

**Marco Antonio Moraes Lima**

**IGREJA, ÍCONE DA TRINDADE  
ESPAÇO LITÚRGICO, *IMAGO ECCLESIAE***

**Excerto da Tese de Doutorado em Teologia**

**Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda**

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2012

**Marco Antonio Moraes Lima**

**IGREJA, ÍCONE DA TRINDADE  
ESPAÇO LITÚRGICO, *IMAGO ECCLESIAE***

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Linha de Pesquisa II: Interpretação da Tradição Cristã no Horizonte Atual

Projeto (3): Aspectos atuais da teologia sacramental e suas raízes na tradição

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda

FAJE – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2012

Lima, Marco Antonio Moraes  
Igreja, ícone da Trindade, espaço litúrgico,  
732i *Imago Ecclesiae* / Marco Antonio Moraes Lima. - Belo  
Horizonte, 2012.

267 p.

Orientador: Prof. Dr. Francisco de Assis Taborda  
Tese (doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia  
e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Liturgia. 2. Arquitetura liturgica. I. Taborda,  
Francisco de Assis. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e  
Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 264

---

**MARCO ANTONIO MORAIS LIMA**

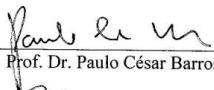
**"IGREJA, ÍCONE DA TRINDADE ESPAÇO LITÚRGICO, *IMAGO ECCLESIAE*"**

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

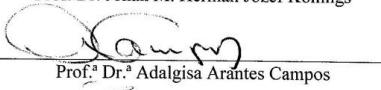
Belo Horizonte, 13 de junho de 2012.

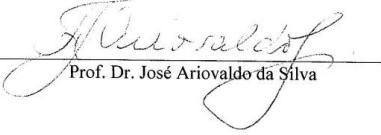
**COMISSÃO EXAMINADORA:**

  
Prof. Dr. Francisco de Assis Taborda (Orientador)

  
Prof. Dr. Paulo César Barros

  
Prof. Dr. Johan M. Hermán Jozef Konings

  
Prof. Dr. Adalgisa Arantes Campos

  
Prof. Dr. José Ariovaldo da Silva

**RESUMO:** Esta tese se dedicou a analisar a mistagogia da arquitetura litúrgica, porque se quis encontrar orientações para a edificação de igrejas hoje. O espaço litúrgico não é um mero lugar onde os cristãos se reúnem para se protegerem das intempéries; é antes de tudo a imagem da Igreja que, por sua vez, é a imagem da Trindade revelada na Páscoa de Cristo. Isso a Igreja significa através das categorias Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. Essa análise foi feita percorrendo a história da arquitetura eclesial, verificando como as três categorias eclesiológicas influenciaram ou não a concepção do lugar de culto. Chega-se à conclusão que, depois do Vaticano II, urge uma séria reflexão que ajude a adequar a construção de novas igrejas ou reforma de outras já existentes à eclesiologia atual, para que a comunidade cristã se espelhe no seu lugar de reunião.

**PALAVRAS-CHAVE:** arquitetura, eclesiologia, imagem, liturgia, mistagogia, Trindade.

**ABSTRACT:** In the present thesis we dedicated to analyse the mystagogy of the liturgical architecture, because we wanted find orientations to build church today. The liturgical place is not a simple building where Christians come together for protecting themselves off the bad weather; indeed it is the image of the Church who, by its turn, is the image of the revealed Trinity in the Easter of Christ. The church means its own image through the categories People of God, Body of Christ and Temple of the Holy Spirit. We did this analysis searching the history of the ecclesiastical architecture and verifying which the role of the three ecclesiologic categories in worship building. We concluded that, after Vatican II, it urges a serious theological reflection that helps to adequate a new church building or a rebuilding of an old one to the today ecclesiology in order to enable the Christian community to see itself on its assembly place.

**KEYS-WORDS:** architecture, ecclesiology, image, liturgy, mystagogia, Trinity.

## Abreviaturas:

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale.</i> Roma, 1909ss.
BEL	Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Roma, 1932ss.
CLV	Centro Liturgico Vicenziano.
CDC	<i>Código de Direito Canônico.</i>
DH	Denzinger, H; Hünermann, P. (ed.). <i>Compêndio dos símbolos e declarações de fé e moral.</i> São Paulo, 2008.
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: 1954ss.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Viena, 1886 ss.
DACL	<i>Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et Liturgie.</i> Paris, 1907-1953.
DV	Concílio Vaticano II. <i>Constituição Dogmática “Dei Verbum” sobre a revelação divina.</i> Roma, 1965.
GeV	<i>Sacramentarium Gelasianum Vetus.</i>
IGMR	Instrução Geral Sobre o Missal Romano.
IO	<i>Instructio Inter Oecumenici.</i> Roma, 1964.
JBL	<i>Journal of Biblical Literature.</i> Boston, 1981ss.
LG	Concílio Vaticano II. <i>Constituição Dogmática “Lumen Gentium” sobre a Igreja.</i> Roma, 1964.
LMD	<i>La Maison Dieu.</i> Paris, 1945ss.
LQF	<i>Liturgie wissenschaftliche Quellen und Forschungen.</i> Münster, 1957ss.
OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta.</i> Roma, 1935ss.
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica.</i> Roma, 1935ss.
OS	<i>Orient Syrien.</i> Paris, 1956-1967.
PG	<i>Patrologiae Cursus Completus.</i> Series Graeca. Paris, 1857-1866.
PL	<i>Patrologiae Cursus Completus.</i> Series Latina. Paris, 1844-1855.
PO	Concílio Vaticano II. <i>Decreto “Presbyterorum Ordinis” sobre o ministério e a vida dos presbíteros.</i> Roma, 1965.
PR.	Pontifical Romano.
RB	<i>Révue Biblique.</i> Paris, 1892ss.
REB	<i>Revista Eclesiástica Brasileira.</i> Petrópolis, 1941ss.
RICA	<i>Ritual de Iniciação Cristã de Adultos.</i>

SC            Concílio Vaticano II. Constituição “*Sacrosanctum Concilium*” sobre a sagrada Liturgia. Roma, 1963.

