



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA**

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

ELISEU DO ROSÁRIO VARELA GONÇALVES

Uma Aproximação Aos Sacramentos

**Contributo de Edward Schillebeeckx e de
Otto Semmelroth para a Teologia Sacramental**

**Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias**

**Lisboa
2016**

«Cristo torna a sua presença ativa de graça visível e palpável entre nós, não diretamente por sua própria corporeidade, mas prolongando, por assim dizer, a sua corporeidade celeste sobre a terra, em formas de manifestações visíveis, que exercem entre nós a ação de seu corpo celeste. São precisamente os sacramentos prolongamento terrestre do “corpo do Senhor”. Os sacramentos da Igreja não são *coisas*, mas encontros de homens sobre a terra com o Homem glorificado, Jesus, mediante uma forma visível. São uma manifestação concreta do ato de salvação celeste de Cristo voltado para nós».

E. Schillebeeckx

«Do mesmo modo que a mão de um homem toma um objeto em seu conjunto, mas só o pressiona em determinados pontos com seus dedos, assim toma Deus também o homem mediante sua Igreja. A humanidade recebe o toque de cada um dos dedos do sacramento original em determinados pontos: em cada um dos homens e em cada uma das situações e etapas da sua vida».

O. Semmelroth

INTRODUÇÃO

A encarnação do Filho de Deus é o dado mais importante para a fé cristã. Diferente de muitas outras religiões em que a experiência com o Divino acontece mais no plano interior da pessoa, algo subjetiva no contacto com o indizível, no cristianismo Deus fez-se presente no meio do Seu povo através de Seu Filho. Jesus é o Filho de Deus, n'Ele Deus está verdadeiramente presente no meio de nós. Assumindo a nossa natureza humana, tornou-se como um de nós, exceto no pecado. Pela sua natureza divina, é superior a nós, nosso Salvador. Ele é Deus e revela o Pai: «quem me vê, vê o Pai» (Jo 14, 9). Neste mistério, contemplamos o centro e o momento decisivo de toda a humanidade. O facto de Deus se tornar pessoa concreta abre-nos toda a possibilidade, a salvação da humanidade passa pelo encontro com este Deus encarnado, visível. Com Ele podemos fazer um caminho de conversão para a salvação.

Bento XVI, na encíclica *Deus caritas est*, sublinhava este aspeto de que «ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo»¹. Este é também um dos elementos centrais que sublinhamos neste trabalho. Todo o encontro entre homens passa pela corporeidade. Esta dimensão da visibilidade é a condição com que Deus se manifesta, como ser de relação e do encontro. Esta ideia do encontro com Deus, que tem o seu centro em Jesus, continua na história e a Igreja é hoje o mistério deste encontro através dos sacramentos.

¹ BENTO XVI, *Deus caritas est* (25.12.2005), in *AAS* 98/3 (2006) 217.

A presente dissertação é elaborada no âmbito da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia, da Universidade Católica Portuguesa. O nosso tema é: «Uma aproximação aos Sacramentos. O contributo de Edward Schillebeeckx e de Otto Semmelroth para a teologia sacramental».

A decisão de enredar por este caminho que culminou neste trabalho brotou a partir do seminário teológico sobre o tema da sacramentalidade, onde pudemos ter o contacto direto com a obra e o pensamento teológico destes autores. Desde logo foi importante a ideia dos sacramentos como gestos de Cristo em E. Schillebeeckx e a noção da Igreja como sacramento original em Semmelroth, o que motivou a nossa vontade em prosseguir com a pesquisa. Não menos importante foi também a nossa inquietação pessoal perante a cultura atual, em que a dimensão do encontro pessoal parece cada vez mais descartável. E porque a teologia não se encontra desencarnada da realidade social e cultural, esta ideia do encontro pessoal, do contacto e do relacionamento direto com o outro, vista à luz da experiência salvífica do Evangelho, não deixou de aparecer-nos como uma proposta para a cultura do nosso tempo.

Como método de abordagem do tema, procuramos assumir o contacto mais direto com a obra dos autores para uma abordagem sistemática aos seus pensamentos sobre a teologia sacramental.

O principal objetivo deste estudo é evidenciar o contributo destes autores para a teologia sacramental, a partir da compreensão do sinal sacramental, da noção da corporeidade/visibilidade, e da Igreja como corpo místico de Cristo. É esta compreensão do mistério eclesial, proposta inicialmente por São Paulo, desenvolvida por São Tomás de Aquino e reafirmada pelo Papa Pio XII na encíclica *Mystici Corporis Christi*, que está na base do pensamento de E. Schillebeeckx e O. Semmelroth para a compreensão do tema da sacramentalidade da Igreja.

Para a realização desta dissertação algumas obras foram fundamentais. Para o primeiro capítulo, tomamos a Suma de Teologia², nomeadamente as questões sobre os sacramentos, e a encíclica *Mystici Corporis Christi*³ de Pio XII sobre a eclesiologia do corpo de Cristo. No segundo capítulo, procuramos contactar diretamente com as obras, no primeiro momento a obra de E. Schillebeeckx *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*⁴ para uma abordagem mais cristológica sobre a salvação mediante os sacramentos. No segundo momento a obra de O. Semmelroth *La Iglesia como Sacramento original*⁵ para uma análise essencialmente eclesiológica. No terceiro capítulo, recolhemos o contributo de várias obras presentes na bibliografia tendo em vista a construção de uma síntese, em que os sacramentos aparecem como sinais pelos quais os gestos salvíficos de Cristo se tornam presentes através da Igreja. É oportuno acrescentar que na bibliografia auxiliar e complementar se faz referência a algumas outras obras que foram importantes na consulta e que não estão citadas no corpo do texto.

Quanto à estrutura, este trabalho é constituído por três capítulos. No primeiro capítulo procuramos estudar os pressupostos da teologia sacramental na eclesiologia do corpo de Cristo. Recorremos no primeiro momento a São Tomás de Aquino para o tema da eclesiologia do corpo de Cristo e da compreensão do sinal sacramental como pressuposto antropológico da economia sacramental. No segundo momento, a partir da *Mystici Corporis Christi*, sublinhamos a sua teologia e contributos, seguindo de perto a estrutura que A. Anton propõe em *El Misterio de la Iglesia*. No segundo capítulo, analisamos em primeiro lugar a aproximação teológica de E. Schillebeeckx na sua obra *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*. Ainda nesse capítulo, e por meio da aproximação de O. Semmelroth a partir da sua obra *La Iglesia como Sacramento original*, procuramos evidenciar os respetivos contributos para a teologia sacramental. No terceiro capítulo, pretendemos elaborar uma síntese sistemática a partir dos elementos recolhidos nos capítulos anteriores, onde procuramos compreender a

² TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 9 vol. (São Paulo: Edições Loyola 2001-2009).

³ PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943) 193-248.

⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus. Estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos* (Petrópolis: Vozes 1968).

⁵ O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original* (San Sebastian: Dinor 1966).

Igreja como realização da redenção apresentada por Cristo, através dos sacramentos como sinais pelos quais se tornam presentes os gestos de Cristo que tocam o homem através do seu corpo que é a Igreja. Como nota final, note-se que decidimos escrever esta dissertação ao abrigo do novo acordo ortográfico.

CAPÍTULO PRIMEIRO

A ECLESIOLOGIA DO CORPO DE CRISTO E A ECONOMIA SACRAMENTAL

Neste primeiro capítulo, pretendemos estudar os pressupostos da teologia sacramental na eclesiologia do Corpo de Cristo. Em primeiro lugar, tomamos como referência São Tomás de Aquino, que, embora não tenha elaborado um tratado sobre a eclesiologia, desenvolve uma teologia sacramental, principalmente na *Suma de Teologia*, donde podemos tomar o entendimento da sacramentalidade da Igreja. Em segundo lugar, situamo-nos no contexto da eclesiologia do corpo de Cristo proposta pela encíclica *Mystici Corporis Christi* de Pio XII, para a compreensão do ser da Igreja à luz do mistério de Cristo e sua pertinência no entendimento da sacramentalidade da Igreja.

1.1. Segundo São Tomás de Aquino

O aparecimento do tratado sobre a Igreja no sistema teológico, comparado com a história de outros tratados teológicos como a Cristologia, Sacramentologia, aparece de forma explícita muito tardiamente⁶. A. Anton, na sua obra *El misterio de la Iglesia*, toma como ponto de partida o período da Alta Idade Média, que diz ser o período da evolução das ideias eclesiológicas que permitem uma abordagem para o aparecimento do tratado teológico sobre a

⁶ Cf. A. ANTON, *El Misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. I (Madrid: BAC 1986) 97.

Igreja⁷. A partir deste contexto, encontramos a *Suma de Teologia* de São Tomás de Aquino que nos ilumina na compreensão do tema da eclesiologia do Corpo de Cristo e na compreensão dos sacramentos e sua referência cristológica.

Segundo A. Anton, as grandes sínteses teológicas medievais não nos deixaram um tratado específico sobre a Igreja de forma estruturada dentro do sistema teológico, mas integraram vários aspetos da doutrina teológica sobre a Igreja em tratados como *de Christo capite*, a doutrina sobre a graça e os sacramentos⁸.

Segundo Y. Congar, a ausência de um tratado sobre a Igreja na obra de São Tomás deve-se a vários fatores: primeiro, a realidade eclesial nessa época estava imbuída de forma espontânea e totalmente na vida e na mensagem cristã, o que pressupõe que a Igreja já estava presente e incluída em toda a teologia; segundo, a teologia tomista tem Deus como o ponto central de referência, para o qual se orientam todas as outras realidades. Neste sentido a Igreja entra no sistema teológico tomista como realidade com significado não autónomo⁹. Por outro lado, todo o pensamento teológico de São Tomás em certo sentido aponta o homem como segundo polo, em favor do qual Deus revela o seu plano salvífico. Neste sentido, a dimensão teológica de São Tomás implica e encontra o seu complemento necessário na dimensão antropológica. Cristo e a Igreja enquadram-se na história salvífica do homem no sentido de abrir o caminho para Deus; entre os dois polos, Deus e homem, reconhece-se um lugar para a existência e a ação da Igreja¹⁰.

Desde modo, podemos encontrar uma abundância de elementos eclesiológicos nas obras de São Tomás, principalmente no Opúsculo sobre o Símbolo dos Apóstolos¹¹, na Suma de

⁷ Cf. A. ANTON, *El Misterio de la Iglesia*, vol. I, 97.

⁸ Cf. A. ANTON, *El Misterio de la Iglesia*, vol. I, 100.

⁹ Cf. Y. CONGAR, *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia* (Barcelona: Herder 1966) 52.

¹⁰ Cf. Y. CONGAR, *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*, 56.

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Credo. Exposição do Símbolo dos Apóstolos*, a. 9 (Lisboa: Assírio & Alvim 2010) 83-88.

Teologia¹², no *De Veritate*¹³ e nos comentários bíblicos ao Novo Testamento, em especial na Epístola aos Efésios¹⁴.

R. Alejandro resume a visão de São Tomás em relação à Igreja em cinco pontos: 1) no tratado sobre os sacramentos, a Eucaristia ocupa um lugar central dado que contém o mesmo Cristo, bem comum a toda a Igreja; 2) pelo carácter sacramental, o cristão participa do sacerdócio de Cristo e exercita-o na vida cultural da Igreja; 3) a graça do Espírito Santo é essencial na Igreja e está acompanhada de elementos visíveis; 4) no que diz respeito a estruturas externas da Igreja, há uma visão corporativa própria da época; 5) no que diz respeito às relações entre as ordens temporal e espiritual, não só se distinguem funções diversas, mas surgem dois domínios definidos: terreno e celeste¹⁵.

Na presente dissertação, não pretendemos reproduzir toda a doutrina eclesiológica de São Tomás de Aquino, mas apenas a eclesiologia do Corpo de Cristo, fundamental para a compreensão da sacramentalidade da Igreja.

1.1.1. Eclesiologia do Corpo de Cristo

A eclesiologia do Corpo de Cristo encontra a sua fundamentação na teologia paulina. São Paulo usa a imagem «corpo» para descrever o mistério da Igreja. Pela primeira vez Paulo fala da Igreja como corpo de Cristo dizendo: «não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo? [...]» (1Cor 6, 15-20); de seguida: «com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo [...] batizados num só Espírito para ser um só corpo [...]» (1Cor 12, 12-13). Ainda diz: «pois assim como num só corpo temos muitos membros, e os membros não têm todos a

¹² Cf. *STh.* III, q. 1-90.

¹³ Cf. *De Ver.* q. 29, a. 4.

¹⁴ Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolam ad Ephesios Lectura*, in *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vol. II, ed. VIII (Taurini/Romae: Marietti 1953) 1-87; TOMAS DE AQUINO, *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios*, ed. I (México: Editorial Tradición 1978). Nas notas seguintes faremos a citação de forma abreviada a partir do latim da editora Marietti. Usaremos a seguinte forma: *In Eph.* c. “capítulo”, l. “lição/lectio”.

¹⁵ Cf. R. ALEJANDRO, *La ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino* (Mar del Plata: Fasta 2008) 19-20.

mesma função, de modo análogo, nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros» (Rm 12, 4-5). Nestas passagens não há nenhuma referência formal de que a Igreja é Corpo de Cristo. Formalmente só na Epístola aos Efésios Paulo chama à Igreja Corpo de Cristo: «e o pôs, acima de tudo, como Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo: a plenitude daquele, que plenifica tudo em tudo» (Ef 1, 22-23)¹⁶.

Aqui encontramos alguns elementos fundamentais para o tema da eclesiologia do Corpo de Cristo, nomeadamente a sua fundamentação cristológica: Cristo é a sua cabeça; a união dos seus membros com Cristo; a visibilidade/corporeidade da Igreja e a sua íntima união à Igreja invisível; a diversidade de dons e funções; o Espírito Santo como princípio de unidade interna e de dinamismo no corpo místico.

A estas passagens acresce uma outra, onde Paulo se dedica à compreensão do Matrimónio cristão e à relação entre os esposos cristãos, apontando para a relação esponsal que existe entre Cristo e a Igreja, e termina dizendo: «é grande este mistério: refiro-me à relação entre Cristo e sua Igreja» (Ef 5, 32)¹⁷. O «μέγα μυστήριον» exprime a relação entre Cristo e a Igreja, a partir da qual se ilumina e se compreende a relação dos esposos cristãos¹⁸.

Segundo São João Paulo II:

«Sacramento não é sinónimo de mistério. O mistério, na verdade, permanece oculto – escondido no próprio Deus, de maneira que mesmo depois da sua proclamação (ou seja, revelação) não deixa de chamar-se mistério, e é também pregado como mistério. O sacramento pressupõe a revelação do mistério e pressupõe também a sua aceitação na fé, por parte do homem [...] O sacramento consiste em manifestar aquele mistério num sinal que serve não só para o proclamar, mas também para o atualizar no homem. O sacramento é sinal visível e eficaz da graça»¹⁹.

¹⁶ Cf. J. Ti-Ti CHEN, *La unidad de la Iglesia según el comentario de Santo Tomás a la epístola a los Efesios*, in *Scripta Theologica*, vol. 8, n. 1 (1976) 143-145.

¹⁷ Cf. J. FARIAS, *O Kairos sacramental: o lugar do cruzamento do tempo e a eternidade, da justiça e da misericórdia*, in *Didaskalia*, vol. 41, n. 1 (2011) 182.

¹⁸ Cf. J. FARIAS, *O Kairos sacramental*, 183.

¹⁹ JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino* (Lisboa: Alêtheia 2013) 526-528.

São Tomás recolhe a fórmula «Corpo de Cristo» da Sagrada Escritura para descrever o ser da Igreja. Isto é claro principalmente no seu comentário aos Efésios, onde desenvolve a doutrina sobre a capitalidade de Cristo²⁰. Comentando Ef 1, 22-23, São Tomás diz que se trata do poder de Cristo referente à Igreja e que consiste em saber que relação há entre Cristo e a Igreja e vice-versa, e em que consiste essa relação²¹. Assim podemos tomar diretamente as palavras de São Tomás:

«Quanto ao primeiro diz: “e o constituiu (*Deus Pai*), cabeça de toda a Igreja”, assim da militante, que é a dos homens que vivem no presente, como da triunfante, que é dos homens e dos anjos na pátria [...] mas, segunda razão especial é que Cristo é cabeça espiritual dos homens. Pois a cabeça respeitante aos membros diz tríplice relação: primeiro, pela preeminência de lugar; segundo, pela difusão das virtudes, dela derivam-se todos os sentidos aos membros; por fim, pela conformidade de natureza»²².

Aqui São Tomás põe em relevo uma tríplice relação referente a Cristo e à Igreja. Primeiro, a preeminência como uma condição fundamental da cabeça sob três aspetos: a primazia de perfeição, que significa a plenitude da graça de Cristo; a primazia de poder, pelo que Cristo tem poder absoluto e universal enquanto homem; e a primazia de ordem, referente ao plano salvífico onde Cristo é o centro do desígnio divino para o qual tudo se ordena²³. A segunda relação aponta a difusão das virtudes pelas quais os membros recebem a vida. A terceira relação dá-se pela conformidade com a natureza, que chama a atenção para a importância da natureza humana de Cristo no plano salvífico²⁴.

Em seguida, São Tomás analisa a relação entre a Igreja e Cristo:

Quanto à relação entre Igreja e Cristo, diz: «*a qual é seu corpo*», ou seja, enquanto está sujeita e recebe de Cristo seu influxo e tem natureza conforme Cristo. Assim como o corpo é um e tem muitos membros, todos os membros

²⁰ Cf. *In Eph.* c. 1, l. 8 (17-18).

²¹ Cf. *In Eph.* c. 1, l. 8 (18).

²² *In Eph.* c. 1, l. 8 (18).

²³ Cf. J. Ti-Ti CHEN, *La unidad de la Iglesia según el comentario de Santo Tomás a la epístola a los Efesios*, 143.

²⁴ Cf. J. Ti-Ti CHEN, *La unidad de la Iglesia según el comentario de Santo Tomás a la epístola a los Efesios*, 143-145.

do corpo embora sendo muitos, são um só corpo, assim é Cristo; pois todos nós fomos batizados num só Espírito para sermos um só corpo (1Cor 12, 12)²⁵.

Diz São Tomás que a Igreja «habet naturam conformem cum Christo»²⁶, mostrando esta nova condição necessária para mais profunda e definitiva conformidade: comunhão de vida divina entre Cristo e seus membros, o dom da graça santificante aos homens, a comunhão no único corpo²⁷. Quanto à expressão «místico», embora não apareça explicitamente nas epístolas paulinas, segundo E. Sauras, implicitamente Paulo revela-nos o seu significado²⁸. São Tomás recolhe da tradição a expressão «corpo místico» e, ao falar da Igreja como corpo místico de Cristo, refere-se à analogia com o corpo natural humano que comporta diversos atos de acordo com a diversidade dos membros²⁹, assim a Igreja em relação a Cristo como sua cabeça³⁰ é como que uma pessoa mística³¹. Esta expressão «corpo místico» teve a sua origem na Eucaristia, enquanto para designar a Igreja se usava a expressão «corpo total de Cristo». No tempo de São Tomás, séc. XIII, já se usava a expressão «corpo místico» referente a Igreja, e para a Eucaristia a expressão «corpus Christi verum»³².

Segundo P. Roszak, entre as várias metáforas eclesiológicas presentes em São Tomás, os investigadores estão de acordo que a mais usada por ele é o conceito de Igreja como corpo místico, onde Cristo é considerado a cabeça da Igreja e em função desta. Esta imagem eclesiológica ganha assim uma dimensão cristológica e soteriológica³³.

²⁵ *In Eph.* c. 1, l. 8 (18).

²⁶ Cf. *In Eph.* c. 1, l. 8 (18).

²⁷ Cf. J. Ti-Ti CHEN, *La unidad de la Iglesia según el comentario de Santo Tomás a la epístola a los Efesios*, 156.

²⁸ Cf. E. SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo* (Madrid: BAC 1952) 122-134; o autor apresenta nesta obra a origem e diversos sentidos da expressão «místico».

²⁹ «*sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis [...]*» (*STh.*, III, q. 8, a. 1, resp).

³⁰ «*Sicut enim natural corpus est unum ex membrorum diversitate consistens; ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, est Christus*» (*STh.* III, q. 49, a. 1, resp).

³¹ «*caput et membra sunt quasi una persona mystica*» (*STh.* III, q. 48, a. 1, sol. 1).

³² Cf. R. ALEJANDRO, *La ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino*, 26-27.

³³ Cf. P. ROSZAK, «*Christus transformat in Ecclesiam*» (*In Ps. 21, n. 1) Eclesiología de Santo Tomás de Aquino en la perspectiva del Mysterium*, in *Scripta Theologica*, vol. 42, n. 1 (2010) 47-48.

Segundo M. Carretero³⁴ e M. Iceta³⁵, São Tomás prefere falar de corpo místico ao referir a realidade Igreja, porque permite, com maior claridade, expressar o conceito pleno da Igreja, como organismo de vida sobrenatural, com a sua funcionalidade e eficácia dos meios institucionais externos, a autoridade, os sacramentos.

Ao comentar a Epístola aos Efésios, São Tomás ainda toma o significado da esponsalidade em relação à íntima união entre Cristo e a Igreja, que se baseia no amor de Cristo por ela³⁶. Tomemos as palavras de São Tomás:

«Por conseguinte, segue uma exposição mística, e diz: «*é grande este Sacramento*», isto é, sinal de algo sagrado, a saber, a união entre Cristo e a Igreja [...] Por conseguinte, se quisermos dar à letra do texto uma interpretação mística, a explicação será a seguinte: por isso deixou o homem, a saber, Cristo, seu Pai e sua mãe, ou seja, seu Pai, dado que foi enviado ao mundo e encarnou (Jo 16, 28), sua mãe, a sinagoga (Jr 12, 7), e se juntou com sua mulher, a Igreja (Mt 28, 20)»³⁷.

Esta união é sinalizada na encarnação e na redenção, mediante as quais os homens se encontram em condições de se unir com Cristo. Nesta imagem «esposa», São Tomás sublinha a ação amorosa de Cristo na realização da união atual entre os homens com Cristo, que se concretiza na celebração dos sacramentos onde se aplicam os frutos da redenção, fundamentalmente a união com Cristo no Espírito Santo³⁸. Esta união não é carnal, mas espiritual, porque se realiza no mesmo Espírito Santo. Seguindo o texto de São Paulo onde diz que «*sacramentum hoc magnum*» não é o Matrimónio, mas a relação entre Cristo e a Igreja, podemos concluir que a Igreja, enquanto unida a Cristo, é o «*magnum sacramentum*», conforme nota São João Paulo II: «A Epístola aos Efésios, exprimindo a relação esponsal de

³⁴ Cf. M. CARRETERO, “*Statuta Ecclesiae*” y “*Sacramenta Ecclesiae*” en la *Eclesiología de St. Tomás: Reflexión tomista sobre el Derecho de la Iglesia en paralelismo a la actual temática eclesiológico – canónica* (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana 1962) 91.

³⁵ Cf. M. ICETA, *La moral cristiana habita en la Iglesia: perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás* (Pamplona: Eunsa 2004) 104-105.

³⁶ Cf. J. Ti-Ti CHEN, *La unidad de la Iglesia según el comentario de Santo Tomás a la epístola a los Efesios*, 173.

³⁷ *In Eph.* c. 5, l. 10 (77).

³⁸ Cf. J. Ti-Ti CHEN, *La unidad de la Iglesia según el comentario de Santo Tomás a la epístola a los Efesios* 175.

Cristo com a Igreja, permite compreender que, com base nesta relação, a própria Igreja é o «grande sacramento», o novo sinal da Aliança e da graça, que tem as suas raízes na profundidade do sacramento da redenção [...]»³⁹.

Desta noção teológica, São Tomás não separa os elementos visíveis da Igreja de seus elementos invisíveis, espirituais e internos. A Igreja comporta elementos espirituais e invisíveis, elementos institucionais e visíveis, cuja substância interna se manifesta em forma de sociedade organizada, animada pelas realidades espirituais da graça e pelo Espírito Santo⁴⁰.

1.1.2. Sacramentalidade da Igreja

A partir da dimensão corporativa acima exposta podemos falar da sacramentalidade da Igreja, pois Ela é para Cristo o que o corpo de Cristo foi para o Verbo de Deus, assim ela está em continuidade com o mistério da Encarnação do qual é mediação – sinal e instrumento – para o mundo. Assim tomemos as palavras do Concílio Vaticano II:

«Cristo, mediador único, constitui e sustenta indefetivelmente, neste mundo, a sua Igreja santa, comunidade de fé, esperança e caridade, como organismo visível, e, por meio dela, comunica a todos a verdade e a graça [...] Não é falsa analogia aquela pela qual se compara a Igreja com o mistério da encarnação: assim como a natureza assumida pelo Verbo divino Lhe serve como órgão vivo de salvação, a Ele indissolivelmente unido, de modo semelhante, a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para fazer progredir o Seu corpo»⁴¹.

Segundo J. Farias, transparece aqui uma relação muito profunda e explícita entre a Igreja e o mistério da Encarnação, a partir do qual se compreende melhor toda a economia sacramental: a analogia da Igreja com o mistério da Encarnação, ao dizer que o que foi a

³⁹ JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, 561; cf. M. PONCE, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomas; Estudio del tema en el comentario al «corpus paulinum»* (Pamplona: Navarra 1979) 135.

⁴⁰ Cf. Y. CONGAR, *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*, 63.

⁴¹ CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática sobre a Igreja (Lumen Gentium)*, n. 8 (Braga: Editorial A. O. 1966).

humanidade de Cristo para o Verbo na história é hoje a Igreja, está a dizer que é agora a Igreja a humanidade do Verbo de Deus, seu corpo e esposa no mundo⁴².

São Tomás, na terceira parte da Suma Teológica, ao desenvolver o seu estudo sobre os sacramentos, situa os sacramentos em continuidade com o mistério do Verbo encarnado: «Depois de estudar os mistérios do Verbo Encarnado, devemos tratar dos sacramentos da Igreja, pois têm sua eficácia do Verbo encarnado»⁴³. Os sacramentos aparecem no seguimento do mistério da encarnação, sinais visíveis pelos quais se comunica aos crentes a salvação de Cristo através da Igreja que é o Corpo de Cristo.

Segundo M. Carretero, «quem atentamente lê a terceira parte da suma, descobre que o tratado “De Verbo Incarnato” contém também um tratado de questões fundamentais “De Ecclesia”, podendo inclusive dizer que para o Doutor Angélico a Cristologia total implica e representa uma Eclesiologia»⁴⁴.

Em São Tomás assistimos a uma expansão do conceito sacramento. Seguindo a perspectiva agostiniana, São Tomás concebe os sacramentos como sinal sagrado que contém em si a santidade e a salvação do homem⁴⁵.

Esta estrutura básica aos sacramentos, situada na lógica dos sinais visíveis da salvação, análoga ao Verbo encarnado, abre o caminho para uma compreensão do mistério da Igreja na lógica sacramental – ela é comunidade que prolonga na história o mistério da encarnação. Deste modo, os crentes que nela participam ou celebram já tomam parte do mistério salvífico de Cristo que se faz presente no quotidiano da humanidade.

São Tomás já tinha percebido a importância do primado da categoria de *signum*. Sendo sinais, os sacramentos têm a ver com o modo do conhecimento do ser racional, dado que as

⁴² Cf. J. FARIAS, *O Kairos sacramental*, 186.

⁴³ «Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent» (*STh.* III, pról. da q. 60).

⁴⁴ M. CARRETERO, “*Statuta Ecclesiae*” y “*Sacramenta Ecclesiae*” en la *Eclesiología de St. Tomás*, 86.

⁴⁵ Cf. *STh.* III, q. 60, a. 1, resp.

realidades espirituais não são acessíveis diretamente à capacidade humana. Como realidades sensíveis, os sacramentos levam a inteligência humana ao conhecimento da realidade divina⁴⁶.

Tomando o entendimento de Santo Agostinho, São Tomás afirma que o sacramento é um sinal que remete para uma realidade invisível⁴⁷. Esse sinal reveste-se, portanto, de uma causalidade sacramental, na medida em que o significante remete para o significado; então o sinal é sinal sacramental⁴⁸. A Igreja realiza-se sacramentalmente como corpo místico de Cristo na medida em que, tal como os sacramentos, é corpo visível, «sinal» que diz uma realidade que ultrapassa a sua visibilidade.

A santificação, horizonte para o qual apontam os sacramentos, encontra-se especificada sob três aspetos: a sua causa que é a paixão de Cristo, ou seja, o que causa a santificação do homem é a entrega de Jesus que culmina na cruz; essa santificação consiste na graça e nas virtudes, realidades pelas quais o homem é santificado; o fim último pelo qual o homem é santificado consiste na vida eterna⁴⁹.

Daqui São Tomás elabora uma tríplice dimensão na estrutura sacramental referente à paixão de Cristo, no que concerne ao memorial da história da salvação no passado, à salvação acontecida hoje no presente como *kairos* e à perspectiva da glória de Deus no futuro. Assim, tomemos as palavras de São Tomás: «O sacramento é, pois, sinal rememorativo do que o precedeu, a paixão de Cristo; demonstrativo do efeito da paixão de Cristo em nós, a vida da graça; prognóstico ou prenunciador da glória futura»⁵⁰.

Nesta doutrina não podemos deixar de contemplar uma tríplice dimensão: primeiro, a dimensão cristológica, ao colocar a sua eficácia a partir do Verbo encarnado diz-nos da sua origem em Cristo que é onde acontece a salvação do homem, essencialmente na sua Paixão; depois, a dimensão antropológica, o sujeito a quem diz respeito a eficácia sacramental que é o

⁴⁶ Cf. M. J. ORDEIG, *Significación y causalidad sacramental según Santo Tomás de Aquino*, in *Scripta Theologica*, vol. 13, n.1 (1981) 83; *STh.* III, q. 60, a. 2, resp.

⁴⁷ Cf. *STh.* III, q. 60, a. 1, s.c.

⁴⁸ Cf. *STh.* III, q. 60, a. 2, s.c.

⁴⁹ Cf. *STh.* III, q. 60, a. 3, resp.

⁵⁰ *STh.* III, q. 60, a. 3, resp.

homem⁵¹. Não menos é a insistência na dimensão eclesiológica dos sacramentos como *sacramentum fidei-sacramenta ecclesiae*, dado que são os sinais que a fé e a Igreja professam em ordem à salvação do homem e a sua administração válida pressupõe que se cumpra a intenção da Igreja⁵².

Nesta ordem de pensamento encontramos uma síntese existencial que tem o seu princípio na paixão de Cristo, donde toda a história humana e a história da salvação ganham o seu sentido, dela decorrente e para ela destinada, ou seja, os sacramentos como sinal rememorativo são um memorial que abarca a salvação acontecida no passado na paixão de Cristo; enquanto sinal demonstrativo, mostram a salvação que opera no presente antropológico do homem como atualização do acontecimento salvífico acontecido no passado; como sinal prognóstico, orientam-se para o futuro escatológico salvífico da glória onde se encontra a esperança cristã⁵³.

Deste modo, São Tomás compreende os sacramentos como «celebração da epifania da Trindade na história, em que no presente se dá a concentração do passado e do futuro, momento *Kairológico*, em que se cruza no instante o tempo e a eternidade»⁵⁴.

Também a Igreja comporta estas três dimensões, sendo memorial da paixão de Cristo e de toda a história salvífica, atualização da graça da paixão de Cristo a acontecer hoje em nós, ou seja, tempo onde se realiza o *kairos* sacramental, e profecia da paixão de Cristo dado que vive e testemunha a esperança da glória futura.

Sendo os sacramentos a «celebração da epifania da Trindade na história, os momentos nos quais se dá o cruzamento entre o tempo e a eternidade»⁵⁵, a Igreja é o lugar onde se celebra a epifania da Trindade em que o homem caminhando no tempo é tocado pela eternidade.

⁵¹ Cf. R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos* (Madrid: BAC 1994) 114.

⁵² Cf. *STh.* III, q. 64, a. 9, sol. 1.

⁵³ Cf. R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, 115.

⁵⁴ J. FARIAS, *O Kairos sacramental*, 180-181.

⁵⁵ J. FARIAS, *O Kairos sacramental*, 181.

O contributo de São Tomás é fundamental no sentido em que lança uma estrutura comum aos sacramentos, a Cristo e à Igreja, que é a categoria do sinal sacramental, e que é o pressuposto antropológico da economia sacramental⁵⁶. Esta categoria é retomada e desenvolvida na tradição eclesial e encontra a sua expressão no Concílio Vaticano II, o qual «[...] insistindo nos ensinamentos dos Concílios precedentes, propõe declarar, com maior insistência, aos seus fiéis e ao mundo inteiro, a natureza e a missão universal da Igreja, que em Cristo, é como que o sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano»⁵⁷.

Segundo E. Schillebeeckx, esta declaração do concílio é «uma das mais carismáticas do Vaticano II [...]. A Igreja é o sinal eficaz – o sacramento – da unidade ou da “comunhão” de toda a humanidade em e pela sua união ao Deus vivo; ela realiza a comunidade dos homens graças à sua comunhão com o Deus vivo. Nesta comunhão universal, a Igreja desempenha um papel sacramental, ou seja, é dela o sinal realizador»⁵⁸.

Quando a *Lumen Gentium* declara a Igreja «como que» o sacramento, ou seja, sinal visível do mistério de Cristo, a noção de sacramento é alargada a Cristo e à Igreja, dado que Cristo é revelador do Pai, ou seja, sacramento do Pai, e a Igreja tem a missão de revelar Cristo aos homens, sacramento de Cristo para o mundo:

«Este texto do Vaticano II não diz “A Igreja é sacramento”, mas “é como que o sacramento”, indicando com isto que da sacramentalidade da Igreja é preciso falar de modo analógico e não idêntico a respeito daquilo que entendemos quando nos referimos aos sete sacramentos administrados pela Igreja por instituição de Cristo. Se existem as bases para falar da Igreja como de um sacramento, tais bases foram, na maior parte, indicados precisamente na Carta aos Efésios»⁵⁹.

⁵⁶ Cf. J. FARIAS, *O Kairos sacramental*, 178-179.

⁵⁷ CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 1.

⁵⁸ E. SCHILLEBEECKX, *A dolorosa experiência do Deus oculto*. 4º Colóquio para assinantes da Revista Concilium, in *Concilium* (1950) 8-9.

⁵⁹ JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, 529.

O pressuposto presente é a dimensão corporal tanto de Cristo como da Igreja; Cristo, porque Verbo incarnado, revela o Pai aos homens, e a Igreja, como comunidade dos discípulos de Cristo, revela Cristo ao mundo⁶⁰.

Deste modo, a economia sacramental diz-nos a presença viva de Cristo na Igreja, onde os sacramentos são momentos essenciais para a salvação, em que o crente participa numa relação do encontro salvífico com o Senhor. Os acontecimentos pascaís do mistério da redenção manifestam-se no hoje da Igreja através dos sacramentos.

Neste sentido, a Eucaristia assume o grau de maior importância, porque ela é por excelência o *memorial* da paixão de Cristo pela salvação do mundo, que nela se torna presente substancialmente.

1.2. A partir da *Mystici Corporis Christi*

Segundo A. Anton, o mérito e a novidade da encíclica «*Mystici Corporis Christi*» é a procura de «uma renovação e aprofundamento do ser da Igreja à luz do mistério de Cristo, apresentando uma eclesiologia essencialmente cristológica»⁶¹. Por sua vez, C. Lialine diz que «só o futuro poderá mostrar em que medida a encíclica *Mystici Corporis Christi* merecerá que se lhe dê o título de uma etapa em eclesiologia»⁶².

1.2.1. Contexto histórico-eclesiológico da Encíclica

Nos anos 1940-1950, a eclesiologia conheceu um grande desenvolvimento centrado na noção de corpo místico de Cristo. A publicação da encíclica foi vista por muitos como a coroação de um trabalho desenvolvido por uma geração de teólogos, com o objetivo de travar algumas tendências eclesiológicas unilaterais, como o conceito de Igreja-sociedade, que

⁶⁰ Cf. J. FARIAS, *O Kairos sacramental*, 186.

⁶¹ A. ANTON, *El Misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. II, (Madrid: BAC 1987) 652.

⁶² C. LIALINE, *Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique Mystici Corporis*, in *Irénikon* 19-20 (1946-1947) 34-54.

punham em causa a verdade do dogma eclesiológico⁶³. Grande foi o entusiasmo por esta noção do corpo místico de Cristo, não só na eclesiologia, mas também na cristologia, moral e pastoral⁶⁴.

A encíclica *Mystici Corporis Christi* surge num momento conturbado da história da eclesiologia. Mas, ao mesmo tempo que permite um novo impulso para a renovação da teologia, ela consagra o trabalho que neste campo vinha sendo feito sobretudo desde o século XIX na Alemanha, especialmente com os trabalhos realizados por J. A. Möhler. Este autor «[...] aplica à Igreja o conceito romântico de organismo vivo e unificado pelo Espírito que tem a comunhão com os seus membros, com a cabeça e entre si como lei de vida»⁶⁵.

Esta conceção da Igreja foi também assumida pelo Magistério pontifício. Na encíclica *Satis cognitum*, sobre a unidade da Igreja, Leão XIII (1878-1903) insiste na união da realidade visível e invisível da Igreja a partir do mistério do Verbo encarnado e, para tal, recorre à expressão corpo místico⁶⁶. Na encíclica *Divinum illud*, sobre a ação do Espírito Santo na Igreja, Leão XIII vai usar de novo a imagem do corpo místico, dizendo que o Espírito Santo é como a alma do corpo místico⁶⁷.

Esta relação entre Cristo e a Igreja já tinha sido apresentada por Santo Agostinho, segundo o qual Cristo e a Igreja podem ser vistos, na sua relação, como *uma pessoa só: una quaedam persona*⁶⁸. No mesmo sentido vai São Tomás de Aquino, segundo o qual Cristo e a Igreja formam *una mystica persona*⁶⁹.

⁶³ Cf. A. ANTON, *El Misterio de la Iglesia*, vol. II, 563.

⁶⁴ Cf. A. ANTON, *El Misterio de la Iglesia*, vol. II, 564.

⁶⁵ A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 612; cf. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca: Secretariado Trinitario 1974) 11-16.

⁶⁶ «Illud accedit, quod Ecclesiam Filius Dei mysticum corpus suum decrevit fore, quocum ipse velut caput coniungeretur, ad similitudinem corporis humani quod suscepit: cui quidem natural conglutinatione inhaeret naturale caput» (LEÃO XIII, *Satis cognitum* (29.06.1896), in *AAS* 28 (1895-1896) 713).

⁶⁷ Cf. LEÃO XIII, *Divinum illud* (09.05.1897), in *AAS* 29 (1896-1897) 650.

⁶⁸ Cf. AUGUSTINUS, *De Doctrina Christiana Libri IV*, Liber 3, c. 31, 44, in *PL* 34, 82; AGUSTIN, *Tratados Escriturarios. De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos, Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra*. in *Obras de San Agustin*, ed. bilingüe, tomo XV (Madrid: BAC 1957) 53-349.

⁶⁹ Cf. *STh.* III, q. 19, a. 4; q. 49, a. 1; H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 54.

1.2.2. A Eclesiologia da Encíclica *Mystici Corporis Christi*

Segundo A. Anton, podemos sistematizar a doutrina da encíclica *Mystici Corporis Christi* em quatro teses: primeira, a Igreja é um corpo; segunda, a Igreja é o corpo de Cristo; terceira, a Igreja é o corpo místico de Cristo; quarta, a união dos fiéis com Cristo e entre si⁷⁰.

A primeira grande tese da encíclica é que a Igreja é um corpo. A Igreja como corpo deve ser um todo sem divisão (Rm 12, 5), mas também algo concreto e visível como Leão XIII já afirmava na *Satis Cognitum*⁷¹. Assim, afirma a encíclica que «estão pois longe da verdade revelada os que imaginam a Igreja de forma que não se pode tocar nem ver, mas é apenas [...] uma coisa pneumática»⁷². Este corpo eclesial é composto por vários membros dotados de carismas e ministérios, unidos entre si na ajuda mútua para o bem de todos, e cada membro desempenha neste corpo uma função (Rm 12, 4) própria disposta hierarquicamente e de forma orgânica⁷³. Este corpo goza da força especial que brota dos sacramentos, que com suas graças assistem o homem desde o berço até ao último suspiro e proveem às necessidades sociais da Igreja⁷⁴. Como corpo que peregrina na terra, não exclui os pecadores.

Uma segunda tese pretende mostrar que este corpo que é a Igreja, não é um corpo qualquer, mas é Corpo de Jesus Cristo⁷⁵. Esta unidade íntima entre Cristo e a Igreja não é da mesma natureza que a união hipostática entre a natureza humana de Cristo e o Verbo, mas trata-se de uma relação de fundação, cabeça, conservadora e redentora. A expressão «fundação» sugere a vinda da Igreja a partir de todo o processo de eventos que constituem o mistério de Cristo, desde a encarnação, a sua pregação, o mistério da sua paixão ao envio do

⁷⁰ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 630-640.