SChr         Sources Chrétiennes. Paris, 1941ss.

TEB         Tradução Ecumênica da Bíblia. São Paulo. 1994.

As siglas dos livros bíblicos são citadas conforme a Tradução Ecumênica da Bíblia. São Paulo: Loyola, 1994.

## SUMÁRIO

INRODUÇÃO.....	8
Capítulo I: O LUGAR DE CULTO DAS COMUNIDADES PRÉ-CONSTANTINIANAS E AS IGREJAS PALEOCRISTÃS.....	17
1. O lugar de culto das comunidades pré-constantinianas.....	17
1.1 As casas.....	17
1.2 As sinagogas.....	18
1.3 A <i>domus ecclesiae</i> .....	22
2. As basílicas paleocristãs.....	25
2.1 Um novo estilo arquitetônico?.....	25
2.2 As igrejas siríacas.....	29
2.3 As igrejas bizantinas.....	35
2.4 As igrejas latinas.....	39
Capítulo II: MISTAGOGIA DA ARQUITETURA LITÚRGICA NA ANTIGUIDADE.....	46
1. O templo na perspectiva do Novo Testamento.....	47
1.1 Horizonte de compreensão: o templo na perspectiva do AT.....	47
1.2 A teologia do templo nos Evangelhos.....	49
1.3 A teologia do templo na Carta aos Hebreus.....	51
1.4 A teologia do templo em outros escritos do NT.....	54
2. Transição: Os Padres pré-nicenos.....	62
3. A mistagogia dos Padres do séc. IV.....	64
3.1 Eusébio de Cesareia e a catedral de Tiro da Fenícia.....	62
3.2 Simbologia das igrejas siríacas.....	73
3.3 A mistagogia das igrejas bizantinas.....	76
3.4 Simbologia das igrejas da antiguidade latina.....	80
Capítulo III: O ROMÂNICO E O GÓTICO E A TEOLOGIA EUCARÍSTICA DO II MILÊNIO.....	84
1. O horizonte histórico, cultural e social das mudanças teológicas.....	84
2. A evolução da teologia sacramentária na Idade Média.....	86
3. Os estilos arquitetônicos da Idade Média.....	94
3.1 O românico.....	94
3.2 O gótico.....	99
4. Arquitetura e teologia.....	101
5. O fim da Idade Média.....	112
Capítulo IV: O RENASCIMENTO, O CONCÍLIO DE TRENTO E O BARROCO.....	116
1. O Renascimento.....	117
2. A Reforma.....	122
3. O Concílio de Trento e o espaço litúrgico.....	128
4. Arquitetura litúrgica pós-Trento.....	136
4.1 O maneirismo e os estilos capuchinho e jesuítico.....	137
4.2 O barroco.....	139
4.3 O barroco no Brasil.....	144

4.4 O rococó e o fim do barroco.....	150
4.5 Arquitetura e eclesiologia nos séc. XVI ao XVIII.....	152
<b>Capítulo V: DO ILUMINISMO AO VATICANO II.....</b>	<b>160</b>
1. Arquitetura eclesiástica pós-barroco.....	163
1.1 Neoclássico.....	163
1.2 O neorromânico, o neogótico e o ecletismo.....	166
2. O Movimento Litúrgico, o Vaticano II e a arquitetura Moderna.....	171
2.1 O Movimento Litúrgico.....	171
2.2 O Concílio Vaticano II: Imagens de Igreja.....	175
3. Arquitetura litúrgica contemporânea.....	184
3.1 O edifício eclesial.....	186
3.2 Os elementos constitutivos do espaço litúrgico.....	188
<b>Capítulo VI: TEOLOGIA TRINITÁRIA E O ESPAÇO LITURGICO.....</b>	<b>199</b>
1. A experiência trinitária do Mistério de Deus.....	199
2. A mistagogia continuada no espaço litúrgico.....	203
2.1 A mistagogia do edifício eclesial no Rito de Dedicação de uma Igreja.....	204
2.2 A sacramentalidade do edifício eclesial.....	213
3. As formas arquitetônicas.....	216
4. As qualidades identificadoras do espaço litúrgico.....	223
4.1 O ambão.....	223
4.1.1 O ambão e a categoria Povo de Deus.....	223
4.1.2 A estética do Ambão.....	226
4.2 A fonte batismal.....	228
4.2.1 A fonte batismal e a categoria Templo do Espírito Santo.....	228
4.2.2 A estética da fonte batismal.....	233
4.3 O altar.....	236
4.3.1 O altar e a categoria Corpo de Cristo.....	236
4.3.2 A estética do altar.....	245
<b>CONCLUSÃO GERAL.....</b>	<b>249</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>256</b>

# INTRODUÇÃO

A experiência de fé cristã tem a particularidade de professar um Deus único em três Pessoas. Ela se garante monoteísta porque professa um só Deus, mas se diferencia das demais religiões monoteístas porque afirma três hipóstases no Deus único: É Pai criador, é Filho redentor, é Espírito santificador. Já no Antigo Testamento afirma-se que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Os seguidores de Jesus de Nazaré, que experimentam o Deus Uno e Trino na Páscoa de Cristo, herdam essa antropologia veterotestamentária, porém crendo que essa imagem fora desfigurada pelo pecado e recuperada pelo Filho de Deus feito homem. Essa imagem, entretanto, não é atribuída somente a cada homem, mas também a toda a Igreja, de modo que ela se autocompreende como ícone da Trindade. Essa autocompreensão que a Igreja tem de si mesma ela a expressa na sua doutrina, no seu culto. Na sua doutrina ela expressa através das três categorias eclesiológicas: Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo; no culto expressa na estrutura da oração que é quase sempre dirigida ao Pai, através do Filho e no Espírito Santo.

Entretanto o lugar onde a comunidade cristã se reúne é parte integrante de seu culto e a este lugar, desde muito cedo, ela deu o seu próprio nome: igreja; e isso porque quis que não fosse apenas um abrigo das intempéries, mas, sobretudo, segundo a sua imagem. Se a Igreja é imagem da Trindade e o seu lugar de culto é a sua imagem, vale perguntar como a Igreja imprime essa equação em sua arquitetura. Este é o fulcro do presente trabalho: a Igreja é imagem da Trindade, o que ela expressa através das três categorias eclesiológicas – Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo; queremos, pois investigar através da história da arquitetura litúrgica como essas três categorias influenciaram ou não a construção dos lugares de culto, ou seja, como estas três categorias eclesiológicas estiveram presentes ou ausentes na mistagogia da arquitetura litúrgica.

A primeira questão que se nos põe é saber se é possível uma mistagogia da fé cristã a partir da arquitetura dos lugares de culto e, consequentemente, surge outra: o que entendemos por arquitetura litúrgica. O fato mesmo de a Igreja dar o seu nome ao edifício em que se reúne para o seu culto já indica que ele deve dizer algo da experiência de fé cristã aos fiéis e catecúmenos, bem como a toda a sociedade a quem a Igreja quer anunciar a sua fé e ser um sinal da presença atuante de Deus no mundo. Certamente, o mais importante são as pessoas, a comunidade cristã, porém, essa importância se expressa nas suas ações fraternas –

na ética – e não menos em seu culto, o que, ao mesmo tempo, tem sua fonte e sua foz na profissão de fé, na sua doutrina. Entre as ações litúrgicas da Igreja está a edificação do lugar onde elas se realizam, o que faz dele uma espécie de identificação da assembleia que ele abriga, eis porque ele se torna uma mistagogia edificada. Ainda é de se lembrar que a metonímia cristã não é uma novidade radical, pois também a sinagoga pode significar tanto a assembleia judaica reunida quanto o local de culto e, além disso, a organização daquela se reflete na deste. De fato, a sinagoga é lugar da liturgia da Palavra, o que não se resume às leituras bíblicas e sua interpretação, mas também consta de uma série de orações bem estabelecidas. Aos fundos da sinagoga está a arca da Torá, eco da Arca da Aliança, o que simboliza o Povo de Deus guiado pela Palavra e a Lei do Senhor. Da mesma maneira, as igrejas cristãs se estruturam de modo que sejam símbolos do novo Povo de Deus a caminho da Pátria definitiva. Entre tantas outras razões, o que mostramos ao longo deste trabalho, essas são algumas que já nos permitem concluir que é sim possível uma mistagogia da fé cristã a partir do edifício eclesial.

A noção de arquitetura com que trabalhamos é a mais completa possível. De fato, um bom arquiteto não se preocupa em apenas projetar umas tantas paredes com cobertura para abrigar certo número de pessoas, mas o fará a partir da finalidade a que o edifício se destina, dando-lhe sentido e beleza. A arquitetura é a face artística da engenharia civil, é ela quem imprime beleza e sentido ao edifício. Arte e religião sempre foram companheiras inseparáveis; somente nestes últimos séculos se deu o divórcio entre elas, mas a Igreja continua buscando nas artes um aliado para sua atuação no mundo. O trabalho dos arqueólogos mostra que as primeiras manifestações artísticas do ser humano em diversas regiões do mundo estavam todas voltadas para o sagrado, e com a tradição judeu-cristã não foi diferente. Assim sendo, a Igreja continua vendo no artista uma espécie de símbolo do Deus criador. Até os inícios da era moderna o artista era um cristão praticante; hoje na maioria das vezes, o arquiteto é alguém estranho à prática da religião, que pode produzir projetos bonitos, porém de pouca utilidade mistagógica. Caso mais grave, porém, é quando o arquiteto é apenas um técnico em desenho gráfico com pouca sensibilidade artística.

Urge, portanto, um trabalho que possa auxiliar o arquiteto na elaboração do projeto de uma nova igreja ou de reforma de uma já existente e, sobretudo, que possa ajudar a comunidade cristã e seus responsáveis na encomenda e acompanhamento dos técnicos responsáveis pelo projeto. Foi com essa preocupação pastoral que nasceu a nossa intenção de escrever este trabalho sobre o sentido teológico do edifício eclesial. De fato, sobretudo depois do Vaticano II, observamos edifícios eclesiás que, muito obedientes à

arquitetura moderna, pouco ou nada refletem do mistério cristão em suas paredes. Na estrutura interior repetem o esquema de um teatro – palco/plateia – como se ali se passasse nada mais que uma representação sagrada cujo protagonista é o ministro ordenado. A celebração, no máximo, parece uma dessas peças em que os atores interagem com a plateia. Nada disso ajuda a comunidade cristã a tomar consciência de que ela é a protagonista de seu culto (cf. SC 26) e que, portanto, nele deve tomar parte ativa.

Às vezes temos a impressão de que a teologia ficou confinada na academia, em suas bibliotecas, salas de aula, livros e periódicos, mas com pouca ou nenhuma influência sobre a pastoral e, infelizmente, a arquitetura litúrgica atual disso é um significativo exemplo. Essa ausência da teologia, entretanto, não se observa somente na arquitetura, mas, em muitos casos, também em toda a atividade litúrgica: um neoproselitismo de cunho emocional e moralista que põe o padre no centro das atenções e não o Cristo, em quem Deus se revela Pai, Filho e Espírito Santo; a pouca valorização dos monumentos pascais, a saber, fonte batismal, ambão e altar, dificulta aos fiéis a percepção da presença da Palavra que convoca, congrega e orienta o Povo de Deus, da centralidade do Mistério Pascal que se atualiza para fazer de todos os participantes um só corpo, o de Cristo, e, por fim, a falta de visibilidade da fonte batismal compromete a conscientização de que é dela que nasce o novo Povo de Deus, onde ele recebe o dom do Espírito Santo e se torna o seu Templo. A ausência de teologia na pastoral litúrgica e, sobretudo, na sua arquitetura, resulta, portanto, numa deficiência mistagógica difícil de ser corrigida.