⁷¹ Cf. LEÃO XIII, *Satis cognitum* (29.06.1896), in *AAS* 28 (1895-1896) 709.

⁷² PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943) 199-200.

⁷³ Cf. PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943) 200.

⁷⁴ Cf. PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943) 201; cf. *STh.* III, q. 65, a. 1, resp. S. Tomás desenvolve o número dos sacramentos em relação com as diversas fases da existência humana. Assim à geração corresponde o Batismo, ao crescimento a Confirmação, à nutrição a Eucaristia, à cura e restituição da saúde a Penitência e a Unção dos Enfermos, ao aperfeiçoamento e desenvolvimento da sociedade a Ordem e o Matrimônio.

⁷⁵ Cf. PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943)204.

Espírito. Não se trata de um mero ato fundacional de Cristo⁷⁶, mas do resultado do evento Cristo no plano da história da salvação, que inclui a existência da Igreja de modo a tornar eficazmente presente ao homem de todos os tempos a obra da redenção⁷⁷.

A Igreja é corpo de Cristo justamente porque Cristo é a sua cabeça. Isto implica uma união profunda e indissolúvel entre a Cabeça e o Corpo, mantendo a distinção entre ambas. Partindo da missão de Cristo, compreendemos as funções que os ministros exercem em nome de Cristo-cabeça e da Igreja, concretamente a do romano pontífice. Esta capitalidade leva a que a Igreja exerça a sua missão de salvação em espírito de plena dependência e fidelidade ao Senhor⁷⁸. Cristo sustenta visivelmente a Igreja através de seus ministros hierárquicos e invisivelmente pela ação do Espírito Santo que age nela como a alma no corpo⁷⁹. Por último, Cristo é salvador divino deste corpo (Ef 5, 22-23), salvador de toda a humanidade, mas especialmente dos que cooperam na obra da salvação.

A terceira grande tese da encíclica pretende explicar-nos as razões pelas quais este corpo de Cristo se diz místico⁸⁰. A Igreja, embora gozando de características de um corpo físico, natural ou moral, não é nem um Corpo «físico» de Cristo, nem «moral». No corpo místico há vários membros e cada um, com sua personalidade própria, tem como finalidade o bem e a salvação de todos e cada um dos membros, há uma unidade íntima entre os seus membros que se mantém pelo princípio interno de unidade que é o Espírito Santo⁸¹. A expressão «místico» diz o mistério da unidade profunda entre os fiéis com Cristo que transcende todo o tipo de unidade entre sociedades humanas.

A última tese da encíclica é sobre a união dos fiéis com Cristo e entre si. A Sagrada Escritura recorre à imagem do vínculo matrimonial, à união dos sarmentos com a videira, e

⁷⁶ Cf. C. IZQUIERDO, *Cristo y el Origen de la Iglesia. Perspectiva teológico-fundamental*, in *Scripta Theologica*, vol. 28, n. 2 (1996). Neste trabalho o autor apresenta uma síntese importante sobre esta questão, aborda a questão da fundação da Igreja por Cristo em dois momentos: o primeiro é mais descritivo, do ponto de vista histórico desde os Padres até a época moderna; a segunda parte é mais teológico-fundamental sobre a fundação da Igreja na atualidade.

⁷⁷ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 632.

⁷⁸ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 633.

⁷⁹ Cf. LEÃO XIII, *Divinum illud* (09.05.1897), in *AAS* 29 (1896-1897) 620.

⁸⁰ Cf. PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943) 221.

⁸¹ Cf. LEÃO XIII, *Satis cognitum* (29.06.1896), in *AAS* 28 (1895-1896) 724.

dos membros do nosso corpo para indicar a união de Cristo com os fiéis; na oração sacerdotal Cristo compara esta união com a unidade com que o Pai está no Filho e o Filho no Pai⁸². A primeira dimensão desta união são os vínculos jurídicos e sociais: dado que a Igreja é um corpo social e perfeito, comporta a colaboração entre os membros que consiste na santificação do homem e glorificação de Deus. A este vínculo adita outros fundamentos de unidade interna e específicos que são as virtudes teologais: fé, esperança e a caridade.

Esta unidade torna-se efetiva pela «inabitação» do Espírito, pelo qual as obras do Espírito no corpo são também de Cristo; assim a Igreja é como que complemento e plenitude do Redentor⁸³. Apoiando-se em Santo Agostinho, a encíclica assegura que a Igreja terrestre é como *alter Christus*, e a síntese de Cristo, cabeça e corpo, constitui o *Christus totus*⁸⁴. A última dimensão desta união é a Eucaristia, pela qual a união presente atinge maior perfeição. Não se trata só de um sinal da unidade no corpo místico, antes nos dá o próprio Cristo, faz-nos viver a vida de Cristo e amar o próprio redentor em todos os membros do seu corpo⁸⁵.

1.2.3. Contributos e questões em aberto

Apesar da importância da conceção da Igreja como *corpo místico de Cristo*, segundo A. Anton há pelo menos cinco questões que permanecem em aberto entre os teólogos. Primeira questão: se temos aqui uma definição da Igreja. Mesmo se alguns teólogos vão nesta direção, a questão surge a partir do momento em que começa a dar-se importância também à conceção da Igreja como «povo de Deus»⁸⁶, que se encontra também consagrada no Magistério da Igreja, concretamente na Constituição Dogmática sobre a Igreja, a *Lumen Gentium*, no Concílio Vaticano II⁸⁷.

⁸² Cf. PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943) 226.

⁸³ Cf. PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943) 230.

⁸⁴ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 638.

⁸⁵ Cf. PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943) 232-233.

⁸⁶ A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 642.

⁸⁷ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 9-17.

Segunda questão: o *corpo místico* identifica-se com a Igreja católica-romana? Esta questão é pertinente sobretudo no quadro do diálogo ecuménico. Sabemos que o Concílio Vaticano II, para obviar de certo modo esta questão e evitar sobretudo o exclusivismo eclesiológico, usa o verbo *subsistit* (LG 8), para dizer que é na Igreja Católica que a verdadeira Igreja *subsiste*, deixando em aberto a possibilidade do reconhecimento de elementos de eclesialidade nas outras confissões cristãs, ortodoxa e oriundas da Reforma, com as quais a Igreja Católica se mantém em diálogo.

Terceira questão: que significa na encíclica o termo *místico*? O termo na tradição patrística e medieval era usado para distinguir a natureza da expressão *corpo de Cristo* na sua aplicação à Eucaristia e à Igreja. A Igreja é corpo «místico», distinguindo-se assim da eucaristia que é *corpus Christi verum*⁸⁸.

Quarta questão: quais as condições para ser membro efetivo da Igreja? Duas questões se levantam aqui: como explicar a presença e ação do Senhor glorificado na Igreja, e como esclarecer a pertença à Igreja e a sua mediação em ordem à salvação. A encíclica reconhece só a pertença efetiva dos membros batizados que professam a verdadeira fé e que estão na Igreja; doutra forma reconhece uma ordenação ao corpo místico pelo desejo e voto inconsciente capaz de abrir caminho à salvação⁸⁹.

Quinta questão: a salvação e pertença ao *corpo místico*. Este assunto resume-se em duas teses: primeira – a Igreja como corpo místico exerce uma mediação universal de salvação; segunda – reafirma a possibilidade da salvação para aqueles que se encontram fora da Igreja⁹⁰. Na tentativa de conciliar estas duas teses com a doutrina sobre a necessidade da pertença à Igreja para a salvação, afirma a encíclica que mesmo estando fora do organismo eclesial podem salvar-se aqueles que seguem o chamamento interior. Pelo facto de a encíclica tratar mais dos membros efetivos da Igreja e não ter deixado espaço para falar das outras realizações

⁸⁸ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 644.

⁸⁹ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 648.

⁹⁰ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 650.

parciais, levanta-se a questão da comunicação da graça e da mediação da Igreja àqueles que estão fora dela e, nesta questão, sublinha a encíclica que Deus quer a salvação de todos os homens, portanto, que a salvação, a partir de Deus, é uma oferta para todos, e que a Igreja serve esta universalidade da salvação, que ultrapassa as suas fronteiras visíveis⁹¹.

1.2.4. Conclusão do primeiro capítulo

Este estudo permite-nos, desde já, uma compreensão da eclesiologia do corpo de Cristo e da sacramentalidade da Igreja em São Tomás de Aquino. Apesar da ausência do tratado eclesiológico nas sínteses medievais, em São Tomás evidenciamos pressupostos a partir dos quais posteriormente alguns teólogos desenvolveram o tema da sacramentalidade da Igreja. O tema da eclesiologia do corpo de Cristo a partir da Epístola aos Efésios foi crucial, pelo que a fundamentação do ser da Igreja em Cristo permitiu-nos o acesso à questão da relação entre Cristo e a Igreja, a unidade entre os membros da Igreja com Cristo, a visibilidade/corporeidade em íntima sintonia com a invisibilidade, a diversidade de carismas, o dinamismo interior a partir do Espírito Santo.

São Tomás explana bem esta relação entre Cristo e a Igreja sob o tema da capitalidade de Cristo, que resulta importante na compreensão da graça divina na Igreja, a salvação em Cristo mediante a Igreja, e a relação íntima entre a união das naturezas de Cristo em conformidade com as naturezas da Igreja, sublinhando a importância da natureza humana de Cristo no plano salvífico. É precisamente em continuidade com os mistérios do Verbo encarnado que São Tomás situa os sacramentos, como sinais visíveis através dos quais a salvação de Deus chega aos crentes pela Igreja que é corpo de Cristo. A partir desta categoria do sinal visível da salvação como estrutura básica aos sacramentos encontramos acesso para a compreensão da Igreja como sacramento. Assim seguimos uma linguagem analógica porque o verdadeiro sacramento é primeiro Cristo, e os seus gestos de salvação são ritos.

⁹¹ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, vol. II, 651.

A encíclica *Mystici Corporis Christi* iluminou-nos na compreensão do ser da Igreja à luz do mistério de Cristo, principalmente como um todo sem divisão, algo concreto, visível, mas também espiritual, invisível. A mesma encíclica alude também ao tema da salvação em Cristo dos membros que se encontram fora dos horizontes visíveis da Igreja, dado que a salvação é uma realidade que ultrapassa as nossas fronteiras visíveis.

O tema do *corpo místico*, como já tínhamos visto em São Tomás, é central na eclesiologia sacramental. A Igreja é este corpo. A celebração dos sacramentos é o lugar onde a obra da redenção acontece. Passamos agora para o segundo capítulo onde E. Schillebeeckx e O. Semmelroth nos ajudarão a perceber esta realidade do ponto de vista cristológico e eclesiológico.

CAPÍTULO SEGUNDO

O CONTRIBUTO DE E. SCHILLEBEECKX E DE O. SEMMELROTH PARA A TEOLOGIA SACRAMENTAL

Uma vez apresentados os pressupostos da teologia sacramental na eclesiologia do Corpo de Cristo a partir de São Tomás de Aquino e da encíclica *Mystici Corporis Christi*, neste segundo capítulo pretendemos estudar o contributo de Edward Schillebeeckx e de Otto Semmelroth para a teologia sacramental. Neste sentido, procuramos em primeiro lugar fazer uma abordagem em chave cristológica ao pensamento de E. Schillebeeckx a partir da sua obra *Cristo, Sacramento do encontro com Deus* onde nos apresenta um estudo teológico sobre a salvação mediante os Sacramentos; em seguida, debruçamo-nos em chave eclesiológica sobre a reflexão de O. Semmelroth na sua obra *La Iglesia como Sacramento original*.

2.1. E. Schillebeeckx: Cristo, Sacramento do encontro com Deus

Antes de procedermos à análise do tema, importa termos em conta o itinerário teológico do autor, sobretudo a sua formação filosófica e teológica.

2.1.1. O perfil teológico de E. Schillebeeckx (1914-2009)

Edward Schillebeeckx nasceu em Antuérpia (Bélgica) em 1914, entrou para a ordem dominicana em 1934 e foi ordenado sacerdote em 1941. Foi um dos fundadores da revista

Concilium, para a qual escreveu 18 artigos, e participou no Concílio Vaticano II como assessor dos bispos holandeses. Morreu em 2009, em Nimega (Holanda)⁹².

A reflexão sobre o seu pensamento é consensual em distinguir duas etapas: a primeira etapa compreende o período dos seus estudos filosóficos em Gante (1935-1938), muito marcado pela filosofia de São Tomás de Aquino e a fenomenologia. Nesta linha compreende-se o lugar importante que nas suas obras tem a antropologia e tudo o que diz respeito à condição humana em geral: «Este reconhecimento da condição humana revolucionou a dogmática, ou, mais exatamente, está semeando nela a revolução, assim em cristologia e em mariologia como na reflexão sobre a Igreja e sobre os sacramentos, na escatologia, nos tratados da graça, da fé, da esperança e da caridade [...]»⁹³.

Uma definição básica da pessoa humana é ser composta de alma e corpo. A dimensão corpórea, embora condicione a pessoa, não deixa de ser substancial, porque é a partir desta dimensão que a pessoa se situa no mundo e se comunica aos outros e, nesta comunicação, relação interpessoal entre dois sujeitos voltados um para o outro, ela descobre-se a si mesma, tomando consciência de si e do outro. Por isso, a corporeidade humana, como visibilidade ou manifestação da interioridade humana, é, para o nosso autor, o ponto de referência indispensável de toda a atividade pessoal do homem. Esta realização da existência humana faz apelo a uma revelação e ao abandono de fé, categorias fundamentais da experiência humana, ou seja, segundo E. Schillebeeckx, quando Deus se nos revela, já temos os quadros necessários para a compreensão da sua revelação⁹⁴.

Feitos os estudos teológicos em Lovaina (1939-1943), E. Schillebeeckx seguiu para França onde se especializou em teologia na faculdade dominicana «Le Saulchoir» e na

⁹² Cf. ERIK BORGMAN, *In Memoriam Prof. Mag. Dr. E.C.F.A. (Edward) Schillebeeckx O.P. (1914-2009)*, in *Concilium*, n. 334 (2010) 152-154; E. BORGMAN, PAUL MURRAY, ANDRÉS T. QUEIRUGA, *Sacramentalización de la historia humana. En honor de Edward Schillebeeckx (1914-2009)*, in *Concilium*, n. 344 (2012) 7-12.

⁹³ E. SCHILLEBEECKX, *Revelação e Teologia* (São Paulo: Paulinas 1967) 363-369.

⁹⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Deus e o Homem* (São Paulo: Paulinas 1969) 205-210.

Sorbonne (1945-1946). Dois teólogos tiveram uma influência grande no seu pensamento nesta fase, Marie-Dominique Chenu e Yves Congar⁹⁵:

«Encontrei os grandes teólogos: Chenu, Congar [...], sobretudo Chenu a ter uma grande influência em mim [...] Sob a direção de Chenu li São Tomás do ponto de vista histórico e não somente literal, no contexto da filosofia do tempo. Em Le Saulchoir aprendi a confrontar os problemas do ponto de vista histórico [...] Estava convencido que a fé e a reflexão teológica sobre a fé devem estar em estreito contacto com a tradição»⁹⁶.

A sua primeira fase coincide com o período de lecionação no «*Studium*» dominicano em Lovaina como professor de teologia (1943-1957)⁹⁷. Entre as suas publicações mais importantes deste período, encontram-se os seus estudos sobre a teologia sacramental, em particular a sua tese *A economia sacramental da salvação*, em 1952⁹⁸, o tratado sistemático *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*⁹⁹, os estudos sobre o sacramento do matrimónio¹⁰⁰ e sobre o sacerdócio e celibato¹⁰¹.

A segunda etapa situa-se por volta de 1960, sendo então professor de dogmática e de história da teologia na Universidade Católica de Nimega. Neste período visitou os Estados Unidos onde se confrontou com uma secularização mais radical, tendo passado a integrar nos seus estudos novas hermenêuticas para estabelecer um diálogo entre a experiência humana moderna e a fé cristã¹⁰²: «estou chegando a um novo estágio [...] principalmente pelas relações diretas com o mundo secularizado dos Estados Unidos»¹⁰³.

⁹⁵ Cf. F. G. BRAMBILLA, *Edward Schillebeeckx* (São Paulo: Loyola 2006) 23.

⁹⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Soy un teólogo feliz* (Madrid: Atenas 1994).

⁹⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, K. RAHNER, *Para qué e para quem una nova Revista Internacional de Teología?*, in *Concilium*, n. 1 (1965) 4.

⁹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut* (Fribourg: Academic Press 2004).

⁹⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus. Estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos* (Petrópolis: Vozes 1968).

¹⁰⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *O Matrimónio. Realidade terrestre e mistério de salvação* (Petrópolis: Vozes 1969).

¹⁰¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Síntesis teológica del sacerdocio*, in *Colección Homo Dei*, n. 1 (Salamanca: San Esteban 1959); cf. E. SCHILLEBEECKX, *Sacerdócio e Celibato*, in *Circulo do Humanismo Cristão – O Mistério da Igreja. Temas Conciliares I* (Lisboa: Morais 1965) 115-133.

¹⁰² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *O problema hermenêutico da crise da linguagem de Fé*, in *Concilium*, n. 85 (1973) 554-568.

¹⁰³ E. SCHILLEBEECKX, *Dios, futuro del hombre* (Salamanca: Sígueme 1971) 182-183.

Para alguns, este é sem dúvidas o período mais significativo e criativo do nosso autor, em que desenvolve a sua cristologia em três volumes: *Jesus. A história de um vivente* (1974)¹⁰⁴, *Cristo e os cristãos. Graça e libertação* (1977)¹⁰⁵, *Os homens relato de Deus* (1989)¹⁰⁶. Durante esta fase publicou ainda alguns estudos sobre os ministérios na Igreja.

Este nosso trabalho limitar-se-á à primeira fase, em que E. Schillebeeckx desenvolve os seus estudos sobre a teologia sacramental.

2.1.2. Cristo: corpo visível no seio da humanidade

E. Schillebeeckx desenvolve a teologia sacramental tomando como referência a categoria do encontro pessoal, categoria que teria sido esquecida na doutrina sobre a graça e os sacramentos, por causa de uma compreensão quase automática e passiva da graça sacramental: «agora, porém, bem melhor do que no correr dos últimos séculos, vemos que os sacramentos não são “coisas”, e sim a maneira humana própria de encontrar Cristo vivo»¹⁰⁷.

Este encontro só é possível numa atitude, por um lado, de abertura confiante ao outro, e, por outro, de um dom de si recetivo ao outro. A história da revelação e de fé testemunha que Deus só pode ser encontrado no seu mistério de vida pessoal, porque se deixa encontrar como pessoa:

«...a situação do homem no espaço e no tempo constitui para Deus o meio de lhe testemunhar o seu amor, e, para o homem, o meio de responder a este amor...a revelação, como acontecimento dialógico entre Deus e o homem, necessariamente se realiza na história. O amor de Deus não pode ser desligado da situação do engajamento histórico dos homens»¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. La Historia de un Viviente* (Madrid: Cristiandad 1981).

¹⁰⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos: Gracia y liberación* (Madrid: Cristiandad 1982).

¹⁰⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Los Hombres Relato de Dios* (Salamanca: Sígueme 1995).

¹⁰⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 9; cf. E. SCHILLEBEECKX, *Revelação e Teologia*, 375.

¹⁰⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Revelação e Teologia*, 16. «A palavra de Deus só nos fala no interior do horizonte de nossas possibilidades culturais e materiais, a partir do nosso horizonte histórico de vida» (E. SCHILLEBEECKX, *Identidade cristã e integridade humana*, in *Concilium*, n. 175 (1982) 41).

Tratando-se de um encontro pessoal, humano, a dimensão corporal torna-se fundamental no sentido de que é por aí que decorre toda a relação humana, e o encontro com Deus assume também aspetos desta experiência em Cristo que continua na Igreja. Por isso a dimensão corporal adquire uma importância essencial para a compreensão sacramental.

Segundo E. Schillebeeckx, toda a relação humana passa pela mediação corporal, condição pela qual o homem está aberto para o exterior, que revela, mas vela ao mesmo tempo o seu segredo¹⁰⁹. Esta dimensão da corporeidade é categoria fundamental para o encontro com Cristo. Desta forma, a revelação e a fé religiosa possuem um aspeto corporal. Sendo Cristo o ponto culminante da revelação, para O entendermos temos necessariamente de considerar o aspeto da sua visibilidade¹¹⁰.