A descentralização do Mistério Pascal na vida litúrgica da Igreja vem acontecendo há séculos. O Movimento Litúrgico e o Concílio Vaticano II procuraram reconduzi-lo ao centro, contudo, com a quantidade de meses e dias temáticos que vêm surgindo no calendário da Igreja, relega-se o calendário litúrgico ao segundo plano e, portanto, o Mistério de Cristo que é o que se celebra no inteiro ciclo litúrgico anual. Destarte o edifício eclesial é pouco percebido como espaço pascal. Ora, é no Mistério Pascal que o Mistério de Cristo se revela, a ponto de uma coisa coincidir com a outra (cf. 1Cor 5,7) e é nesse mesmo Mistério que Cristo se revela como Filho de Deus a quem ele se une pelo Espírito Santo. Pelo Espírito Santo, Deus se fez presente entre o Povo eleito, acompanhou-o e animou os santos profetas, trouxe a sua Palavra eterna no seio da Virgem. Este mesmo Espírito veio sobre Jesus, a Palavra encarnada, ao sair das águas do Jordão animando toda a sua missão messiânica e, depois de sua morte e ressurreição, foi derramado sobre os que ele reuniu, e hoje anima a Igreja. Eis o que está no centro da fé cristã e de que a Igreja jamais poderá abdicar, de outro modo ela deixaria de ser o que ela é: Povo de Deus, Corpo de Cristo

e Templo do Espírito Santo. A Igreja é o Povo de Deus congregado e reunido na Páscoa do Cristo e por ele liderado em sua peregrinação rumo à Pátria definitiva; é o Corpo cuja cabeça é o próprio Cristo; é o Templo do Espírito Santo edificado com pedras vivas sobre o fundamento dos Apóstolos e cuja pedra angular é Jesus Cristo. Esta é a natureza mais profunda da Igreja e que deveria manifestar-se em todas as suas ações, inclusive na arquitetura.

Certamente, o mais importante numa assembleia são as pessoas, e nós continuamos repetindo com Agostinho e Jerônimo que a Igreja não são os muros, mas sim os cristãos. Contudo, para que esta importância atribuída à Igreja não seja abstrata, é preciso atribuí-la também à fé que a une, mantém viva a sua esperança nos bens vindouros e, sobretudo, a anima na caridade fraterna. Essa importância se manifesta inevitavelmente em todos os recursos humanos de que a Igreja lança mão para nunca deixar de vislumbrar o seu Mistério, o que faz deles símbolos reguladores de toda a vida eclesial. Desses recursos humanos simbólicos separamos a arquitetura litúrgica como objeto do nosso estudo. O edifício eclesial só é casa de Deus, porque é antes de tudo casa da Igreja; isto dá sentido ao edifício e o qualifica como lugar de reunião que abriga um grupo humano que, por sua vez, ali se reúne para celebrar o seu Mistério.

No primeiro capítulo deste nosso trabalho procuramos descrever os lugares de culto das comunidades primitivas a partir dos indícios que se encontram nos escritos neotestamentários e com o auxílio da exegese. Descrevemos também as primeiras edificações especificamente cristãs, quando a Igreja ainda não tinha liberdade de culto, algumas vezes, sob a perseguição de alguns imperadores romanos. Apresentamos ainda as igrejas paleocristãs, isto é, aquelas que a partir da liberdade de culto sob o império de Constantino foram surgindo no mundo cristão: Província da Síria, Constantinopla, Norte da África e Europa Meridional, especialmente Roma. Damos uma especial atenção às igrejas da Síria, porque elas tinham uma peculiaridade com relação ao lugar da liturgia da Palavra, o bema, uma grande edificação em forma de tribuna ao centro da nave, bem como ao seu uso litúrgico tanto no Rito Siro-occidental quanto no Siro-oriental. Neste capítulo ainda procuramos compreender o nascimento do estilo basilical, sua escolha e adaptação para o culto cristão, bem como a influência da estrutura interna das sinagogas, tecendo uma comparação entre basílica e sinagoga.

No segundo capítulo, tendo já as descrições arquitetônicas do primeiro capítulo, discutimos seu simbolismo, ou seja, sua mistagogia, mostrando como aqui já é possível discernir a influência das três categorias eclesiológicas na arquitetura paleocristã.

Para tanto, lhe fazemos um prelúdio do ensino de Jesus sobre o templo, bem como o dos apóstolos e escritores neotestamentários e dos Padres pré-nicenos. Aqui demonstramos como era viva a consciência de que o verdadeiro templo onde Deus quer habitar é o coração do homem e a comunidade de amor. Então discutimos a mistagogia dos Padres do séc. IV sobre as igrejas que se multiplicaram pelo Império Romano e mostramos como as três categorias eclesiológicas estavam presentes nesta mistagogia. Damos especial atenção à grande homilia proferida por Eusébio de Cesareia na dedicação da catedral de Tiro por volta de 316, por se tratar da obra mais completa a esse respeito e de um autor de grande importância para a história da Igreja. Para a mistagogia das igrejas siríacas<sup>1</sup> nos valemos de trabalhos de especialistas na sua história e no seu uso litúrgico; para a mistagogia das igrejas bizantinas, além disso, contamos com o antigo Rito de Dedicação de Igreja, o que, a nosso ver, é o lugar privilegiado para se fazer uma teologia do templo cristão. Para a antiguidade latina nos valemos dos escritos patrísticos e, sobretudo, dos textos de dedicação de igreja e altar e das bênçãos da fonte batismal encontrados nos antigos sacramentários romanos.

No terceiro capítulo cobrimos a Idade Média com seus principais estilos: o românico e o gótico e, a partir daqui, a nossa atenção se volta exclusivamente para o Ocidente. Naquela época a Igreja já se consolidara como a grande instituição do Ocidente, o que condicionou a eclesiologia de então. A categoria Povo de Deus e Templo do Espírito Santo já começaram a desaparecer nos inícios da Idade Média, em seu lugar surgiria a categoria Reino, cujo grande suserano seria o bispo de Roma, sobretudo depois de Gregório VII. A categoria Corpo de Cristo permaneceu, contudo já quase que não aludindo à Igreja, mas somente à Eucaristia. Para demonstrar isso recorremos à teologia sacramental de então, desde Teodoro de Sevilha a Tomás de Aquino, centrando nossa atenção na teologia eucarística, porque esta foi o carro-chefe da teologia sacramental. O povo já não participava mais ativamente da liturgia, que então continuava sendo celebrada em latim, língua que caíra em desuso e, portanto, incompreensível para a grande maioria das pessoas; o rito de iniciação cristã de adultos também caíra em desuso, porque quase só se batizavam crianças. Essas causas e mais a quase exclusiva atenção à presença do Cristo na Eucaristia condicionaram a disposição interna do espaço litúrgico, dividindo-o em palco e platéia, esta última não esperava mais que assistir ao grande milagre eucarístico que ocorria na hora da consagração. O ambão desaparece e dá lugar ao púlpito, a fonte batismal se torna uma pequena pia instalada em uma pequena capela no interior da igreja, o altar é o centro das atenções, embora

---

<sup>1</sup> Ao adjetivo pátrio “síria”, vamos preferir “siríaca”, por entendermos que o primeiro refere-se mais à Síria contemporânea, enquanto o segundo refere-se à antiga província romana da Síria.

não seja mais único, pois vários outros surgem ao longo das naves laterais, consequência da crescente multiplicação das missas privadas. Apesar da influência bizantina na arquitetura ocidental com seu sistema de cúpulas e mosaicos, as igrejas ocidentais pouco lembrarão que elas são uma imagem da Igreja, que é Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. Sobretudo o gótico parecerá mais um louvor edificado ao Deus que mora nas alturas do que um lugar onde a comunidade cristã se reúne para celebrar o seu Mistério. Este capítulo nós o concluímos apresentando os estilos do final da Idade Média que, demasiado rebuscados, darão lugar ao intelectualizado estilo renascentista.

Renaissance, manerismo e barroco são o tema do quarto capítulo. O estilo renascentista é ligado ao movimento cultural nascido na Itália na segunda metade do séc. XV e que ficou conhecido como humanismo. Este último foi uma reação à cultura medieval e que buscou no classicismo greco-romano inspiração para fazer do homem a medida de todas as coisas. Suas formas geométricas sobre planta centrada, paredes planas e lisas, pinturas e estatuária – estas duas últimas quase que um retrato da natureza – não tardaram a parecer demasiado pagãs aos olhos das autoridades eclesiásticas, porém deixariam suas marcas nos estilos sucessivos. Entretanto, no séc. XVI, acontece o grande cisma na Igreja latina com a Reforma Protestante desencadeada pelo monge agostiniano Martinho Lutero. Como reação aos reformadores, a Igreja Católica convoca o Concílio de Trento, durante o qual ela reafirmaria todas as suas posições dogmáticas e pastorais, declarando anátema tudo o que se lhe opusesse. Do lado protestante, suas posições sobre culto e sacerdócio determinam a concepção do espaço litúrgico, especialmente as novas igrejas que se construirão. Do lado católico a mudança será apenas de estilo, porque ela permaneceu firme em suas convicções doutrinais e litúrgicas. Neste contexto surge o estilo manerista que será seguido pelo barroco; este, por sua vez, será mais tarde considerado pelos historiadores da arte como o último suspiro do sagrado. Depois de analisarmos alguns cânones do concílio de Trento, fazemos uma análise de sua influência na arquitetura barroca de algumas igrejas da Europa e também do Brasil, onde o barroco constituiu o primeiro estilo arquitetônico, com uma especial atenção para aquele da capitania de Minas Gerais. Apesar de todo o esmero e suntuosidade dos estilos de então, as igrejas continuam se prestando mais ao devocionismo do que ao culto cristão conforme fora desejado pelos Apóstolos e organizado pelos antigos Padres da Igreja. Não é, pois, difícil discernir a total ausência das três categorias eclesiológicas na arquitetura dos sec. XV ao XVIII, mesmo porque a eclesiologia reinante era de cunho muito mais sociológico do que teológico. As igrejas de então, sobretudo as barrocas, não eram exatamente uma imagem da Igreja que, por sua vez, é imagem da Trindade, mas antes uma expressão do poderio dos

comitentes e do triunfalismo católico. A rica decoração barroca se prestava muito mais a isso ou no máximo ao devocionismo do que à instrução mistagógica dos fiéis.

Entretanto, surge na Europa o movimento filosófico que ficou conhecido como Iluminismo, o triunfo da razão. Este movimento influenciou os diversos setores da vida humana e dividiu a sociedade em âmbito religioso e laico. Neste contexto inicia-se o quinto capítulo, no qual apresentamos os estilos sucessivos ao barroco até os modernos depois do Vaticano II. Imediatamente após o barroco surge no mundo laico o estilo neoclássico e faz suas incursões no âmbito eclesial. Se a arquitetura renascentista se inspirava na antiguidade greco-romana, o neoclássico reproduzirá quase que literalmente os seus templos. Não tanto por não se prestar ao culto cristão, mas muito mais por razões ideológicas, essa arquitetura é abandonada pela Igreja Católica. De fato, o neoclassicismo é o veio artístico do Iluminismo, movimento rejeitado pela Igreja do séc. XIX que, saudosista, retoma o estilo românico e o gótico. Esses estilos não somente revelam o saudosismo católico, mas também demonstram a falta de criatividade e o desinteresse pela questão litúrgica. De fato, o Concílio Vaticano I não só reafirma antigas posições da Igreja Católica, como também fecha as suas janelas aos ventos da modernidade. Contudo, o Iluminismo já havia influenciado algumas consciências católicas que, mesmo sem aderirem totalmente a ele, buscam a renovação da Igreja; é neste contexto que terá início o Movimento Teológico, Bíblico e Litúrgico que terão o seu ápice no Concílio Vaticano II. A Igreja, finalmente, abre suas janelas aos ventos da modernidade.