Esta experiência de visibilidade e de corporeidade foi fundamental em São Tomás ao perceber a importância do primado da categoria de *signo*, própria dos sacramentos como realidades sensíveis que levam ao conhecimento da realidade invisível e inteligível¹¹¹. Este também foi o ponto de partida para a abordagem eclesiológica da *Mystici Corporis Christi* para expor a importância da corporeidade e da visibilidade da Igreja¹¹². Segundo Schillebeeckx, a essência da religião consiste numa relação pessoal do homem com Deus, de pessoa a pessoa, um encontro ou uma comunhão pessoal com Deus:

«A religião cristã não é somente uma doutrina. É, em primeiro lugar, um acontecimento: a manifestação de uma ação divina na história humana e através de uma história humana. A revelação é um acontecimento existencial. Nele uma realidade divina se torna sensível em realidades humanas; é uma história de salvação. Deus age na história. Ele vem a nosso encontro sendo salvação. A religião é o “reino de Deus” que vem»¹¹³.

¹⁰⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 6.

¹¹⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 7.

¹¹¹ Cf. M. ORDEIG, J., *Significación y causalidad sacramental según Santo Tomás de Aquino*, 83; *STh.* III, q. 60, a. 2, resp.

¹¹² PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943) 199-200.

¹¹³ E. SCHILLEBEECKX, *Maria, mãe da redenção* (Petrópolis: Vozes 1968) 11.

Este processo é possível devido a uma iniciativa gratuita do Deus vivo que se revela e que, da parte do homem, supõe a possibilidade de O acolher na fé. Este encontro realiza-se na história. Deus participa no teatro da história ao lado do homem, e por isso podemos falar da graça sacramental. Sacramental porque a realidade sobrenatural fez-se historicamente presente na vida do homem:

«Na e pela humanidade de Cristo, assumida na pessoa do Logos, Deus entra em relação pessoal connosco. Um homem como nós, que vem pessoalmente ao nosso encontro, é pessoalmente Deus. A intimidade humana de Jesus com os homens é, para nós, um convite a um encontro pessoal. Cristo é a manifestação visível e histórica da vontade de graça de Deus, e mesmo a tal ponto, que o dom da graça está essencialmente ligado à visibilidade de um facto histórico fundamental: o homem-Jesus»¹¹⁴.

Desta forma, no seguimento de Santo Agostinho, E. Schillebeeckx fala do sacramento no paganismo. No paganismo o sacramento encontra-se de maneira vaga, porque no mundo criado se revela um elemento do diálogo interior com Deus. Sendo Deus criador do céu e da terra, no encontro com o mundo já se dá a possibilidade de nele ver um sinal, uma expressão da linguagem de Deus, mesmo que a possibilidade de reconhecer esta presença seja dada pela Igreja, que oferece a voz a quem a não tem. É neste sentido que E. Schillebeeckx afirma: «não há religiosidade sem eclesialidade. A graça não nos chega nunca de modo puramente interior, mas sempre sob forma visível»¹¹⁵.

Por seu lado, em Israel esta «sacramentalidade» é mais evidente, porque em Israel já temos a revelação, mesmo se em figuras e sinais, do mistério de Deus que em Cristo se revela na plenitude dos tempos.

Esta é, segundo Schillebeeckx, a primeira fase da grande Igreja, presença de graça visível, sinal comunicativo e causa da graça. Nela o tempo de Cristo existia como em

¹¹⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Revelação e Teologia*, 337.

¹¹⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 16.

prelúdio. Por isso trata-se de uma presença imperfeita do mistério de Cristo¹¹⁶. A relação entre Deus e Israel joga-se num ciclo de fidelidade, infidelidade e misericórdia, esquema que será superado quando no homem Jesus se realiza toda a vocação de fidelidade da humanidade e a fidelidade à aliança se realiza bilateralmente de forma visível.

Só a partir da compreensão do carácter imprescindível da visibilidade é que poderemos compreender o carácter determinante da corporeidade de Cristo para um encontro sacramental. Por isso, Cristo se vai fazer carne (*sarx*), para se tornar «signo sacramental», isto é, «algo corpóreo [...] que permanece no âmbito material». Esta dimensão sacramental, assente na corporeidade, vai encontrar o seu prolongamento na Igreja, corpo místico de Cristo, como bem nos explicita a encíclica *Mystici Corporis Christi*.

2.1.3. Cristo, sacramento primordial

Na sequência do carácter da visibilidade e corporeidade, que temos vindo a expor como fundamental para o encontro sacramental, resulta oportuno introduzir a questão da natureza humana-divina de Cristo para o entendimento do encontro com Cristo como sacramento do encontro com Deus. O Concílio de Calcedónia (451), que serve de referência para o nosso autor, foi fulcral na definição dogmática desta natureza cristológica:

«Seguindo, pois, os santos padres, ensinamos unanimemente que é preciso confessar que há um só e mesmo filho e Senhor nosso, Jesus Cristo: perfeito na divindade e perfeito na humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem [...] sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação [...]»¹¹⁷.

Porque Cristo é em sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, os seus atos humanos são atos de Deus como manifestação humana. Por isso, podemos dizer que todo o encontro entre Jesus e os seus contemporâneos foi proposição da graça sob forma humana,

¹¹⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 18.

¹¹⁷ E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe e costumbres* (Barcelona: Herder 1963) 148.

encarnação humana do amor redentor de Deus, vinda do amor de Deus em visibilidade terrena:

«Por sua humanidade concreta, Cristo é, no meio de nós, a revelação de Deus. Ele é o Verbo de Deus sob forma humana: Filho de Deus dirigindo-se pessoalmente ao homem por uma palavra humana. Um homem semelhante a nós trata connosco de pessoa a pessoa, mas este homem é pessoalmente Deus, é o Filho de Deus. Todo o ato humano de Cristo é, portanto, ainda mais do que a história de salvação do Antigo Testamento, uma palavra que Deus dirige ao homem»¹¹⁸.

Sendo esses atos, atos divinos em manifestação humana, possuem força divina de salvação, são atos salutares «causa da graça», principalmente aqueles que por sua própria natureza pertencem exclusivamente a Deus: os milagres e a redenção¹¹⁹. Sendo possuidores de uma força divina de manifestação terrestre, visível, esses atos salutares de Jesus são sacramentais, porque «sacramento» significa dom divino de salvação exteriormente apreensível, ou seja, dom de salvação em visibilidade histórica.

Tudo isto se processa mediante a encarnação divina: o Filho de Deus tornou-se verdadeiramente homem, passou a habitar de maneira visível no nosso mundo por uma corporeidade própria, onde os aspetos corporais assumidos são próprios de toda a relação e encontro humano. É a partir destes pressupostos que podemos falar de sacramentalidade, que Jesus, manifestação terrestre e pessoal da graça de redenção divina, é o sacramento primordial, o maior dom de salvação concedido aos homens¹²⁰. Assim, todo o encontro com Jesus torna-se sacramento do encontro com Deus, porque os atos salutares de Jesus, como força de salvação do próprio Deus em forma humana, são sinal e causa de graça, causam o que significam, ou seja, são sacramentos¹²¹.

¹¹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Revelação e Teologia*, 41.

¹¹⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 18; E. SCHILLEBEECKX, *O «Deus de Jesus» e o «Jesus de Deus»*, in *Concilium*, n. 93 (1974) 381-396.

¹²⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 20.

¹²¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 22. Schillebeeckx remete aqui para *STh.* III, q. 60, a. 2. Trata-se de uma reflexão já desenvolvida na primeira parte do nosso estudo sobre a importância da categoria do signo para os sacramentos. Segundo S. Tomás, «diz-se propriamente sacramento o

Ora, se o sacramento é um dom oferecido aos homens, o maior de todos esses dons é o próprio Cristo. Toda a existência de Cristo é dom. O maior dom de todos é a possibilidade de encontro pela encarnação e redenção. Ao fazer-se carne (*sarx*), Cristo possibilita ao homem o encontro com Deus. Toda a sua ação é redenção, pois é por Ele que o homem recebe a salvação. Por isso, todos os seus atos se tornam «dons da graça». Toda a sua vida é dom, dom de si, dom de Deus, dom da Trindade: a entrega do filho, resposta do Pai com a ressurreição, glorificação e instituição do senhorio de Cristo – *κύριος* – e o dom do Espírito Santo.

2.1.3.1. Jesus Cristo, Homem-Deus

Em virtude da pessoa de Jesus e da sua natureza humana-divina, E. Schillebeeckx chega à ideia de que os atos da vida de Jesus comportam dois movimentos: um movimento de cima para baixo, como manifestação do amor divino pelos homens; outro movimento de baixo para cima, como manifestação do amor humano para com Deus: «a questão da universalidade única de Jesus compreende dois polos intimamente relacionados: a revelação do verdadeiro rosto de Deus e o descobrimento do verdadeiro ser do homem [...]»¹²². Assim em Jesus, «a fidelidade de Deus ao homem e a resposta do homem a Deus adquirem historicamente sua configuração definitiva»¹²³.

Na linha descendente, a encarnação assume o sentido da divinização do homem pela redenção, a libertação do pecado até a comunhão pessoal de graça e de amor com Deus. Este

sinal de uma realidade sagrada que diz respeito aos homens, de forma que, em sentido próprio, o sacramento de que falamos aqui, é o sinal de uma realidade sagrada enquanto santifica os homens» (*STh*. III, q. 60, a. 2). Estas duas definições, aparentemente distintas, acabam por apresentar alguns denominadores comuns bastante evidentes. Um primeiro tem a ver exatamente com a categoria que temos vindo a trabalhar, a visibilidade: «uma forma exteriormente apreensível»; «visibilidade histórica» [E. Schillebeeckx]; «Signum - o sinal de uma realidade» [São Tomás]. Um segundo elemento essencial é a sacralidade/salvação: «dom divino de salvação» [E. Schillebeeckx]; «realidade sagrada que diz respeito aos homens»; «realidade sagrada enquanto santifica os homens» [São Tomás]. Portanto, os sacramentos são dons sagrados/divinos de salvação, são, segundo as palavras de São Tomás, «sinais dados aos homens» – «signa dantur hominibus».

¹²² E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. La Historia de un Viviente*, 569.

¹²³ E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesus. Claves de una cristología* (Madrid: Cristiandad 1983) 151.

amor humano de Cristo revela a misericórdia redentora de Deus ao homem, que lhe vem pelo coração humano de Jesus¹²⁴.

Por outro lado, na linha ascendente, dá-se um movimento de baixo para cima, do coração humano de Jesus como Filho para o Pai. Dai que podemos afirmar que Jesus não é apenas revelação da salvação de Deus, é também adorador supremo do Pai. N'Ele Deus não só revelou aos homens o seu amor, mas também mostrou o modelo de um homem que se entrega totalmente a Ele¹²⁵.

Sendo a humanidade de Jesus representativa de todos nós, este movimento de baixo é de toda a humanidade, é realização prototípica da resposta humana ao amor divino. É neste quadro que o homem Jesus é pessoalmente fonte e norma de todo o encontro com Deus:

«Por certo, Ele nos mostrou Deus, mas mostrou sobretudo o que é um homem totalmente consagrado a Deus, ao Pai invisível. Revelou-nos a forma concreta da religiosidade, a fisionomia de um homem verdadeiramente religioso [...] No Homem-Jesus nós vemos como é possível um diálogo entre Deus e o homem, e como esta prece confere à vida o seu significado mais profundo. Por isto mesmo, nós podemos descobrir o dedo de Deus em todos os acontecimentos da vida, e nesta há lugar até para o milagre»¹²⁶.

Segundo E. Schillebeeckx, a encarnação é uma realidade que se vai desenvolvendo até à sua realização total, ultrapassando o momento da concepção. Trata-se de uma realidade constante na vida de Jesus que atingiu o seu auge na morte, ressurreição, glorificação, envio do Espírito Santo. Daí tratar-se de um mistério de culto santificante em duas dimensões, mistério de culto «na linha ascendente» e mistério de santificação «na linha descendente»¹²⁷. Ao tornar-se homem o Filho de Deus é já fundamentalmente Cristo, mas a sua constituição como Cristo pelo Pai dá-se essencialmente na sua ressurreição, o sentido mais profundo da

¹²⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 22-23.

¹²⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 23; E. SCHILLEBEECKX, *Síntesis teológica del sacerdocio*, 12.

¹²⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Deus e o Homem*, 19.

¹²⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 24.

encarnação está na obediência de Cristo e sua submissão ao Pai até à morte. Só deste modo é que a sua filiação divina é realizada no plano encarnacional¹²⁸.

É neste sentido que o nosso autor fala de uma intimidade de vida entre o Pai e o Filho, uma igualdade e unidade divina, e, por outro lado, uma dependência do Filho em relação ao Pai no plano da encarnação, pelo que a vida humana de Cristo é o culto supremo ao Pai numa relação obediencial de amor¹²⁹. Esta natureza humana de Cristo entregue ao Pai restitui à nossa humanidade a graça de poder voltar de novo para o Pai, a partir da nossa condição de pecado afastado de Deus, como filhos elevando o nosso culto a Deus. Por isso, segundo E. Schillebeeckx, sendo esse ato de entrega de Cristo representante de todo o povo de Deus e em seu favor, esse culto é litúrgico, um ato comunitário, porque essa entrega em forma de despojamento é própria da vida religiosa e, ainda, é só no plano humano que se dá este sacrifício, despojamento ou imolação, porque o Filho adotou a *carne*, fazendo-se sinal do culto supremo de Deus¹³⁰.

Como resposta do Pai a esta atitude obediencial e sacrificial que constitui a vida religiosa terrestre do Filho, que termina na cruz por toda a humanidade, dá-se a sua ressurreição, o que o nosso autor entende como redenção objetiva:

«Redenção objetiva, portanto, quer dizer a realização da redenção da humanidade em sua cabeça. Não só por Cristo (redenção ativa, isto é, redenção como atividade que nos salva), mas n'Ele, como representante de toda a humanidade decaída, é que a humanidade já está salva. A redenção objetiva não é, por isso, uma realidade que acontece num dado momento entre Cristo e nós e que, conseqüentemente, deve ser complementada por um outro [...] a redenção da humanidade é um facto realizado em Jesus, enquanto Ele é nossa cabeça. A redenção subjetiva [...] significa que o que se realizou no Cristo se realiza também realmente em nossa vida [...] é um dom do Homem-Deus, e um ato de Cristo salvador em nós e a nós [...] é também uma adesão humana, pessoal e livre à redenção objetiva de Deus.

¹²⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 34.

¹²⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 34.

¹³⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 36.

Dom objetivo e apropriação subjetiva são portanto os dois aspetos da “redenção subjetiva”»¹³¹.

Porque na ressurreição de Cristo todos nós fomos resgatados, dá-se uma nova criação na *sarx* de Cristo, uma humanidade glorificada¹³².

Como Deus, Filho do Pai, Cristo é também, em íntima união com o Pai, o emissor do Espírito Santo. Esse dom só torna possível pela realização plena de sua filiação na sua humanidade depois correspondido pelo Pai com a ressurreição. Não podia realizar este dom no plano da encarnação como homem¹³³. Por isso, só é possível a compreensão de Pentecostes a partir da Páscoa, porque se trata de um acontecimento essencialmente Pascal. Daí uma certa preferência do nosso autor pelo tema pentecostal em São João (Jo 20, 19-29), dado que o primeiro ato do ressuscitado e glorificado é a emissão do Espírito sobre os apóstolos. Mas menciona também o tema pentecostal lucano (At 2, 1-13) e paulino (1Cor 12, 3-13), e reconhece o triunfo no plano litúrgico do motivo lucano por razões claras: a constituição em poder da Igreja-mãe de Jerusalém como princípio da Igreja como comunidade de salvação de Cristo ressuscitado, edificado no tempo e no espaço pelo seu colégio apostólico e pelo Espírito Santo¹³⁴.

Desta forma, sucintamente podemos dizer que estamos perante a graça da nossa santificação, o mistério de culto santificante. Assim, todo o encontro com Cristo, tanto no seu culto terrestre ao Pai como glorificado pelo Pai, é puro dom da graça redentora. No dizer de E. Schillebeeckx, o que foi realizado no nosso protótipo, homem Jesus, pela sua humilhação até à sua elevação, há de realizar-se em nós de forma antitípica¹³⁵.

Posto isto, resulta fundamental uma análise atenta para esta realidade de salvação dado que nela encontramos o fundamento do sentido da sacramentalidade eclesial em relação à

¹³¹ E. SCHILLEBEECKX, *Maria, mãe da redenção*, 32; cf. E. SCHILLEBEECKX, *Igreja e Humanidade*, in *Concilium*, n. 1 (1965) 54.

¹³² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 38.

¹³³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 39.

¹³⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 40-41.

¹³⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 45.

ressurreição, glorificação do Senhor e ao envio do Espírito Santo¹³⁶, sendo que «Cristo amou e se entregou pela sua Igreja a fim de santificá-la [...] e preparar para si uma Igreja gloriosa [...] santa e irrepreensível» (Ef 5, 25-27).

Referindo-se ao mistério redentor de Cristo, à encarnação, à humilhação e à sua elevação junto do Pai, o autor aponta quatro elementos de reflexão: primeiro, a iniciativa trinitária do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo, através da economia temporal de salvação do Filho encarnado; segundo, a resposta humana de Cristo à iniciativa do Pai pela obediência até à morte na cruz; terceiro, a resposta divina à humilhação obediente da vida de Jesus pela glorificação, tornou-o Senhor, o *Kyrios*; quarto, a missão do Espírito Santo sobre a humanidade pelo *Kyrios* glorificado pelo Pai¹³⁷.

Assim temos o mistério redentor de Cristo, a Páscoa, a Ascensão e o Pentecostes. Na Páscoa contemplamos o mistério da submissão e de fidelidade de Jesus ao Pai até à morte de cruz e a resposta do Pai a este dom de amor na anulação do pecado. Na Ascensão, em primeiro lugar contemplamos a investidura de Cristo ressuscitado como Senhor e Rei do universo, depois a glorificação de Cristo como Messias e, por último, o prelúdio ao dom do Espírito. No Pentecostes contemplamos a realização eternamente durável do mistério realizado em Cristo que agora se realiza em nós, pelo Espírito Santo¹³⁸.

2.1.4. Prolongamento terrestre do sacramento primordial

Tendo em conta o estado da questão delineado até aqui, sendo Cristo a realidade de salvação, o único sacramento primordial de salvação, o autor coloca-nos diante da questão da necessidade do nosso encontro com Cristo perante o seu desaparecimento do nosso horizonte visível através da sua ressurreição e glorificação, estando assim ausente a sua corporeidade

¹³⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 25.

¹³⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 26.

¹³⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 30.

como meio de comunicação, dado que o encontro com Deus permanece sempre ligado ao encontro pessoal com Jesus.

Cristo ressuscitado e glorificado torna visível e palpável a sua presença entre nós, não diretamente pela sua corporeidade, mas prolongando a sua corporeidade celeste sobre a terra em forma de manifestações visíveis que exercem na terra a ação do seu corpo celeste, através dos sacramentos, mais concretamente através da Igreja¹³⁹. Sem este prolongamento sacramental, que é próprio da pedagogia divina de salvação, perder-se-ia o aspeto humano da encarnação de Deus, visível na Igreja sacramental, sinal visível de Cristo vivo sobre a terra.

Então, deste modo, podemos contemplar os sacramentos como visibilidade do ato celeste de salvação através do qual se dá a nossa redenção. Neles encontramos realmente Cristo vivo:

«Em forma de manifestações terrestres visíveis para nós, Cristo celeste sacramentaliza quer a sua intercessão durável, quer sua comunicação de graça efetiva. Os sacramentos são pois, a tradução visível, terrestre, do mistério do culto santificante de Cristo. “O que era visível em Cristo passou para os sacramentos da Igreja”»¹⁴⁰.

A Ascensão do sacramento primordial traz-nos uma dinâmica a que o nosso autor chama economia dos «sacramentos separados», uma nova ponte sobre o afastamento entre Cristo celeste e a humanidade, possibilitando assim o encontro humano de forma especial entre Cristo e o homem:

«...a palavra da Igreja é, com efeito, a palavra pessoal de Cristo “in forma Ecclesiae” (na sua expressão eclesial). Salta aos olhos a analogia com os sacramentos da Igreja. A expressão total do amor de Cristo é o seu Corpo glorioso, no qual nossa própria ressurreição é uma realidade viva. Mas, depois da Ascensão, nós já não podemos nem ver nem escutar este sinal de amor em si mesmo, e por isto Cristo escolhe no próprio contexto da nossa

¹³⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 47; E. SCHILLEBEECKX, *Síntesis teológica del sacerdocio*, 12.

¹⁴⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 50. No dizer do autor o termo «sacramentalização» diz a «ação pessoal de Cristo que dá, por sua Igreja, uma forma terrestre visível a seu ato de salvação ou dom de graça invisível e se torna, assim, presente a nós nesse ato» (E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 50).

vida humana um meio que o torne perceptível: a sua vontade salvadora, chega à sua expressão perfeita no seu Corpo celeste, encarna-se nos ritos sacramentais e na palavra da Igreja. A vontade salvífica e a palavra pessoal de Cristo ao homem formam uma unidade com a ação sacramental e a pregação da Igreja»¹⁴¹.