Ainda neste capítulo buscamos demonstrar como a teologia do Vaticano II, que recuperou as três categorias eclesiológicas – Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo –, pouco influenciou a arquitetura litúrgica pós-conciliar; a eclesiologia da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* ainda não surtiu todos os seus efeitos. As imagens que a *Lumen Gentium* apresenta sobre a Igreja podem todas ser subordinadas a uma ou outra das três categorias eclesiológicas que fazem da Igreja imagem da Trindade, mas são esquecidas no momento do projeto do edifício eclesial. De fato, o exterior de muitas igrejas contemporâneas pouco sugere que se trata de lugar de culto e, menos ainda, que elas são imagem da Igreja comunidade cristã. No seu interior, apesar dos inegáveis avanços na liturgia, continua ainda o esquema palco-platéia. Os monumentos pascais – fonte batismal, altar e ambão – são pouco valorizados e móveis em muitos casos: a fonte batismal é uma minúscula pia que pouco ou nada reflete a teologia batismal imprescindível para a vida cristã; o ambão é uma tímida estante que não deixa transparecer o valor litúrgico, teológico, espiritual e pastoral da Palavra de Deus; o altar quase sempre é uma simples mesa móvel ou

um balcãozinho de pedra que não revela a eucaristia como ceia-sacrifício memorial da Páscoa do Senhor. A insistência em manter esses três monumentos pascais no presbitério pouco ajuda na participação ativa dos fiéis na liturgia, o que é o grande desejo da *Sacrosanctum Concilium*, além de manifestar uma eclesiologia obnubilada pelo clericalismo ainda vigente. Também neste capítulo procuramos apresentar todos os outros elementos constitutivos do espaço litúrgico: lugar da assembleia, cadeira presidencial, assentos para os demais ministros e lugar da escola de cantores.

O sexto e último capítulo é o mais importante de todo este trabalho, pois nele procuramos demonstrar como, nos nossos dias, com os recursos oferecidos pela engenharia civil e pela teologia, pode-se alcançar uma arquitetura litúrgica verdadeiramente mistagógica. Este capítulo é, pois, o mais teológico deste trabalho. Num primeiro momento apresentamos um resumo da teologia trinitária atual e como pode influenciar no projeto arquitetônico de uma igreja e, portanto na sua mistagogia. A partir do Rito de Dedicação de Igreja e Altar na Liturgia Romana procuramos fazer a teologia do templo em geral, depois a teologia dos três monumentos pascais: ambão, fonte batismal e altar, que são os elementos identificadores do espaço litúrgico católico. O ambão é o lugar da proclamação da Palavra de Deus e da Páscoa de Cristo, por isso o acento teológico cai sobre a categoria Povo de Deus; isto também determina o seu feitio e a sua estética. O altar é o lugar do memorial do sacrifício de Jesus: corpo entregue e sangue derramado, por isso o acento teológico cai sobre a categoria Corpo de Cristo. O altar é também mesa da ceia cristã, por isso nos será necessário discutir essa ambivalência para determinar tanto o seu feitio quanto a sua estética. A fonte batismal é o lugar onde o neófito se torna Templo do Espírito Santo que é dado no batismo e confirmado na crisma; sua teologia tem como fonte a Escritura e a bênção sobre a água. Também a fonte batismal tem nessa teologia a inspiração para o seu feitio e sua estética. Este capítulo é, em última instância, a apresentação da mistagogia que deve ter o edifício eclesial para que ele seja realmente uma imagem da Igreja que, por sua vez, é imagem da Trindade.

Por fim, à guisa de conclusão geral, apresentamos, de modo resumido, a teologia que todos os dirigentes de comunidades cristãs deveriam ter em mente no momento de encomendar e acompanhar um projeto arquitetônico de uma nova igreja ou mesmo de reforma de uma já existente. Ainda aqui apresentamos uma nota crítica às igrejas construídas ou reformadas depois da reforma litúrgica do Vaticano II.

Advertimos que não se trata, em primeiro lugar, de um trabalho de arquitetura sagrada, mas antes de teologia do espaço litúrgico. O recurso à arquitetura quer evitar que se fique em considerações teológicas abstratas, mas para que se possa visualizar a impressão

dessa teologia no concreto. Ainda ao longo de todo o trabalho, sobretudo naqueles capítulos mais históricos e descriptivos, procuramos inserir fotografias e desenhos de algumas igrejas e de alguns elementos para que o leitor possa ter uma visualização do que se está descrevendo.

## CAPÍTULO I

# O LUGAR DE CULTO DAS COMUNIDADES PRÉ-CONSTANTINIANAS E AS IGREJAS PALEOCRISTÃS

### 1. O lugar de culto das comunidades pré-constantinianas

#### 1.1 As casas

A pregação da Palavra se dava no Templo, nas sinagogas e nas casas particulares; os “sacramentos”<sup>2</sup>, porém, parecem ter sido celebrados somente nas casas: Eucaristia, Unção dos Enfermos (cfr. Tg 5,13-16), Imposição das mãos (At 6,6); o Batismo, entretanto, parece ter sido celebrado normalmente em lugar de água abundante<sup>3</sup>. De algumas dessas casas, temos informações no NT que, embora não seja um documento histórico, mas antes um livro de teologia-cristologia, apresenta “informações” que nos ajudam a imaginar o local de reunião dos primeiros discípulos de Cristo. De fato, assim como a cristologia nos escritos neotestamentários é uma interpretação de um evento concreto, isto é, de Jesus de Nazaré, também a eclesiologia é uma interpretação de uma comunidade concreta – os discípulos de Jesus de Nazaré – ainda que idealizada, sobretudo nos Atos dos Apóstolos<sup>4</sup>. A apresentação que fazemos aqui dos locais de culto da comunidade primitiva é, portanto, bastante aproximativa, porém é de grande probabilidade, uma vez que os documentos e escavações arqueológicas sucessivas aumentam essa probabilidade.

Uma primeira casa que parece ter permanecido um lugar de reunião dos judeus cristãos foi aquela onde se deu a última ceia. Ali teriam estado os discípulos reunidos, quando Jesus lhes apareceu (Lc 24,33) e ali mesmo teriam continuado (At 1,13-14) até o dia de

---

<sup>2</sup> Chamamos aqui “Sacramentos” ações litúrgicas que mais tarde evoluíram e dariam forma aos sete Sacramentos.

<sup>3</sup> SCHWEIZER, Eduard. Il culto nel Nuovo Testamento e nell'ora attuale. In: SCHWEIZER, Eduard; MACHO, Alejandro Diez. *La Chiesa primitiva*. Brescia: Paideia, 1980. p. 55-84, aqui p. 60-68. Sobre o batismo em água corrente é o que parece indicar At 8,38; Didaqué VII,1 (ἐν ὕδατι ζῶντι = em água viva): *DIDACHÈ*. Doutrina dei Dodici Apostoli. Nuova versione testo greco a fonte. A cura di Simona Cives e Francesca Moscatelli. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999. p. 50; e a Tradição Apostólica de Hipólito, XXI (*Sit aqua fluens in fonte vel fluens de alto*): BOTTE, Bernard. *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*. Essai de reconstitution. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 1989. p. 44.

<sup>4</sup> Cf. SCHWEIZER, Eduard. Gli inizi della Chiesa. In: SCHWEIZER; MACHO. *La Chiesa primitiva*, p. 15-32, aqui p. 15-18.

Pentecostes (At 2,2)<sup>5</sup>. Outra casa ainda parece ter sido lugar habitual de reunião dos cristãos: a casa de Maria, mãe de João Marcos, onde estava uma numerosa assembleia a rezar pela libertação de Pedro da prisão (At 12,12)<sup>6</sup>. João Marcos era um judeu helenista de uma família abastada, pois tinha criados (At 12,13), portanto é de se acreditar que se tratasse de uma casa razoavelmente grande para acolher uma assembleia.

Fora de Jerusalém, encontramos em Éfeso a casa de Áquila e Priscila: “As Igrejas da Ásia vos saúdam. Áquila e Priscila vos enviam muitas saudações no Senhor, como também a Igreja que se reúne em casa deles (1Cor 16,19)”<sup>7</sup>. Em Trôade, onde Paulo permanece uma semana antes de partir para Mileto, encontramos uma casa de três andares, onde os cristãos se reuniam regularmente (At 20,7-12). O texto diz que era uma sala no andar superior onde não faltavam lâmpadas (v. 8; cfr. Lc 22,12), não diz, porém, a quem pertencia a casa. Há ainda outra casa citada na breve Epístola a Filêmon (Fm 1,2): Paulo, depois de saudar Filêmon, Ápia e Arquipo, saúda a Igreja que se reúne em casa de Filêmon<sup>8</sup>.

## 1.2 As Sinagogas

A palavra sinagoga é um substantivo composto do termo grego σύν mais ἄγω e usado tanto para designar a assembleia de judeus quanto o lugar onde esse grupo se reunia. Segundo A. Paul, “essa palavra significava originariamente ‘reunião’, ‘assembleia’; na Setenta, traduz o hebraico ‘edah’ (‘congregação’, vertido para o aramaico dos targuns por *kenishta*, que se tornou *keneset*, no hebraico moderno) e às vezes por *qahal* (‘assembleia’, em grego: *ekklesia*)”<sup>9</sup>. A sinagoga foi criada em tempos de exílio, uma vez que os judeus exilados não podiam mais frequentar o Templo de Jerusalém. Com o retorno do exílio, os judeus fundaram sinagogas também na Palestina. A partir do séc. I, o termo sinagoga aparece nas fontes literárias (Fílon, Josefo e o NT) com o sentido cada vez mais nítido de “lugar de reunião”, “casa do culto e da instrução”<sup>10</sup>. Sabemos que os primeiros cristãos, todos judeus, continuaram a se reunir nas sinagogas e a frequentar o Templo. De nossa parte, cremos que, as sinagogas onde tenha havido conversão em massa de judeus ou da maioria deles incluindo seus chefes (cf. Mc 5,22), tenham se tornado lugar de culto cristão (cfr. Tg 2,2); também o

<sup>5</sup> CALABUIG, Ignazio. Il Rito della Dedicazione della Chiesa. In: CHUPUNGCO, Anscar (Dir.). *Scientia Liturgica*. Casale Monferrato: Piemme, 2000. v. 5, p. 373-420, aqui p. 377.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 377-378.

<sup>9</sup> PAUL, André. *O judaísmo tardio. História e política*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 169.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Sacramentário Gelasiano Antigo traz orações para a consagração de uma igreja que antes fora sinagoga (GeV 724-729).

Da Carta de Tiago, sabemos que seu autor, destinatário e conteúdo são judeus. Logo podemos crer que o lugar de reunião dessa comunidade de judeu-cristãos seja realmente uma sinagoga no sentido arquitetônico da palavra. As bíblias em línguas contemporâneas traduzem o termo συναγωγήν em Tg 2,2 por “assembleia” – o que não está mal, pelo fato de o termo designar tanto o grupo humano reunido quanto o lugar onde se reúne –, mas nós queremos crer que se trate também do lugar de reunião. De fato, o versículo parece indicar mais o lugar onde os judeu-cristãos se reuniam habitualmente do que a reunião propriamente dita. Isso parece ser confirmado pelo verbo de movimento “entra” (*εἰσέλθῃ*) e a expressão “*senta-te* neste lugar de destaque (Tg 2,3)” (*Σὺ κάθου ωδε καλῶς*).

R. E. Brown observa que, na literatura do pós-NT como nas epístolas pseudoclementinas, Tiago se transformou no herói por excelência dos judeu-cristãos, que não diferiam dos judeus quanto à Lei, mas somente quanto à fé em Cristo e que, além disso, Tiago valoriza a Lei (Tg 2,10.24), enquanto Paulo a relativiza (Rm 3,8)<sup>11</sup>. Também os paralelismos entre a Epístola de Tiago e o Evangelho de Mateus<sup>12</sup> confirmam o caráter judaizante da comunidade de Tiago que, portanto, teria continuado a se reunir em sua sinagoga.

Outro elemento que merece a nossa atenção são as confrontações nas sinagogas entre partidários da observância estrita da Lei judaica e aqueles que dela se distanciaram. Essas confrontações aconteceriam nas sinagogas, porque os judeus tornados cristãos teriam continuado a se reunir nelas, conforme se vê nas cartas de Paulo<sup>13</sup>. Em Corinto, por exemplo, havia uma grande comunidade judaica na diáspora. M. Carrez informa-nos que foi encontrada uma inscrição proveniente de uma sinagoga que se localizava, sem dúvida, na avenida do Lequeu, ao lado da casa de Tito Justo, e nessa mesma sinagoga Paulo teria pregado aos sábados por quase três meses (At 18,4), e seus chefes eram Crispo e, depois, Sóstenes<sup>14</sup>.