Assim, os sacramentos da Igreja são encontros no tempo e no espaço histórico de hoje com Jesus de forma visível.

2.1.4.1. Igreja sacramento de Cristo

Segundo E. Schillebeeckx, no plano da visibilidade histórica, a Igreja terrestre é a realidade de salvação, comunidade de graça na sua constituição hierárquica e comunidade dos fiéis em união íntima, sinalizando social «*societas-signum*» e exteriormente a união da graça interior com Deus em Cristo: «homem-Jesus é o ponto de referência de toda revelação e de toda presença de Deus, e, ao mesmo tempo, de toda religiosidade... A Igreja é hoje, entre nós, o sacramento desta realidade»¹⁴². Assim a Igreja não é só meio de salvação, mas também a própria salvação de Cristo, ou seja, forma corporal, manifestação dessa salvação: «a Igreja é sinal eficaz universal da salvação de todos. É a epifania, isto é, a forma acabada, perceptível e tangível na história, da decisão salvífica de Deus, a forma que faz presente entre nós a fonte da salvação: Cristo»¹⁴³.

Sendo Cristo ao mesmo tempo cabeça e membros, e a Igreja *Pleroma* de Cristo, esta dupla função de Cristo torna-se presente visivelmente na comunidade eclesial nas suas funções sacramentais eclesiais: a função apostólica ou hierárquica com base no carácter sacerdotal; e na comunidade fiel do Povo de Deus com base na sua condição de batizados e

¹⁴¹ E. SCHILLEBEECKX, *Revelação e Teologia*, 41.

¹⁴² E. SCHILLEBEECKX, *Deus e o Homem*, 39; cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, 172.

¹⁴³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La Misión de la Iglesia* (Salamanca: Sígueme 1971) 63.

confirmados. No seu conjunto ela é comunidade e instituição de salvação, pela sua atividade de salvação sacramental, traz em si a realidade que ela torna visível¹⁴⁴.

Tendo em conta que a Igreja é expressão de sua própria comunhão de graça de vida com Cristo, ela é também filha do Pai, culto supremo ao Pai e emissora do Espírito que recebeu no Pentecostes. Assim contemplamos na Igreja, ao jeito do que tínhamos exposto antes em relação a Cristo, um duplo movimento: de cima para baixo na sua atividade de graça redentora como sinal do amor de Deus pelo Espírito; e de baixo para cima no seu serviço de amor e forma de culto ao Pai. Em suma, ela é comunidade de santificação e comunidade de culto.

Esta visibilização da graça redentora realiza-se mais concretamente em dois modos: ministerialmente, pela atividade sacerdotal na administração dos sacramentos, no ministério da palavra, no governo pastoral, pela função dos próprios fiéis ligados ao carácter do batismo e confirmação; e carismaticamente, pela atividade da hierarquia e dos fiéis como expressão da comunhão interna da graça com Deus¹⁴⁵. Estes dois elementos, hierarquia e povo fiel, são próprios da eclesialidade, estão unidos e em íntima comunhão. Uma rutura entre eles produziria na Igreja uma situação anormal, a Igreja não seria inteiramente Igreja:

«...a comunidade eclesial terrena está interiormente, isto é, em si mesma, unida na fé, esperança e caridade; essa unidade é imanente a Igreja, dada previamente na pessoa de Cristo. Por outra parte, esta unidade não é só interior; a Igreja é também uma comunidade de fé e de caridade exterior e visível, de graça na unidade da fé, esperança e caridade. Mas Cristo, só Cristo, é a origem, a autoridade e o valor comunitário desta comunidade visível de graça e dessa unidade imanente»¹⁴⁶.

Podemos agora dizer o que é uma ação sacramental da Igreja. No dizer do nosso autor, trata-se de um ato visível pela Igreja como instituição de salvação, realizado em virtude do carácter sacerdotal e do carácter batismal ou da confirmação. Compreendemos assim os sete

¹⁴⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 54.

¹⁴⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 56.

¹⁴⁶ E. SCHILLEBEECKX, *La Misión de la Iglesia*, 178.

sacramentos na Igreja, como atos do próprio Cristo em forma de manifestação funcional e institucional¹⁴⁷. Neste sentido os sete sacramentos são atos visíveis e oficiais da Igreja, no ministro e no sujeito que recebe¹⁴⁸.

2.1.4.2. Os sacramentos, mistérios da vida de Cristo

A encarnação é a manifestação do eterno nos limites do tempo, a eternidade em forma de aparição temporal. Ora, sendo o tempo irreversível, os acontecimentos históricos do passado não se tornam presentes atualmente, dado que o que aconteceu no passado não volta mais. Jesus e os seus atos de salvação fazem parte desta limitação¹⁴⁹. Por outro lado, porque Jesus Cristo é homem-Deus, em virtude da união hipostática, o sacrifício da cruz e os mistérios da vida de Jesus transcendem o tempo, não podem ser absolutamente absorvidos no passado histórico¹⁵⁰.

O prolongamento terrestre desse mistério só é possível pela mediação corporal que é a Igreja, e os sacramentos são atos próprios desta realidade-sinal eclesial, atos salutares pessoais de Cristo¹⁵¹. Tomando o ensinamento de São Tomás segundo qual, por um lado, a virtude dos sacramentos vem da paixão de Cristo e, por outro, é Cristo celeste que age nos sacramentos¹⁵², podemos dizer que os sacramentos devem ser vistos mais como um laço entre Cristo agora vivo no céu e o nosso mundo do que um laço entre o sacrifício historicamente passado e o nosso século, ou seja, que nos sacramentos se realiza o encontro imediato entre o *Kyrios* vivo e nós. Assim ganha sentido aquela fórmula histórica de São Tomás da tríplice ordenação dos sacramentos¹⁵³ segundo a qual são: *Signum rememorativum*, anamnese do sacrifício passado, a paixão de Cristo; *Signum demonstrativum*, afirmação visível que

¹⁴⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 57.

¹⁴⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 57-58.

¹⁴⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 60.

¹⁵⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 61.

¹⁵¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 64.

¹⁵² Cf. *STh.* III, q. 62, a. 5, s.c.

¹⁵³ Cf. *STh.* III, q. 60, a. 3, resp.

comunica o dom atual da graça; *Signum prognosticum*, penhor da salvação escatológica e precursor da parusia¹⁵⁴.

Também os sacramentos, além da visibilidade do ato salvador de Cristo, são igualmente ato de culto e de santidade interior da comunidade eclesial, visibilidade do amor que Cristo concede aos homens, «graça-*in forma indicativa*», e visibilidade do amor de Cristo para com Deus, «culto-*in forma deprecativa*»¹⁵⁵. Nesta fase, podemos precisar a definição dos sacramentos: «São um ato de culto da Igreja, no qual esta, em comunhão de graça com seu chefe celeste, Cristo, implora do Pai a graça para aquele que recebe o sacramento e, ao mesmo tempo, uma iniciativa santificadora da Igreja como comunidade de santificação em união de santidade com Cristo»¹⁵⁶.

Neste sentido, os sacramentos só recebem o seu pleno significado sendo atividade simbólica de Cristo na sua Igreja e por ela. Daqui se segue que todo o sacramento é uma oração cultual da Igreja inteira. A sua administração nunca é uma questão individual, mas trata-se sempre de uma profissão pública de fé e de santificação: é a Igreja que ora com Cristo para a santificação daquele que os recebe. Esta oração encontra o seu ponto culminante na oração do Filho de Deus que é sempre atendida¹⁵⁷.

Só neste sentido podemos falar da eficácia de graça nos sacramentos, porque é Cristo que cria laços entre o seu mistério de culto e o dom da graça pela missão do Espírito Santo. Esse laço, no plano da visibilidade sacramental é encarnado eclesialmente, ou seja, os sacramentos conferem a graça *ex opere operato*¹⁵⁸.

No seu verdadeiro sentido a expressão *ex opere operato* traduz a liberdade e independência de Cristo. A eficácia dos sacramentos depende de Cristo, que é o seu autor e ministro¹⁵⁹.

¹⁵⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 66.

¹⁵⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 67.

¹⁵⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 70.

¹⁵⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 72.

¹⁵⁸ Cf. DENZINGER, 851.

¹⁵⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 73.

Segundo o Concílio de Trento¹⁶⁰, o sacramento é um sinal que comunica eficazmente a graça ao sujeito que não lhe põe obstáculo, sendo que o obstáculo diz respeito à incredulidade ou ao pecado¹⁶¹. O gesto de amor humano do Filho de Deus desperta no homem a resposta de amor e de abandono de fé. Em cada sacramento este gesto manifesta-se de forma diferente, segundo o sentido de cada um¹⁶². Se não houver condições ou se o sujeito opuser obstáculo, o sacramento não produz fruto. No caso dos sacramentos que imprimem carácter (batismo, crisma e ordem), se forem validamente celebrados, mas sem fruto, em virtude do obstáculo a partir do sujeito que os recebe, se não estiver em estado de graça ou de comunhão na Igreja, quando o obstáculo for retirado o sacramento revive no sujeito que nessa altura já não lhe põe obstáculo, ou seja, já não põe obstáculo aos seus efeitos¹⁶³.

2.1.4.3. Eclesialidade dos sacramentos

Os sacramentos são gestos de Cristo realizados hoje pela mediação da Igreja. Segundo E. Schillebeeckx, e reportando-se à grande tradição eclesial neste sentido, para que sejam válidos exigem três condições fundamentais: que a sua origem remonte a Cristo, ou seja, a origem cristológica dos sacramentos, tema que foi clarificado pelo concílio de Trento quando proclama, como verdade dogmática, que todos os sete foram instituídos por Cristo¹⁶⁴, não tendo a Igreja poder para modificar a sua «substância»¹⁶⁵; que na sua estrutura sejam formados por coisas como matéria e palavras como forma, expressão escolástica que traduz a convicção da Igreja de que as «coisas» são realidades e gestos concretos, e a forma designa a palavra de Cristo que no discernimento da Igreja está na sua origem; e, em terceiro lugar, a intenção do ministro de fazer o que faz a Igreja¹⁶⁶.

¹⁶⁰ Cf. DENZINGER, 849.

¹⁶¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 78.

¹⁶² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 84.

¹⁶³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 86.

¹⁶⁴ Cf. DENZINGER, 844.

¹⁶⁵ Cf. DENZINGER, 931.

¹⁶⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 89.

Quanto à questão prática de saber o que Cristo verdadeiramente instituiu, E. Schillebeeckx defende que a instituição dos sete sacramentos deve estar implicada na fundação da Igreja como sacramento primordial, sendo o grande sinal salvífico da graça de Cristo, o Corpo do Senhor sobre a terra. Quanto à instituição separada dos sete sacramentos, na Escritura encontramos dados mais claros para uns (eucaristia, batismo, confirmação, penitência, sacerdócio) do que para outros (como o matrimónio¹⁶⁷ e unção dos doentes) em relação à vontade expressa de Cristo¹⁶⁸. Mesmo assim, a instituição da Igreja como sinal de salvação sacramental continua a ser o núcleo mais essencial.

Os sacramentos foram instituídos depois da morte e ressurreição, não sendo antes necessários, porque os apóstolos estavam em contacto com o sacramento primordial¹⁶⁹. Apesar de a expressão litúrgica dos sacramentos ter variado ao longo da história, E. Schillebeeckx defende que, nos seus elementos essenciais, os sacramentos mantiveram-se constantes ao longo de toda a história e por isso o que celebramos hoje nos sacramentos corresponde às palavras e às intenções do próprio Cristo e isto é para a Igreja e a teologia inalterável¹⁷⁰.

2.1.5. Conclusão sobre o estudo de E. Schillebeeckx

E. Schillebeeckx parte de um ponto que, como afirmámos anteriormente, é central para a teologia sacramental para chegar à ideia dos sacramentos como gestos de Cristo no qual o homem se encontra com Deus. Este centro é o mistério da encarnação, sacramento do encontro com Deus. Em São Tomás já tínhamos encontrado esta ideia ao colocar o mistério dos sacramentos sob o mistério da encarnação e paixão de Cristo.

Esta categoria da corporeidade/visibilidade presente no sinal não dispensa a dimensão da interioridade. Dizer Cristo sacramento do encontro com Deus e contemplar os sacramentos

¹⁶⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *O Matrimónio. Realidade terrestre e mistério de salvação*, 110-133.

¹⁶⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 114.

¹⁶⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 116.

¹⁷⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 122.

como atos salvíficos de Cristo, eleva uma relação de origem e eficácia dos sacramentos em Cristo através da Igreja. Então o encontro, para além do aspeto visível, ganha uma força interior dado que está pleno da graça divina, espiritual que santifica o homem.

Este é sem dúvidas o grande contributo que E. Schillebeeckx traz para a teologia sacramental, o encontro pessoal de cada homem com Cristo, um dado que estava esquecido na doutrina da graça e dos sacramentos. Então o nosso tempo há de compreender melhor os sacramentos não como coisas ou meros ritos exteriores, mas como uma maneira humana de encontrar o próprio Cristo vivo.

Esta teologia sobre os sacramentos traz consigo uma implicação eclesiológica pelo que é a Igreja em Cristo ministra dos sacramentos. Deste modo, podemos falar então do prolongamento terrestre do sacramento primordial que encontra a sua concretização mais profunda na Igreja. A Igreja é, assim, o sinal visível de Cristo vivo sobre a terra, ela é o sacramento do encontro com Cristo, é a própria salvação de Cristo. No ponto seguinte O. Semmelroth nos ajudará a compreender esta realidade.

2.2. Os Sacramentos no horizonte da Eclesiologia em O. Semmelroth

Estamos perante um grande teólogo, talvez pouco conhecido do grande público, notório pelo grande contributo que deu para o desenvolvimento da eclesiologia antes do Concílio Vaticano II e pelo verdadeiro magistério que exerceu no Concílio ao lado de E. Schillebeeckx e outros teólogos de grande reputação como J. Ratzinger, K. Rahner, M.-D. Chenu, Y. Congar.

Otto Semmelroth (1912-1979), teólogo Jesuíta alemão, nasceu em Bitburg. Foi professor de dogmática na Faculdade Jesuíta em Frankfurt. Convidado para participar no Concílio Vaticano II como assessor pessoal do bispo Hermann Volk, participou ativamente na elaboração da constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*. Dos seus escritos

consta o diário conciliar onde relata as notícias mais relevantes do Concílio nos quatro períodos de sessões entre 1962-1965¹⁷¹.

Em 1953, O. Semmelroth publicou o seu trabalho sobre a Igreja vista como sacramento original¹⁷². Segundo Santiago Madrigal, trata-se de uma obra pioneira para a redescoberta de uma visão sacramental da Igreja e que pode ser considerada na história da eclesiologia como um ponto de contacto e de passagem entre a encíclica *Mystici Corporis Christi* de Pio XII e a constituição dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Igreja, *Lumen Gentium*¹⁷³. Segundo A. Anton, trata-se, nesta obra, de uma completa elaboração teológica sobre a sacramentalidade da Igreja que deu um contributo decisivo para a eclesiologia anterior e posterior ao Concílio Vaticano II¹⁷⁴.

A inclusão da categoria sacramental nos textos conciliares referindo-se à Igreja não foi pacífica e teve alguma oposição, uma vez que a Igreja não é um «sacramento», pois não é nenhum rito; e, por isso mesmo, podia ser interpretada como a indicação de uma expansão ilegítima da noção de sacramento e assim dar a ideia de aumentar o número dos sacramentos, coisa de todo impossível a partir do Concílio de Trento¹⁷⁵. Mas a intenção do Concílio Vaticano II, ao introduzir com um sentido eclesiológico a categoria «sacramental»¹⁷⁶, era evidenciar uma verdadeira analogia entre os sete sacramentos e a Igreja, principalmente sob os aspetos de sinal e instrumento da graça.

¹⁷¹ Cf. J. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, *Triptico conciliar: relato-misterio-espíritu del Vaticano II*, in *Sal Terrae*, Santander, (2012) 15-16. Sobre o Diário de Semmelroth ver o trabalho do mesmo autor: cf. J. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, *El Concilio Vaticano II en el diario conciliar de Otto Semmelroth*, in *Estudios Eclesiásticos*, vol. 87, n. 340, (2012) 105-164.

¹⁷² Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original* (San Sebastian: Dinor 1966). A. ANTON traduz o título como «*A Igreja-sacramento radical ou originário*» (A. ANTON, *El Misterio de la Iglesia*, vol. II, 794).

¹⁷³ Cf. J. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, *Triptico conciliar: relato-misterio-espíritu del Vaticano II*, 18.

¹⁷⁴ Cf. A. ANTON, *El Misterio de la Iglesia*, vol. II, 793.

¹⁷⁵ Para uma visão mais abrangente cf. DENNIS M. DOYLE, *Otto Semmelroth and the advance of the Church as Sacrament at Vatican II*, in *Theological Studies*, vol. 76/1 (2015) 65-86; J. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, *Triptico conciliar: relato-misterio-espíritu del Vaticano II*, 18; MIGUEL NICOLAU, *Teología del Signo Sacramental* (Madrid: BAC 1969) 353.

¹⁷⁶ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Lumen Gentium*, nn. 1, 9, 48, 59; CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática sobre a Igreja no mundo contemporâneo (Gaudium et Spes)*, nn. 42, 45; CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática sobre a Sagrada Liturgia (Sacrosanctum Concilium)*, n. 26.

2.2.1. Igreja, Sacramento Original

O. Semmelroth começa a sua reflexão recorrendo a duas expressões que definem a Igreja: *Kyriake* que diz a Igreja na sua relação com o Senhor, *Ekklesia* que diz a Igreja como povo do Senhor¹⁷⁷. As duas questões que se colocam é saber a que classe pertence esta relação com Cristo e o que distingue esse povo dos outros, qual é o vínculo que faz de todos os homens um povo na presença de Deus.

Ao longo dos séculos, a tentativa de traduzir esta realidade eclesial em termos conceptuais de forma unívoca trouxe sempre inseguranças e por vezes contradições, até que o próprio magistério precisou o que é que a Igreja crê de si mesma. Este foi o contributo especial de duas encíclicas: a *Satis Cognitum* de Leão XIII sobre a unidade da Igreja e o primado de Pedro¹⁷⁸ e a *Mystici Corporis Christi* de Pio XII sobre o corpo místico de Cristo¹⁷⁹, a que já nos referimos neste nosso estudo.

Ao debruçar-se sobre a natureza sacramental da Igreja, O. Semmelroth toma como definição central o conceito desenvolvido pela encíclica *Mystici Corporis Christi*: «a Igreja é o corpo místico de Cristo». Segundo O. Semmelroth, quando se contempla a essência da Igreja a partir desta perspectiva, surgem questões como a necessidade da Igreja para a salvação e a sua pertença, a relação entre o ministério eclesiástico e o laicado, a necessidade de uma determinação mais precisa do papel do laicado na Igreja, a natureza do ministério eclesiástico e a relação existente entre suas funções particulares¹⁸⁰.

É a partir deste conceito da Igreja como corpo místico de Cristo que ele aborda a natureza sacramental da Igreja. Neste sentido, segundo O. Semmelroth, ao dizer que a Igreja é como que sacramento não se está a querer expressar um conceito da Igreja ao nível dos outros

¹⁷⁷ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 15-16.

¹⁷⁸ Cf. LEÃO XIII, *Satis cognitum* (29.06.1896), in *AAS* 28 (1895-1896).

¹⁷⁹ Cf. PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943).

¹⁸⁰ Cf. O. SEMMELROTH, *El problema de la unidad del concepto de Iglesia*, in *Colección «PANORAMAS»*, vol. VI (Panorama de la Teología Actual), (Madrid: Guadarrama 1961) 401; O. SEMMELROTH, *Parole efficace. Pour une théologie de la prédication* (Paris: Saint-Paul 1963) 89-96.

conceitos, o que se pretende é chegar a uma reflexão sobre a ontologia sobrenatural presente nas afirmações da revelação sobre a Igreja, ou seja, «considerar a Igreja como sacramento significa explicar a conexão que existe entre os vários aspetos parciais da Igreja, sobretudo entre sua realidade íntima, divina e meta empírica, e sua realidade externa, social e humana»¹⁸¹.

Esta noção expressa que a natureza da Igreja deve ser entendida partindo da condição humano-divino do mesmo Cristo, o protótipo de toda a sacramentalidade¹⁸². Assim, a expressão diz a unidade vital que há entre Cristo e a Igreja, tornando esta como prolongamento do mistério da encarnação: a Igreja é agora sacramento de Jesus Cristo como Jesus Cristo é na sua humanidade, sacramento de Deus¹⁸³.

Tanto a noção de «corpo» como de «sacramento» em sentido eclesiológico são usadas em sentido «analógico», ou seja, assim como o corpo é a manifestação da interioridade espiritual do homem e também de Cristo na sua divina-humanidade, assim a Igreja, como corpo e, por expansão, como «sacramento» aparece como a visibilização do mistério de Cristo que nela está presente¹⁸⁴.

2.2.1.1. Relação Igreja-sacramento e os sete sacramentos

Tendo em conta a delimitação septenária dos sacramentos definida pelo Concílio de Trento¹⁸⁵, parece não ser legítimo dizer que a Igreja é «sacramento», porque de facto não é: porque os sacramentos são sete, nem mais nem menos, segundo Trento; e porque a Igreja não é nenhum «rito», que é próprio dos sacramentos. Segundo O. Semmelroth, a singularidade dos sete sacramentos consiste em serem ritos, ações, nas quais se realiza de forma visível o

¹⁸¹ O. SEMMELROTH, *El problema de la unidad del concepto de Iglesia*, 410.

¹⁸² Cf. O. SEMMELROTH, *A Igreja como sacramento da salvação*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV (Petrópolis: Vozes 1975) 88.

¹⁸³ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 50; O. SEMMELROTH, *A Igreja como sacramento da salvação*, 82.

¹⁸⁴ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 55; O. SEMMELROTH, *Parole efficace. Pour une théologie de la prédication*, 89-90.

¹⁸⁵ Cf. DENZINGER, 844.

encontro redentor do homem com Cristo. Neste contexto a Igreja aparece não como rito ou ação, mas sim como o espaço no qual se realiza o encontro sacramental¹⁸⁶.

Desta forma, procedemos à análise da questão procurando evidenciar algumas relações entre os sacramentos particulares e a sacramentalidade da Igreja, e como os sacramentos conduzem o homem à salvação pelo contacto com a Igreja. A Igreja é o fundo potencial de realidade da qual acontece cada um dos sacramentos, ou seja, ela leva em si cada um dos sacramentos potencialmente¹⁸⁷, é no seio da Igreja que encontramos os sacramentos. Em O. Semmelroth já se encontra afirmado o que mais tarde São João Paulo II afirma: «Pode-se dizer que essa sacramentalidade da Igreja é constituída por todos os sacramentos, por meio dos quais ela realiza a sua missão santificadora. Pode-se, além disso, dizer que a sacramentalidade da Igreja é fonte dos sacramentos, e em particular do Batismo e da Eucaristia [...]»¹⁸⁸.

O encontro com Cristo no tempo e no espaço realiza-se na Igreja, sacramento da humanidade, mediante os sacramentos particulares, sacramentos para cada um dos homens na sua existência individual e na sua relação comunitária, em diversas situações e momentos da sua existência, pelo que se trata da visibilidade da graça de Deus que se apodera de toda a vida do homem. A graça não é uma realidade estática, mas através da ação sacramental torna-se presente em cada etapa da vida de cada homem e manifesta a sua consagração e pertença a Deus, e serve também para a sua santificação de vida hoje, principalmente na Eucaristia e Penitência.

Por outro lado, os sacramentos colocam o homem em contacto com o sacramento original. No dizer do autor, o conhecimento da estrutura de cada um dos sacramentos pode ser fundamental para o conhecimento mais profundo da natureza da Igreja, dado que o homem entra em contacto primeiramente com a Igreja, mediante as ações sacramentais particulares¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 57-58.

¹⁸⁷ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 63.

¹⁸⁸ JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino*, 529.

¹⁸⁹ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 72.

Assim sendo, do mesmo modo como a manifestação de Deus começa em Cristo, realiza o seu prolongamento na Igreja e penetra em cada um dos homens pela palavra e pelos sacramentos, realizando a sua graça em nós, do mesmo modo, o retorno de cada homem a Deus contemplará as mesmas etapas, primeiro entra em contacto com os sacramentos e, por meio destes, com a Igreja e assim com Cristo e, por fim, com Deus, ou seja, o homem recorre ao mesmo caminho pelo qual lhe chegou a graça pela primeira vez¹⁹⁰.

Então os sacramentos primeiramente incorporam o homem na Igreja: na Eucaristia o primeiro efeito é a representação do sacrifício da Cruz, a presença de Cristo entre nós sob as espécies consagradas pelo sacerdote. Só entrando nesta comunidade eclesial é que o homem recebe as espécies sacramentais. Trata-se dum efeito eclesial. Quanto ao Batismo, Confirmação e Ordem, dado ao carácter indelével que lhes pertence, integram o homem no seu estado próprio na Igreja, o estado dos leigos que se sacrificam com Cristo e o estado dos sacerdotes que tornam presente o sacrifício de Cristo.

Em relação à Penitência, o pecador não só peca contra Deus, mas também fere a santidade da Igreja. Pela Penitência, o pecador é acolhido novamente na Igreja, garantia e manifestação visível da recuperação da paz de Deus, do perdão de Deus. A Unção dos doentes encontra a sua configuração na paixão e morte de Cristo, que tem a sua continuação de modo visível hoje na Igreja. O Matrimónio, por seu lado, diz a união de Cristo com a sua esposa, o vínculo unificador, ou seja, os esposos tornam-se imagem visível da união de Cristo com a Igreja¹⁹¹.

2.2.2. A Igreja na obra redentora

É importante o dado da revelação que liga entre si a salvação e o ser membro da Igreja. O próprio Concílio Vaticano II recolheu este ensinamento da Sagrada Escritura (Mc 16, 16; Jo 3, 5) e da Tradição segundo a qual a Igreja, peregrina na terra, é necessária para a salvação,

¹⁹⁰ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 75.

¹⁹¹ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 79-86.

mesmo se a salvação ultrapassa os seus limites visíveis¹⁹². Segundo O. Semmelroth, a noção da Igreja como corpo místico de Cristo tem aqui uma centralidade capital, porque tem mais extensão e envolve mais homens do que uma noção da Igreja meramente visível e social, «resolve o problema que levanta o facto da necessidade de pertencer ao corpo de Cristo para a salvação, dado que há muitos homens que sem culpa sua estão fora da Igreja visível»¹⁹³.

Então membro da Igreja é aquele que contribui para que o sinal sacramental visível se realize. Em sentido mais autêntico, membro da Igreja é aquele que é batizado, professa a verdadeira fé e faz parte da comunidade da Igreja e dela recebe a graça. Esta graça redentora consiste em estar em Cristo, o que se realiza na Igreja enquanto comunidade vital e prolongação de Cristo.

O axioma segundo o qual «fora da Igreja não há salvação» visa afirmar, segundo O. Semmelroth, que toda a salvação possível passa pela mediação eclesial, tem a nota da eclesialidade, sendo a Igreja a comunidade que é sinal visível desta salvação que nela acontece e que por ela passa, ou seja, «a Igreja é a mesma salvação na sua forma incorporada. Fora da Igreja não há salvação, porque Deus revestiu de figura visível a salvação invisível, à maneira do nosso modo histórico de ser»¹⁹⁴.

2.2.2.1. Duplo movimento: descendente e ascendente

Um dos conceitos aplicados a Cristo e que caracteriza significativamente a natureza da sua obra é o de «Mediador» (1Tm 2, 3-5). A sua missão realiza-se num duplo movimento: de aproximação divina até ao homem e depois do homem em direção a Deus. Temos assim Deus, o homem e, entre o homem e Deus, o Mediador que faz a ponte entre estes dois movimentos: de Deus para o homem e do homem para Deus¹⁹⁵.

¹⁹² Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Lumen Gentium*, nn. 14, 15, 16.

¹⁹³ O. SEMMELROTH, *El problema de la unidad del concepto de Iglesia*, 408.

¹⁹⁴ O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 254-255.

¹⁹⁵ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 199.

Na Igreja também se dá este duplo movimento de redenção, como já tínhamos sublinhado em E. Schillebeeckx, pelo que o homem mediante a redenção de Cristo não é mero recetor, estático, mas é chamado a uma constante resposta e ação à maneira do que aconteceu em Maria. Do lado divino a obra de Cristo em direção ao homem é a revelação; do lado do homem a aceitação e resposta da obra de Deus é a fé¹⁹⁶. No movimento divino, trata-se de um convite; no movimento do homem, trata-se de uma resposta¹⁹⁷. De modo mais claro, Lucas retrata esta realidade na anunciação, onde Maria não permanece numa pura passividade (Lc 26-38). O intercâmbio de perguntas e respostas entre o Anjo e Maria torna-se revelador de que a atividade humana é determinante, como resposta e aceitação da atividade divina. Isto torna-se visível também nas atividades reveladoras de Cristo, principalmente nas parábolas, nas quais os discípulos são interlocutores de Jesus, pedindo esclarecimentos para melhor poderem compreender as palavras do Mestre¹⁹⁸.

Este duplo movimento é próprio da dinâmica sacramental, contemplamo-lo em Cristo, na Igreja, nos sacramentos e em cada homem que se dispõe em seguir o caminho para Deus.

2.2.2.2. Polaridade Hierarquia e Leigos

Segundo O. Semmelroth, Igreja é uma realidade complexa e nem sempre entendemos a mesma coisa quando dizemos Igreja. Três pontos de vista diferentes sobressaem: 1) pode significar o elemento oficial enquanto hierarquia, principalmente quando se trata da questão da condução dos homens e da questão do anúncio da verdade revelada; 2) pode ser compreendida como comunidade segundo o Evangelho – neste sentido, ela pode ser esposa e, segundo o autor, este dado é mais importante porque a hierarquia só se compreende em relação à comunidade; 3) a compreensão da Igreja pode abarcar «os dois elementos antes mencionados: a hierarquia com a comunidade que está situada perante ela, o esposo com a

¹⁹⁶ Cf. O. SEMMELROTH, *Le ministère Spirituel* (Paris: Saint-Paul 1965) 127-131.

¹⁹⁷ Cf. O. SEMMELROTH, *Parole efficace. Pour une théologie de la prédication*, 53-67.

¹⁹⁸ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 245.

esposa, a cabeça em união vital com o corpo, a Igreja inteira. [...] Só quando é assim entendida, se diz propriamente o que é a Igreja»¹⁹⁹. Este último ponto, que envolve a polaridade hierarquia e comunidade, permite-nos entender a Igreja como sacramento, congregada como comunidade, lugar do encontro com Cristo.

Esta polaridade não tem como fundamento um simples dado sociológico. O seu fundamento mais profundo está em ser manifestação da imagem da obra redentora de Cristo. Por isso, nela está presente a graça divina mediante a qual o homem pela participação na Igreja entra em contacto com a mesma obra redentora. Por um lado, a hierarquia representa visivelmente Cristo que continua a sua presença no meio do mundo, sendo que a ascensão de Cristo comporta a sua invisibilidade física terrena para nós. Em virtude do poder sacerdotal, os apóstolos e seus sucessores pela imposição das mãos representam Jesus Cristo aos homens de todos os tempos e espaços, assumindo o ofício de mediadores entre Deus e os homens; por outro lado, a comunidade pelo batismo e confirmação recebe, como Maria, a Palavra reveladora de Cristo pela hierarquia e, juntos, retornam ao Pai em sacrifício:

«Esta significação vital e ativa da obra redentora sucede, porque, por um lado, a hierarquia consagrada representa visivelmente a Cristo, o Senhor, e continua sua presença nas suas funções hierárquicas, enquanto, por outro lado, a comunidade consagrada no batismo e na confirmação recebe, à imagem de Maria, a Palavra reveladora de Cristo da boca da hierarquia, que anuncia, e, junto com esta, retorna ao Pai em sacrifício»²⁰⁰.

Desta polaridade decorre a unidade entre os membros da Igreja com a sua cabeça, salvaguardando a identidade de cada membro que não se perde no conjunto. O sacramento do matrimónio é a imagem desta unidade de vida e fecundidade²⁰¹. Assim como a comunidade alcança a graça dos seus membros no encontro com a hierarquia sagrada, esta caracteriza-se

¹⁹⁹ O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 216-217.

²⁰⁰ O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 223-224.

²⁰¹ Cf. O. SEMMELROTH, *O povo sacerdotal de Deus e seus chefes ministeriais*, in *Concilium*, n. 1 (1968) 78-90.

em função da missão que tem para com a comunidade, dado que foi enviada para servir o encontro redentor com Cristo.

2.2.3. Maria, protótipo da Igreja

Para O. Semmelroth, a figura de Maria só se pode compreender em relação a Cristo, evitando deste modo todo o perigo da sua absolutização. Esta afirmação segundo a qual Maria é protótipo da Igreja precisa de ser compreendida em função da possibilidade da interpretação do conceito da Igreja antes desenvolvido. Se, por um lado, encontramos na Igreja um elemento mais cristológico presente no ministério sacerdotal que faz as vezes de Cristo, por outro lado, encontramos um elemento mais mariológico presente na comunidade dos fiéis chamados a uma configuração com Maria na atitude recetiva e co-sacrificadora.

Então dizer que «Maria é protótipo da Igreja», em primeiro lugar, não há de aplicar-se de maneira imediata à hierarquia, porque a hierarquia prolonga a existência de Cristo que está situado frente a Maria; por outro lado, a maternidade não faz parte da atividade comunicadora de graça do ministério sacerdotal e a obra de Cristo não pode ser qualificada como maternal. A maternidade da Igreja está presente enquanto comunidade que se encontra com Cristo, onde cada fiel em particular é chamado a ser filho da Igreja²⁰².

O que acabamos de dizer não anula uma devoção sacerdotal a Maria; pelo contrário, Ela é modelo para o sacerdote que não deixa de ser membro da comunidade pelo batismo e confirmação, por isso venerará em Maria o protótipo da comunidade. Ainda mais, o ministro e a comunidade hão de reconhecer Maria como depositária das graças de salvação e, deste modo, «recordarão sempre, mediante a devoção a Maria, bem entendida, que só podem ser Igreja cheia de graça se imitarem o encontro de Maria com Cristo»²⁰³. Por isso, tanto o sacerdote como a comunidade devem pedir a Maria as graças de salvação n' Ela depositada.

²⁰² Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 232.

²⁰³ O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 234.

Segundo O. Semmelroth, em Maria toda a comunidade humana se encontra resumida, a atitude que se requer da parte humana perante Deus, de escuta e acolhimento, encontra o seu máximo cumprimento n'ela, pela sua obediência atenta de fé: «em Maria, a comunidade daqueles que atentamente e ativamente recebem a palavra redentora encontra um modelo e uma imagem pessoal»²⁰⁴. Por isso a Igreja «vê em Maria o seu modelo, porque ela escutou a palavra de Deus e guardou em seu coração todos os acontecimentos e as palavras..., como esposa do Senhor, a quem é dirigida a mensagem da revelação, abraça o indivíduo como comunidade que atravessa cada época e como realidade histórica em todos os tempos»²⁰⁵. Deste modo, podemos compreender a integridade da obra redentora: a ação do Pai, por um lado, encontra a sua resposta em Maria, representando toda a humanidade, e a mediação de Cristo entre ambas²⁰⁶.

2.2.4. Conclusão do segundo capítulo

A exposição realizada neste segundo capítulo pretendeu demonstrar os contributos de E. Schillebeeckx e O. Semmelroth para a teologia sacramental.

Em primeiro lugar abordámos o pensamento de E. Schillebeeckx presente na sua obra *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, em que chegamos à ideia dos sacramentos como atos salvíficos de Cristo. Foi determinante o dado da revelação de Deus através da encarnação, fazendo-se homem em Jesus. Jesus é então homem-Deus, divino-humano. Transparece aqui o dado da visibilidade que manifesta a interioridade e que perpassa toda a relação entre os homens, que torna possível o encontro. Como deixamos claro na conclusão sobre E. Schillebeeckx, o seu contributo essencial foi trazer para a teologia sacramental a categoria do encontro pessoal de cada homem com Cristo através dos atos salvíficos de Cristo pela Igreja, que são os sacramentos. Além disso, coloca a Igreja em continuidade com os

²⁰⁴ O. SEMMELROTH, *Parole efficace. Pour une théologie de la prédication*, 107-108.

²⁰⁵ O. SEMMELROTH - M. ZERWICK, *Il vaticano II e la Parola di Dio. La costituzione conciliare Dei Verbum* (Brescia: Paideia 1971) 24.

²⁰⁶ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 204.

mistérios de Cristo, como prolongamento do sacramento primordial, lugar onde acontece a salvação de Cristo.

A grande ideia de O. Semmelroth para a teologia sacramental foi a redescoberta de uma visão sacramental da Igreja. Esta visão sacramental da Igreja não está situada ao nível das outras imagens da Igreja como «povo de Deus, corpo místico ou esposa de Cristo». Facto importante desta ideia é que permite uma compreensão da Igreja onde todas as imagens «povo de Deus, corpo místico, esposa» se relacionam e se complementam. Apesar de inicialmente esta visão da Igreja no Concílio não ter sido consensual devido a alguns receios, esta ideia acabaria por triunfar nos documentos finais conciliares, dado que se trata de uma verdadeira analogia entre os sacramentos e a Igreja.

O. Semmelroth toma como central o tema da Igreja como corpo místico de Cristo para uma abordagem da Igreja como sacramento. Deste modo, a natureza da Igreja só se compreende a partir da natureza de Cristo que é o protótipo de toda a sacramentalidade. Entre Cristo e a Igreja existe uma unidade vital. A Igreja é no nosso tempo sacramento de Jesus Cristo como Jesus Cristo foi na sua humanidade e divindade sacramento do Pai. Ficou clara a ideia de que a Igreja é mais que uma administradora dos sacramentos. Ela é em Cristo fonte dos sacramentos, o fundo potencial donde os sacramentos se realizam e ganham a sua eficácia.

Então na nossa humanidade e em cada cristão, na medida em que tomar a sério este mistério da Igreja, pode realizar-se a salvação de Cristo: na nossa história, no nosso mundo, na vida concreta de cada homem, acontece a salvação, porque a Igreja realiza na nossa história a sua missão santificadora e salvífica. O encontro com Cristo vivo e ressuscitado ganha forma concreta hoje na medida em que cada homem, como Maria, corresponde a esse encontro. Quem olha para a Igreja hoje é chamado a reconhecer nela os gestos de Cristo que santificam o homem e a humanidade. No capítulo seguinte vamos discorrer sobre estes gestos santificadores e salvíficos.

CAPÍTULO TERCEIRO

GESTOS DE CRISTO QUE TOCAM O HOMEM ATRAVÉS DO SEU CORPO - A IGREJA

Atendendo ao percurso realizado até ao momento, após havermos tratado os pressupostos da teologia sacramental na eclesiologia do Corpo de Cristo e os contributos de E. Schillebeeckx e de O. Semmelroth para a teologia sacramental, no presente capítulo pretendemos mostrar, numa perspetiva de síntese sistemática, como os sacramentos são sinais pelos quais se tornam presentes os gestos de Cristo que tocam o homem através do seu corpo que é a Igreja. Faremos esta sistematização da seguinte forma: primeiro, os gestos de Cristo; segundo, os gestos da Igreja como sacramento de Cristo; por fim, os gestos onde se cruzam no instante entre o tempo e a eternidade.

3.1. Gestos de Cristo

No dizer de Armand Puig, a mensagem de Jesus chega até nós em palavras e em atos, com gestos, afetos e perdão generoso. Estes gestos fazem parte das grandes atividades de Jesus que encontramos nos evangelhos. Os próprios evangelistas caracterizam Jesus como sendo um profeta em ação e palavras (Lc 24, 19), mas também como homem que realiza

muitos sinais (Jo 11, 47)²⁰⁷. Entre estes sinais e ações contamos os muitos milagres como presença e manifestação de Deus e do seu Reino.

Segundo o autor, os evangelhos apresentam-nos 27 relatos de milagres²⁰⁸, acontecimentos extraordinários que fazem parte da vida quotidiana de Jesus. Eram compreendidos como um espaço no qual Deus intervinha continuamente, se manifestava e agia no nosso mundo. Assim, o homem curado era sinal vivo da proximidade de Deus e do seu envolvimento na vida dos homens – a amizade de Jesus com os pecadores, os marginalizados, os excluídos e os pobres oferecendo-lhes o perdão, a sua amizade e a paz. Era desta forma que Jesus se aproximava, acompanhado de sinais eficazes e extraordinários de compaixão e de perdão, de misericórdia e de esperança, que transformam as pessoas e dão visibilidade à presença de Deus na história.

Um dos aspetos importante de Jesus a sublinhar é o gesto de «tocar». Em certos casos diz-se que Jesus toca a pessoa antes ou depois do momento em que cura ou ressuscita: pega na mão da sogra de Pedro (Mc 1, 29-31), toma a filha de Jairo pela mão (Mc 5, 41), toca no leproso da Galileia (Mc 1, 41), impõe as mãos sobre a mulher encurvada (Lc 13, 13), sobre o cego de Betsaida (Mc 8, 23-25)²⁰⁹. Este gesto do «toque» mostra uma das formas de Jesus entrar em contacto direto e pessoal com o homem e que vai ao encontro da sua atitude de confiança e de fé nos atos de Jesus. Para nós isto é importante na medida em que aqui e agora esta experiência de graça, que renova e transforma, se realiza, porque a Sua vida é ilimitada a um tempo ou um espaço. Os gestos atuais de Cristo, os sacramentos, são modos pelos quais o próprio Jesus toca o homem até à profundidade do seu ser e, sendo tocado, o homem também toca em Jesus.

Também J. Guillet sublinha como fundamentais os milagres e os gestos de perdão de Jesus como contactos com a miséria humana (Mt 8, 17)²¹⁰. Acentua um dado importante: o

²⁰⁷ Cf. ARMAND PUIG, *Jesus. Uma biografia* (Lisboa: Paulus 2006) 382.

²⁰⁸ Cf. ARMAND PUIG, *Jesus. Uma biografia*, 383-385.

²⁰⁹ Cf. ARMAND PUIG, *Jesus. Uma biografia*, 425.

²¹⁰ Cf. J. GUILLET, *De Jesus aos sacramentos* (São Paulo: Paulinas 1991) 12.

facto de que, quase sempre, Jesus, através da sua palavra, dá sentido ao gesto que realiza, figurando o sacramento e a evidência de que estes gestos de Jesus supõem um mínimo de fé (Mc 6, 5).

Em São Tomás encontramos uma ideia importante que nos leva a posicionar-nos perante os sacramentos numa atitude de acolhimento de algo que vem ao nosso encontro e de resposta na fé. Jesus abraça toda a nossa vida através dos seus gestos de salvação, os sacramentos abarcam as situações existenciais da vida dos homens nas diversas fases da sua existência, desde o nascimento até à morte: o Batismo corresponde ao nascimento, a Confirmação ao crescimento, a Eucaristia ao alimento, a Penitência e a Unção dos doentes à cura e restituição da saúde, a Ordem e o Matrimónio ao aperfeiçoamento e desenvolvimento da sociedade²¹¹. Assim, toda a vida do homem atual encontra o seu sentido existencial em Jesus que se faz presente nos sacramentos, e em cada etapa da vida esta presença manifesta-se constante de modo salvífico, agarra o homem e restitui-lhe a sua relação de amizade e de amor com Deus.

Segundo O. Semmelroth, à semelhança da mão de um homem que toma um objeto em seu conjunto, mas só o pressiona em determinados pontos com seus dedos, assim toma Deus os homens na Igreja; apodera-se do recém-nascido pelo batismo e toma a sua vida, dos que se vão aproximando da idade adulta pela confirmação, dos que estão no pecado renova-os na santidade mediante a penitência, dos que decidem como estado permanente de vida o matrimónio ou o serviço ministerial na Igreja pelo sacramento do matrimónio e ordem, do doente pela santa-unção, e pela eucaristia apodera-se e alimenta diariamente o homem²¹².

A presença de Jesus entre os homens – ajudando-os com suas ações milagrosas, convidando-os a partilhar a mesa – não só entre os seus discípulos, mas também entre a massa do povo e, sobretudo, entre os marginalizados, publicanos e pecadores, é

²¹¹ Cf. *STh.* III, q. 65, a. 1, resp.

²¹² Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 63-64.

evidentemente um convite a entrar em comunhão com Deus: o trato de Jesus de Nazaré com os homens é uma oferta de salvação por parte de Deus²¹³.

3.2. Gestos da Igreja como *sacramento* de Cristo

Os gestos santificadores de Cristo permanecem aqui e agora, prolongam-se sob a forma de gestos da Igreja através dos sacramentos. Podemos contemplar um movimento que vai dos gestos de Jesus aos gestos da Igreja, aspetos como o invocar o Espírito Santo, o perdão dos pecados, a entrega do seu corpo, o envio, o anúncio, o ensino, são aspetos que encontramos nos sacramentos²¹⁴. De facto, os evangelhos apresentam-nos alguns milagres atribuídos aos discípulos de Jesus que Ele enviou para anunciar o Reino, concedendo-lhes o poder para fazerem em Seu nome o mesmo que Ele fez: curar, purificar, ressuscitar. Só neste sentido, em nome de Cristo, podemos contemplar a Igreja como lugar por excelência da epifania da salvação, pelo que se dá uma íntima ligação ao mistério de Cristo nas suas ações sacramentais.

São Tomás expressou isto muito bem ao dizer que a força dos sacramentos da Igreja está ligada intimamente à paixão de Cristo, e que a receção dos sacramentos nos põe em comunicação com a força da paixão de Cristo²¹⁵. O. Semmelroth, no seguimento deste pensamento de São Tomás e tendo em conta a natureza sacramental da Igreja, diz que «a Igreja não é só sacramental em sentido de que foi fundada por Cristo para administrar os sete sacramentos. A mesma instituição chamada Igreja é no fundo raiz viva e profunda das sete ações sacramentais particulares»²¹⁶. Assim contemplamos a Igreja não como simples administradora dos sacramentos, mas como autora em Cristo dos sete sacramentos, pelo que fundada por instituição de Cristo, a Igreja é potência da qual os sacramentos recebem a força e eficácia.

²¹³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. La Historia de un Viviente*, 163.

²¹⁴ Cf. J. GUILLET, *De Jesus aos sacramentos*, 8.

²¹⁵ Cf. *STh.* III, q. 62, a. 5, resp.

²¹⁶ O. SEMMELROTH, *El problema de la unidad del concepto de Iglesia*, 410.

Quando contemplamos o mistério do ser da Igreja na sua visibilidade como realidade salvífica presente no meio de nós, somos chamados a tomá-la a sério, porque ela não é apenas uma mera realidade intermédia que nos ajuda a conseguir a graça divina, que está fora dela. Ela não só faz visível esta graça, mas contemplando-a como sacramento, nela se faz visível esta graça divina e ganha corpo concreto a nossa comunhão sobrenatural com Deus. Então o nosso tempo e o nosso espaço aparecem como realidades nas quais a salvação acontece, pelo que a graça divina que salva e que transcende todo o tempo e espaço traz-nos o Deus visível e palpável. Na Igreja o homem encontra-se com Deus. Como templo do Espírito Santo, ela é «uma comunidade que não só tem um templo como habitação de Deus no meio dela, mas ela mesma é habitação de Deus santo e santificante»²¹⁷.

Toda a reflexão sobre a sacramentalidade da Igreja implica hoje uma palavra sobre o mundo contemporâneo, sobre o nosso tempo, porque é nele que a revelação continua a manifestar-se com todos os desafios como caminho de conversão que ela propõe à humanidade. Neste sentido, J. L. Witte, partindo da sacramentalidade da Igreja e à luz do Concílio Vaticano II, faz uma reflexão sobre a Igreja como sacramento da unidade da humanidade e do cosmos²¹⁸. Assim, «a Igreja, situada no ponto de encontro entre a humanidade que se há de reunir segundo o plano salvífico de Deus e a comunidade celeste, é o sinal de uma e outra realidade»²¹⁹, ou seja, ela como sinal da unidade, encontra-se no meio da humanidade decaída pelo pecado onde ela se realiza, mas também ela é sinal escatológico da cidade de Deus. Então a graça sobrenatural assim alcança o homem em toda a profundidade do seu ser, espiritual e material, alcançando assim também o cosmos, dando ao cosmos e à humanidade um valor sobrenatural.

²¹⁷ O. SEMMELROTH, *La Iglesia, nuevo pueblo de Dios*, in G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia* (Barcelona: Juan Flors 1966) 454.

²¹⁸ Cf. J. L. Witte, *La Iglesia, «Sacramentum unitatis» del cosmos y del género humano*, in G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia* (Barcelona: Juan Flors 1966) 505-535.

²¹⁹ J. L. Witte, *La Iglesia, «Sacramentum unitatis» del cosmos y del género humano*, 513-514.

Deste modo, a teologia sacramental implica uma visão da história humana como lugar sacramental, onde se dá o encontro entre Deus e a humanidade. Dado que os sacramentos, gestos da Igreja, são sinais e instrumentos da presença de Deus no mundo, e como tais, tornam visíveis a história humana como sacramento de salvação²²⁰.

3.3. Gestos onde se cruzam no *instante* o tempo e a eternidade

Pela encarnação do Filho de Deus, o mundo inteiro é assumido na relação pessoal de Deus com o homem e do homem com Deus e, porque este homem, que carece da redenção, está enraizado no cosmos e submetido ao pecado mediante a sua corporeidade, então este cosmos, parte integrante do ser homem no mundo, no dizer de Semmelroth, deve participar de algum modo deste «ser assumido»²²¹.

O próprio homem se torna evocação da presença de Cristo na história pelo que, assumindo a nossa natureza humana, Cristo se identifica com os homens²²². Em correspondência com a graça interior, o próprio mundo criado torna-se «graça externa», a graça na sua ação visível. Desta manifestação sensível do Senhor segundo a dimensão do mundo, a palavra e os ritos sacramentais da Igreja são os pontos de mais viva luz e de mais poderosa eficácia, porque na Igreja, graças à Eucaristia, Cristo está realmente presente corporalmente²²³.

O cristianismo aparece como uma economia na história, centrada neste mistério da encarnação do Verbo de Deus no tempo²²⁴. Neste sentido podemos falar do tempo *kairológico*, tempo que nasce da comunhão entre Cristo e a Igreja, e tempo sacramental, onde Ele se torna contemporâneo na Igreja sem estar sujeito ao tempo. Este tornar-se presente, que

²²⁰ Cf. STEPHAN VAN ERP, *La encarnación incesante como el futuro de la humanidad. La promesa de la teología sacramental de Schillebeeckx*, in *Concilium*, n. 344 (2012) 107-122.

²²¹ Cf. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 140.

²²² Cf. J. FARIAS, *A verdade da teologia como vivência sacramental*, in *Theologica* 45/2 (2010) 537.

²²³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Revelação e Teologia*, 46-47; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus e o fracasso na vida humana*, in *Concilium*, n. 113 (1976) 99.

²²⁴ Cf. J. FARIAS, *O cosmos «divinizado». Elementos para uma teologia sacramental do mundo*, in *Communio*, n. 5 (1992) 405. «O cristianismo não é mais cristão se não leva o humano a sério; o humano é o lugar onde Deus se procura e se encontra» (E. SCHILLEBEECKX, *Identidade cristã e integridade humana*, in *Concilium*, n. 175 (1982) 47).

se concretiza no encontro sacramental, traz algo de eterno, o acontecimento que não será ultrapassado pelo tempo futuro e que se realiza através do *Pneuma*²²⁵.

Perscrutando os sinais sacramentais, observamos o universo como lugar onde Deus habita, em cada criatura há um mistério a ser contemplado: «no homem criado à imagem de Deus, foi revelada, de certo modo, a própria sacramentalidade da criação, a sacramentalidade do mundo. O homem, com efeito, mediante a sua corporeidade, a sua masculinidade e feminilidade, torna-se sinal visível da economia da Verdade e do Amor, que tem a sua fonte no próprio Deus e que foi revelada já no mistério da criação»²²⁶. Neste sentido contemplamos os sacramentos como «um modo privilegiado em que a natureza é assumida por Deus e transformada em mediação de vida sobrenatural»²²⁷, tornando o culto um convite a abraçarmos o mundo num plano diferente através dos seus elementos assumidos com a sua força simbólica.

No dizer do Papa Francisco, o sacramento da Eucaristia é o centro onde a criação encontra a sua maior elevação, porque aí a graça atinge a sua expressão maravilhosa quando Deus se torna alimento para a sua criatura. Portanto, «não fugimos do mundo, o Cristianismo não rejeita a matéria», antes pelo contrário é a partir do nosso próprio mundo que encontramos o Senhor, é através duma matéria que Ele se faz presente no nosso íntimo, a mão que abençoa é instrumento do amor de Deus e reflexo da proximidade de Cristo²²⁸.

Na Eucaristia, centro vital do universo, pleno de amor e vida, encontramos realizada a plenitude, onde todo o cosmos unido ao Filho encarnado que se faz presente dá graças a Deus. Este sacramento é, no dizer do Papa, por si mesmo, um ato de amor cósmico, até no sentido de que ele é celebrado sobre o altar do mundo, une o céu e a terra, abraça e penetra toda a criação, o mundo, saído das mãos de Deus, a Ele regressa em plena adoração:

²²⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História. Um ensaio* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2010) 71-72.

²²⁶ JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino* (Lisboa: Alêtheia 2013) 149; cf. FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si'* (24.05.2015), (Lisboa: Paulus 2015) 152.

²²⁷ FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si'*, 153.

²²⁸ Cf. FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si'*, 154-155.

«...na Eucaristia, temos o cruzamento dos dois eixos sobre os quais a fé percorre o seu caminho. Por um lado, o eixo da história: a Eucaristia é ato de memória, atualização do mistério, em que o passado, como um evento de morte e ressurreição, mostra a sua capacidade de se abrir ao futuro, de antecipar a plenitude final; no-lo recorda a liturgia com o seu *hodie*, o “hoje” dos mistérios da salvação. Por outro lado, encontra-se aqui também o eixo que conduz do mundo visível ao invisível: na Eucaristia, aprendemos a ver a profundidade do real. O pão e o vinho transformam-se no Corpo e Sangue de Cristo, que se faz presente no seu caminho pascal para o Pai: este movimento introduz-nos, corpo e alma, no movimento de toda a criação para a sua plenitude em Deus»²²⁹.

Por isso afirma o Papa «há outras portas que também não se devem fechar [...] e nem sequer as portas dos sacramentos se deveriam fechar por uma razão qualquer [...] A Eucaristia, embora constitua a plenitude da vida sacramental, não é um prémio para os perfeitos, mas um remédio generoso e um alimento para os fracos»²³⁰.

Segundo Semmelroth, os sinais sacramentais correspondem, no plano da graça, ao que acontece no plano da natureza. A graça, de facto, não destrói a natureza, mas purifica-a e leva-a à perfeição, pois a natureza humana foi assumida pelo Logos²³¹. Portanto, o sinal sacramental assume uma realidade que previamente tem sentido e validade na vida do homem.

Segundo E. Schillebeeckx, os sacramentos não esgotam as possíveis expressões da vida cristã que deve ser marcada pela preocupação do testemunho cristão no mundo²³². Assim a vida cristã deve ser sinal do encontro com Deus ou expressão de um encontro, de um toque que muda por dentro a vida dos homens. Deve ser testemunho de uma força que permite enfrentar com coragem as provações da vida, marcada pela fidelidade, bondade e caridade, na humildade e confiança cheia de fé com que carrega as tribulações da vida; marcada pelo sentido da responsabilidade, na pureza de coração e de espírito que se manifesta pelo

²²⁹ FRANCISCO, Carta Encíclica *Lumen Fidei* (29.06.2013), in *AAS* 105/7 (2013) 584-585.

²³⁰ FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si'*, 155; cf. FRANCISCO, Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (24.11.2013), in *AAS* 105/12 (2013) 1039.

²³¹ Cf. O. SEMMERLROTH, *La Iglesia como Sacramento Original*, 138.

²³² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 209.

comportamento, na pureza dos que se consagram a Cristo, no celibato como vocação. Tudo isto é sinal da presença da graça no mundo. Tudo aquilo que os artistas, pensadores, escritores e poetas exprimem da vivência e do espírito cristão é também um efeito visível da graça no mundo, um sinal de benevolência divina²³³.

A santidade deve ser expressão da humanização dos homens. Tudo o que os cristãos individualmente e todo o povo de Deus fazem deve ser a irradiação da vida que se recebe e se alimenta na vida sacramental. Para isso será necessário recuperar o sentido da militância católica, para que todos, sobretudo os leigos, sejam sinal eficaz da presença da graça no mundo, que toca e que transforma os corações²³⁴.

Assim, cristianizar as realidades terrestres significa dar ao profano a sua plena dimensão, isto é, reconhecer plenamente que a realidade do mundo faz parte da comunidade de vida com Deus: estar com Deus no mundo. A atividade do homem encarna, assim, em autêntico amor de Deus e dos homens, é uma caridade concreta, uma atitude teológica²³⁵. Os cristãos, possuindo já os dons do Espírito, o dom escatológico, trabalham dentro desta perspectiva na restauração do mundo, apesar de o pecado tentar desviar esta obra tão sublime como é a de fazer do mundo uma morada digna do homem, digna dos filhos de Deus²³⁶.

Neste sentido, a caridade encarnada ou a transposição do amor a Deus para o plano das relações humanas, é o grande motivo de credibilidade da fé cristã, pelo que o cristianismo é uma força que transforma a vida²³⁷. Então o encontro com a realidade de salvação que se torna presente sob sinais visíveis da graça no caminho dos homens leva ao compromisso.

Num sentido mais vasto, a graça de Cristo não nos chega apenas do interior. A encarnação do Filho assumiu o mundo, que assim se torna como que uma «graça exterior». Assim o cosmos é chamado a participar na divinização do homem. A humanização de Deus

²³³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 200.

²³⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Deus e o Homem*, 21.

²³⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Deus e o Homem*, 252.

²³⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *O Concílio e a Igreja de hoje*, in *Circulo do Humanismo Cristão – O Mistério da Igreja*, 22-23.

²³⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 206.

implica a assunção da matéria. O mundo é envolvido no processo escatológico da história rumo à sua glorificação em Cristo²³⁸. Esta ideia ganha o seu sentido na medida em que contemplamos o mundo como criação de Deus, redimido em Cristo e reconduzido pelo Espírito ao mistério do Pai: «A teologia sacramental oferece, portanto, a possibilidade de uma leitura da história e do Mundo, como horizonte do encontro e da liberdade. O cosmos e o homem são assumidos como mediação do Espírito e assim chamados a participarem no processo que conduz à transfiguração escatológica»²³⁹.

Um último dado fundamental para esta reflexão é a importância do Espírito Santo para os sacramentos como gestos de Cristo e da Igreja que se tornam presentes nos vários momentos e situações da vida dos homens. Conceber os sacramentos como ação do Espírito Santo que se realiza através da Igreja na história da humanidade, traduzidos em gestos pelos quais os homens e Deus se tocam, traz-nos a dimensão não só do presente onde continuamente revivemos e se atualiza o mistério salvífico da Paixão do Senhor, do tempo e do espaço presente como revelação da presença dessa salvação, mas também nos abre para uma esperança de plenitude para além do nosso espaço e do nosso tempo. Desde modo o espaço e o tempo no Espírito Santo transcendem-se, deixam de ser o limite da esperança humana, passam a ser horizontes da comunhão entre os homens com Deus, memórias em ordem ao futuro da nova criação²⁴⁰.

Assim, podemos enunciar os sacramentos como «celebração da epifania da Trindade na história, os momentos nos quais se dá o cruzamento entre o tempo e a eternidade»²⁴¹. Eles celebram no tempo e no espaço a presença do sacramento originário, o mistério de Deus. São a celebração litúrgica do carácter epifânico da história²⁴². A Igreja é então o lugar onde se

²³⁸ Cf. J. FARIAS, *O cosmos «divinizado»*, 406.

²³⁹ J. FARIAS, *Os sacramentos como acções do Espírito*, in *Semanas de Estudos Teológicos. O Espírito que dá a vida* (Lisboa: Verbo 1992) 120.

²⁴⁰ Cf. J. FARIAS, *Os sacramentos como acções do Espírito*, 113; E. SCHILLEBEECKX, *Algumas reflexões acerca da interpretação da escatologia*, in *Concilium*, n. 1 (1969) 37-57; o autor expõe a importância da dimensão do futuro, o sentido da história humana.

²⁴¹ J. FARIAS, *O Kairos sacramental*, 181.

²⁴² Cf. J. FARIAS, *Os sacramentos como acções do Espírito*, 120.

celebra essa epifania da Trindade em que o homem caminhando no tempo é tocado pela eternidade.

CONCLUSÃO

Nesta dissertação procurámos atualizar o contributo de E. Schillebeeckx e de O. Semmelroth para a teologia sacramental a partir das obras *Cristo, Sacramento do encontro com Deus* e *La Iglesia como Sacramento original*. Como afirmámos na introdução, o centro decisivo da humanidade e da fé cristã está no mistério de um Deus que se fez homem. Ficou claro que este é também um ponto central neste nosso estudo para o tema da sacramentalidade desenvolvido na lógica do encontro pessoal com Cristo através dos gestos salvíficos, realizados na e pela Igreja. Sempre tivemos a consciência de que com este trabalho não ficaria esgotado todo o debate à volta do grande contributo destes teólogos para o tema da sacramentalidade. Por isso procurámos apenas evidenciar algumas aproximações importantes presentes nos seus pensamentos teológicos.

Deste modo procurámos no primeiro capítulo mostrar os pressupostos da teologia sacramental presentes em São Tomás e Pio XII. Revisitámos o pensamento teológico destes autores, principalmente a partir do tema da eclesiologia do Corpo de Cristo e seus diversos aspetos: a fundamentação cristológica, a unidade interna e externa, a visibilidade/corporeidade, a unidade na diversidade de dons e carismas, o princípio de unidade sob o Espírito Santo. Explanando esta ideia a partir da Epístola aos Efésios, chegámos a conclusão de que, com base na relação entre Cristo e Igreja, a própria Igreja hoje é o grande sacramento de salvação, sinal da aliança e da graça. O tema da sacramentalidade da Igreja surge nesta linha a partir da dimensão corporativa, do sinal, centrado no mistério da encarnação. Esta é a convicção de São Tomás que nos permitiu uma estrutura comum aos

sacramentos, a Cristo e à Igreja. No segundo momento, a encíclica *Mystici Corporis Christi* ajudou-nos a uma consciência renovada e aprofundada do ser da Igreja em Cristo. Esta imagem da Igreja como corpo místico de Cristo é assumida como transversal a este trabalho, dado que serve melhor para o tema da sacramentalidade da Igreja, embora não tenhamos dispensado as outras imagens como «povo de Deus» e «esposa». Deste modo, a Igreja aparece como complemento e plenitude do redentor, *alter Christus*, a síntese de Cristo, cabeça e corpo, o «Christus totus».

No segundo capítulo, centrámo-nos no pensamento de E. Schillebeeckx e O. Semmelroth a partir dos pressupostos para a teologia sacramental. Em E. Schillebeeckx, sublinhámos a salvação mediante os sacramentos que são atos salvíficos de Cristo. Tomámos como categoria fundamental o encontro pessoal. Para alguns autores, o nosso teólogo é considerado justamente «o teólogo do encontro» entre Deus e a humanidade:

«com sua inovadora obra «Cristo, Sacramento do encontro com Deus» (1960), Edward Schillebeeckx ajudou a inaugurar uma mudança de paradigma na teologia sacramental...uma das contribuições mais importantes de Schillebeeckx é a sua insistência no carácter fáctico dos sacramentos. Estes não são objetos ou coisas, mas atos: encontros pessoais e salvíficos com Cristo como mistério»²⁴³.

Então os sacramentos não são coisas milagrosas ou uma simples recordação do que fez Jesus, são verdadeiros acontecimentos de graça com poder transformador, sinais efetivos da continuação da presença de Deus no mundo²⁴⁴. A grande intuição de E. Schillebeeckx foi considerar que a fé cristã é na realidade um encontro pessoal com um homem concreto, Jesus Cristo, e que de facto este mundo contemporâneo é o espaço onde se concretiza já a vinda do reino de Deus.

²⁴³ BEN KAUTZER, *La profundidad litúrgica de lo éticamente mundano*, in *Concilium*, n. 344 (2012) 65.

²⁴⁴ Cf. E. BORGMAN - P. MURRAY - A. T. QUEIRUGA, *Sacramentalización de la historia humana. En honor de Edward Schillebeeckx (1914-2009)*, in *Concilium*, n. 344 (2012) 8.

A visão da Igreja a partir do Concílio Vaticano II ganhou um novo impulso. O. Semmelroth foi um dos teólogos que ajudaram a essa renovação e posteriormente na sua recepção. A sua teologia sacramental contribuiu para a redescoberta duma visão sacramental da Igreja. A Igreja aparece em continuidade com Cristo protótipo de toda a sacramentalidade, ou seja, o que se realiza na Igreja cumpre-se ao modo do que se realizou em Cristo. É ela hoje a própria salvação. Os sacramentos aparecem como gestos de Cristo que santificam o homem através da Igreja, sendo esta o espaço onde se realiza o encontro sacramental, o fundo potencial e fonte onde cada sacramento particular encontra a sua realização. Quando dizemos que a Igreja é como que sacramento estamos a afirmar que ela é o prolongamento daquele mistério acontecido em Cristo, ou seja, ela é sacramento de Cristo como Jesus Cristo foi na sua humanidade sacramento do Pai. A realização da graça redentora e salvífica exige uma atitude acolhedora que encontra uma resposta na fé, daí a visão mariana da Igreja: a atitude de Maria é protótipo da Igreja, na qual toda a humanidade se encontra resumida na sua atitude de acolhimento e de resposta.

Por fim recorreremos aos sacramentos como sinais pelos quais se tornam presentes os gestos de Cristo que tocam o homem através do seu corpo. Os gestos de Jesus são manifestação da misericórdia e salvação de Deus para os crentes. Esta dimensão é para nós hoje essencial, na medida em que cada homem é chamado a redescobrir estes gestos onde o próprio Jesus toca a humanidade e a humanidade toca o próprio Deus. Contemplámos a Igreja como lugar e espaço por excelência da manifestação epifânica desta realidade de salvação. A história humana aparece como lugar sacramental e o nosso mundo como lugar onde se dá o cruzamento entre o tempo e a eternidade, dado que o próprio mundo foi assumido pelo redentor. O mistério do eterno permanece neste tempo através do *Pneuma*.

Na vida eclesial, não raramente assistimos a um certo desfazamento entre o crer, o ser e o agir, entre os gestos e as palavras, o discurso e a ação, testemunho e anúncio, algo que se revela deficiente. Em consequência a nossa pastoral, a catequese e a pregação aparecem como

algo puramente abstrato dos conteúdos da fé e não reflete um encontro pessoal e verdadeiro com Jesus Cristo que leva a um caminho de experiência e conversão. A vida de cada homem crente deve ser manifestação do encontro com Jesus Cristo, de uma vida tocada por fora e por dentro, deve encarnar um autêntico amor de Jesus que convence, que é credível, e que tem a força de transformar a vida.

No fim desta dissertação, a nossa convicção final é de que o desafio e o compromisso cristão serão isso, e portanto, visitar os nossos «teólogos do encontro» é um convite a atualizar a teologia no mundo atual, cientes de que a nossa fé e a nossa religião não são apenas um livro, palavras ou conteúdos abstratos, mas assentam no encontro com uma Pessoa que salva.

Terminamos o nosso estudo citando E. Schillebeeckx:

«Os sacramentos são a nossa peregrinação de Emaús, sob o véu, rumo ao *Eschaton*. Estamos andando ao lado do Senhor. E mesmo que não o vejamos, sabemos que está ao nosso lado, pois quando se dirigiu a nós, sacramentalmente, nosso coração estava ardendo, ouvia avidamente e passou à ação cristã vital. “Nosso coração não ardia de desejo, quando ele se dirigia a nós, no caminho?”»²⁴⁵.

²⁴⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*, 220.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia principal

I. Escritos de E. Schillebeeckx

SCHILLEBEECKX, E., *A dolorosa experiência do Deus oculto*, in *Concilium*, colóquio n. 4 (1950) 8-9.

_____, *Síntesis teológica del sacerdocio*, in *Colección Homo Dei*, n. 1 (Salamanca: San Esteban 1959) 12.

_____, *Sacerdócio e Celibato*, in *Circulo do Humanismo Cristão – O Mistério da Igreja. Temas Conciliares I* (Lisboa: Morais 1965) 115-133.

_____, *Igreja e Humanidade*, in *Concilium*, n. 1 (1965) 52.

_____, RAHNER, K., *Para quê e para quem uma nova Revista Internacional de Teologia?*, in *Concilium*, n. 1 (1965) 4.

_____, *Revelação e Teologia* (São Paulo: Paulinas 1967).

_____, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus. Estudo Teológico sobre a salvação mediante os sacramentos* (Petrópolis: Vozes 1968).

_____, *Maria, mãe da redenção* (Petrópolis: Vozes 1968).

_____, *Algumas reflexões acerca da interpretação da escatologia*, in *Concilium*, n. 1 (1969) 37-57.

_____, *Deus e o Homem* (São Paulo: Paulinas 1969).

- _____, *O Matrimónio. Realidade terrestre e mistério de salvação* (Petrópolis: Vozes 1969).
- _____, *Dios, futuro del hombre* (Salamanca: Sígueme 1971).
- _____, *La Misión de la Iglesia* (Salamanca: Sígueme 1971).
- _____, *O problema hermenêutico da crise da linguagem de Fé*, in *Concilium*, n. 85 (1973) 554-568.
- _____, *O «Deus de Jesus» e o «Jesus de Deus»*, in *Concilium*, n. 93 (1974) 381-396.
- _____, *Jesus e o fracasso na vida humana*, in *Concilium*, n. 113 (1976) 99.
- _____, *Jesus. La Historia de un Viviente* (Madrid: Cristiandad 1981).
- _____, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Madrid: Cristiandad 1982).
- _____, *Identidade cristã e integridade humana*, in *Concilium*, n. 175 (1982) 41.
- _____, *En torno al problema de Jesus. Claves de una cristología* (Madrid: Cristiandad 1983).
- _____, *Soy un teólogo feliz* (Madrid: Atenas 1994).
- _____, *Los Hombres Relato de Dios* (Salamanca: Sígueme 1995).

II. Escritos de O. Semmelroth

- SEMMELOTH, O., *El problema de la unidad del concepto de Iglesia*, in *Colección «PANORAMAS»*, vol. VI (Panorama de la Teología Actual) (Madrid: Guadarrama 1961) 401-422.
- _____, *Parole efficace. Pour une théologie de la prédication* (Paris: Saint-Paul 1963).
- _____, *Le ministère Spirituel* (Paris: Saint-Paul 1965).

_____, *La Iglesia como Sacramento Original* (San Sebastian: Dinor 1966).

_____, *La Iglesia, nuevo pueblo de Dios*, in G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia* (Barcelona: Juan Flors 1966) 454.

_____, *O povo sacerdotal de Deus e seus chefes ministeriais*, in *Concilium*, n. 1 (1968) 78-90.

_____, E ZERWICK, M., *Il vaticano II e la Parola di Dio. La costituzione conciliare Dei Verbum* (Brescia: Paideia 1971).

_____, *A Igreja como sacramento da salvação*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV (Petrópolis: Vozes 1975) 81-122.

Bibliografía auxiliar

ANTON, A., *El Misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. I (Madrid: BAC 1986).

_____, *El Misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. II (Madrid: BAC 1987).

BORGMAN, E., *In Memoriam Prof. Mag. Dr. E.C.F.A. (Edward) Schillebeeckx O.P. (1914-2009)*, in *Concilium*, n. 334 (2010) 152-154.

BORGMAN, E. - MURRAY, P.- QUEIRUGA, A. T., *Sacramentalización de la historia humana. En honor de Edward Schillebeeckx (1914-2009)*, in *Concilium*, n. 344 (2012) 7-12.

BRAMBILLA, F. G., *Edward Schillebeeckx* (São Paulo: Loyola 2006).

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática sobre a Igreja no mundo contemporâneo (Gaudium et Spes)*, in *Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituições – Decretos – Declarações e discursos pontifícios* (Braga: Editorial A. O. 1966) 551-682.

- _____, *Constituição Dogmática sobre a Igreja (Lumen Gentium)*, in *Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituições – Decretos – Declarações e discursos pontifícios* (Braga: Editorial A. O. 1966) 75-161.
- _____, *Constituição Dogmática sobre a Sagrada Liturgia (Sacrosanctum Concilium)*, in *Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituições – Decretos – Declarações e discursos pontifícios* (Braga: Editorial A. O. 1966) 1-56.
- DOYLE, D. M., *Otto Semmelroth and the advance of the Church as Sacrament at Vatican II*, in *Theological Studies*, vol. 76/1 (2015) 65-86.
- ERP, S. VAN, *La encarnación incesante como el futuro de la humanidad. La promesa de la teología sacramental de Schillebeeckx*, in *Concilium*, n. 344 (2012) 107-122.
- FARIAS, J., *A verdade da teologia como vivência sacramental*, in *Theologica* 45/2 (2010) 537.
- _____, *O Kairos sacramental: o lugar do cruzamento do tempo e a eternidade, da justiça e da misericórdia*, in *Didaskalia*, vol. 41, n. 1 (2011) 182.
- _____, *O cosmos «divinizado». Elementos para uma teologia sacramental do mundo*, in *Communio*, n. 5 (1992) 405.
- _____, *Os sacramentos como acções do Espírito*, in *Semanas de Estudos Teológicos. O Espírito que dá a vida* (Lisboa: Verbo 1992) 118-122.
- MADRIGAL TERRAZAS, J. S., *El Concilio Vaticano II en el diario conciliar de Otto Semmelroth*, in *Estudios Eclesiásticos*, vol. 87, n. 340, (2012) 105-164.
- _____, *Tríptico conciliar: relato-misterio-espíritu del Vaticano II*, in *Sal Terrae*, Santander, (2012) 15-16.
- PIO XII, *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943), in *AAS* 35 (1943).
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 9 vol. (São Paulo: Edições Loyola 2001-2009).

Bibliografía complementar

ALEJANDRO, R., *La ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino* (Mar del Plata: Fasta 2008).

ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos* (Madrid: BAC 1994).

AUGUSTINUS, *De Doctrina Christiana Libri IV*, Liber 3, c. 31, 44, in *PL* 34, 15-120.

AGUSTIN, *Tratados Escriturarios. De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos, Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra.* in *Obras de San Agustín*, ed. bilingüe, tomo XV (Madrid: BAC 1957) 53-349.

BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria – una estética teológica. La percepción de la forma*, vol. 1 (Madrid: Encuentro 1985).

_____, *Teologia da História. Um ensaio* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2010).

BÍBLIA DE JERUSALÉM (Paulus, 2002).

CLERISSAC, H., *Le mystère de l'Église* (Paris: Cerf 1917).

CONGAR, Y., *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia* (Barcelona: Herder 1966).

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Carta enviada ao R. P. E. Schillebeeckx* (13.06.1984), in *AAS* 77 (1985) 994-997.

_____, *Lettera della Sacra congregazione per la Dottrina della Fede al P. E. Schillebeeckx*, in *L'Osservatore Romano*, n. 145 (Sexta-feira, 26 de Junho de 1981) 1-2.

_____, *Notificação sobre o livro «Pleidooi voor mensen in de Kerk»* (Nelissen, Baarn 1985) (15.09.1986), in *AAS* 79 (1987) 221-223.

CARRETERO, M., “*Statuta Ecclesiae*” y “*Sacramenta Ecclesiae*” en la *Eclesiología de St. Tomás: Reflexión tomista sobre el Derecho de la Iglesia en paralelismo a la actual temática eclesiológico – canónica* (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana 1962).

DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe e costumbres*, 148 (Barcelona: Herder 1963).

FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si'* (24.05.2015), (Lisboa: Paulus 2015).

_____, Carta Encíclica *Lumen Fidei* (29.06.2013), in *AAS* 105/7 (2013) 584-585.

_____, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium* (24.11.2013), in *AAS* 105/12 (2013) 1039.

GUILLET, J., *De Jesus aos sacramentos* (São Paulo: Paulinas 1991).

ICETA, M., *La moral cristiana habita en la Iglesia: perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás* (Pamplona: Eunsa 2004).

IZQUIERDO, C., *Cristo y el Origen de la Iglesia. Perspectiva teológico-fundamental*, in *Scripta Theologica*, vol. 28, n. 2 (1996).

JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O amor humano no plano divino* (Lisboa: Alêtheia 2013).

KAUTZER, B., *La profundidad litúrgica de lo éticamente mundano*, in *Concilium*, n. 344 (2012) 65.

LEÃO XIII, *Divinum illud* (09.05.1897), in *AAS* 29 (1896-1897).

_____, *Satis cognitum* (29.06.1896), in *AAS* 28 (1895-1896).

LIALINE, C., *Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique Mystici Corporis*, in *Irénikon* 19-20 (1946-1947) 34-54.

LUBAC, H., *Méditation sur l'Église* (Paris: Aubier-Montaigne 1953).

MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca: Secretariado Trinitario 1974).

NICOLAU, M., *Teologia del Signo Sacramental* (Madrid: BAC 1969).

- ORDEIG, M., *Significación y causalidad sacramental según Santo Tomás de Aquino*, in *Scripta Theologica*, vol. 13, n.1 (1981) 83.
- PIO XII, *Humani Generis* (12.08.1950), in *AAS* 42 (1950).
- _____, *Mediator Dei* (20.11.1947), in *AAS* 39 (1947) 532.
- PONCE, M., *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás; Estudio del tema en el comentario al «corpus paulinum»* (Pamplona: Navarra 1979).
- PUIG, A., *Jesus. Uma biografia* (Lisboa: Paulus 2006).
- RAHNER, K., *La Iglesia e los Sacramentos* (Barcelona: Herder 1967).
- ROSZAK, P., «*Christus transformat in Ecclesiam*» (In Ps. 21, n. 1) *Eclesiología de Santo Tomás de Aquino en la perspectiva del Mysterium*, in *Scripta Theologica*, vol. 42, n. 1 (2010) 47-48.
- SAURAS, E., *El cuerpo místico de Cristo* (Madrid: BAC 1952).
- S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolam ad Ephesios Lectura*, in *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vol. II, ed. VIII (Taurini/Romae: Marietti 1953) 1-87.
- Ti-Ti CHEN, J., *La unidad de la Iglesia según el comentario de Santo Tomás a la epístola a los Efesios*, in *Scripta Theologica*, vol. 8, n. 1 (1976) 143-145.
- TOMAS DE AQUINO, *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios*, ed. I (México: Editorial Tradición 1978).
- TOMÁS DE AQUINO, *Credo. Exposição do Símbolo dos Apóstolos* (Lisboa: Assírio & Alvim 2010).
- TOMMASO D'AQUINO, *Le Questioni Disputate. La Verità*. vol. 3 (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1993).

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO PRIMEIRO	
A ECLESIOLOGIA DO CORPO DE CRISTO E A ECONOMIA SACRAMENTAL....	5
1.1. Segundo São Tomás de Aquino	5
1.1.1. Eclesiologia do Corpo de Cristo	7
1.1.2. Sacramentalidade da Igreja.....	12
1.2. A partir da <i>Mystici Corporis Christi</i>	17
1.2.1. Contexto histórico-ecclesiológico da Encíclica.....	17
1.2.2. A Eclesiologia da Encíclica <i>Mystici Corporis Christi</i>	19
1.2.3. Contributos e questões em aberto	21
1.2.4. Conclusão do primeiro capítulo	23
CAPÍTULO SEGUNDO	
O CONTRIBUTO DE E. SCHILLEBEECKX E DE O. SEMMELROTH PARA A TEOLOGIA SACRAMENTAL	25
2.1. E. Schillebeeckx: Cristo, Sacramento do encontro com Deus	25
2.1.1. O perfil teológico de E. Schillebeeckx (1914-2009).....	25
2.1.2. Cristo: corpo visível no seio da humanidade	28
2.1.3. Cristo, sacramento primordial.....	31

2.1.3.1. Jesus Cristo, Homem-Deus	33
2.1.4. Prolongamento terrestre do sacramento primordial	37
2.1.4.1. Igreja sacramento de Cristo	39
2.1.4.2. Os sacramentos, mistérios da vida de Cristo	41
2.1.4.3. Eclesialidade dos sacramentos.....	43
2.1.5. Conclusão sobre o estudo de E. Schillebeeckx	44
2.2. Os Sacramentos no horizonte da Ecclesologia em O. Semmelroth	45
2.2.1. Igreja, Sacramento Original.....	47
2.2.1.1. Relação Igreja-sacramento e os sete sacramentos	48
2.2.2. A Igreja na obra redentora	50
2.2.2.1. Duplo movimento: descendente e ascendente	51
2.2.2.2. Polaridade Hierarquia e Leigos	52
2.2.3. Maria, protótipo da Igreja	54
2.2.4. Conclusão do segundo capítulo.....	55
 CAPÍTULO TERCEIRO	
 GESTOS DE CRISTO QUE TOCAM O HOMEM ATRAVÉS DO SEU CORPO – A	
IGREJA.....	57
3.1. Gestos de Cristo.....	57
3.2. Gestos da Igreja como <i>sacramento</i> de Cristo	60
3.3. Gestos onde se cruzam no <i>instante</i> o tempo e a eternidade	62
CONCLUSÃO.....	68
BIBLIOGRAFIA	72
Bibliografia principal.....	72

I. Escritos de E. Schillebeeckx	72
II. Escritos de O. Semmelroth	73
Bibliografía auxiliar	74
Bibliografía complementar	76
ÍNDICE	79