Vale a pena, pois, nos determos, ainda que de maneira breve, na estrutura física da sinagoga (fig. 1). Essa estrutura podia variar de uma sinagoga a outra, mas há alguns

<sup>11</sup> BROWN, Raymond E. *As Igrejas dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986. p.30.

<sup>12</sup> SHEFERD, M. H. The Epistol of James and the Gospel of Matthew. In: *JBL* 75(1936) 40-51.

<sup>13</sup> BECQUET, Gilles. *A carta de Tiago*. São Paulo: Paulinas, 1991. p 95.

<sup>14</sup> CARREZ, Maurice. As Epístolas aos Coríntios. In: CARREZ, Maurice *et al.* *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 60-113, aqui p. 80-81. Este autor cita a tal inscrição, mas não fornece o seu conteúdo, porém, encontramos a seguinte informação que nos parece revelar o conteúdo da inscrição: “Na antiguidade, a sinagoga era designada por dois termos, ambos gregos: *proseuché* e *synagogé*. O termo *proseuché*, ‘oração’, era usado metonimicamente por ‘casa de oração’ (Is 56,7 LXX). Parece que ele foi empregado primeiro pelos judeus do Egito, e a seguir da Grécia, da Ásia Menor e de Roma. Na Palestina o seu uso foi muito limitado. Ele é encontrado desde o século III a. C. nas inscrições sinagogais do Egito; neste país foi usado quase com exclusividade até o século I a. C.”: PAUL. *O judaísmo tardio. História e política*, p. 169.

elementos que eram constantes: a cátedra de Moisés e a arca da Torá. Esta última era uma espécie de “comemoração” da Arca da Aliança do Antigo Testamento, que desaparecera no tempo do exílio. Segundo nos informa a Bíblia, tratava-se de uma caixa de madeira, onde se guardavam as Tábuas da Lei, a maior referência religiosa de Israel (cf. Sl 18). Nas duas extremidades, a arca continha imagens de Querubins, entre os quais permanecia um espaço vazio, a *shekhiná*, isto é, o lugar da inabitação de Javé, uma expressão clara da invocação ao Deus de Israel: “Tu que te sentas entre os querubins”. A arca era, pois, o elemento mais sagrado da piedade israelita, por isso ficava no Santo dos Santos, segunda tenda do templo de Jerusalém, onde somente o sumo sacerdote podia entrar. Depois do desaparecimento da arca, o Santo dos Santos permaneceu vazio até a última e definitiva destruição do templo por volta dos anos 70 de nossa era. Este vazio nunca significou para os judeus a ausência, mas sim a presença de Javé, único objeto de sua adoração.

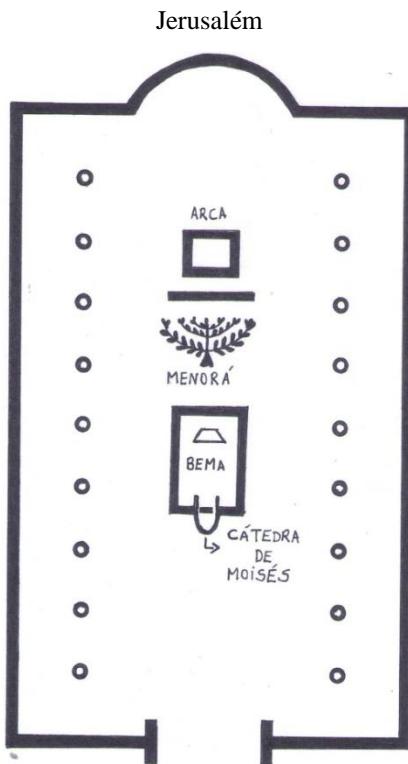


Fig. 1: Esquema de uma sinagoga antiga por BOUYER. *Architettura e liturgia*, p. 79.

Entretanto, a sinagoga já era uma verdadeira instituição de Israel<sup>15</sup> e a referência à presença de Javé no meio de seu povo se dava agora não mais pela arca da Aliança no templo, mas sim pela Lei. Esta fora confiada a Moisés e foi transmitida de geração em geração até os nossos dias. Os livros da Lei são guardados na arca da Torá, daí a grande veneração a ela. Depois da destruição do templo em 70 d. C., essa devoção se tornou ainda mais forte; a arca

<sup>15</sup> PAUL. *O judaísmo tardio. História e política*, p. 169.

da sinagoga passa a ser um eco da arca da Aliança, por isso a arca de todas as sinagogas é protegida por um véu e, diante dela, se queimam sete velas na menorá, o que lhe confere um ar sagrado. As sinagogas são sempre construídas orientadas para Jerusalém, seja pela frente com a porta principal, seja pelos fundos. A arca ficava sempre na parte orientada para Jerusalém, de modo que atraía para si todos os olhares da assembleia, uma referência clara ao Santo dos Santos do templo de Jerusalém. Além disso, o fato da presença de uma menorá onde se queimavam as sete velas diante da arca coberta por um véu, conferia ao ofício sinagogal um verdadeiro caráter ritual e – porque não? – de verdadeiro sacrifício de louvor, do qual o ensinamento da Torá não era mais que um de seus elementos constitutivos.

Bem ao centro da sinagoga ficava o bema, um tipo de tribuna bem mais elevada que o piso da nave, e onde era fixada uma estante de modo que toda a assembleia pudesse ouvir as leituras. Ainda no bema era fixada a cátedra de Moisés, e o ato de nela sentar-se conferia autoridade oficial a seu ocupante, por isso somente os rabinos – escribas, na maioria fariseus – tinham acesso a ela (cf. Mt 23,2), mas os anciãos, que ladeavam o rabino, e outros ministros não podiam subir ao bema. Apesar de ser dali que a Palavra de Javé era anunciada ao povo e as orações eram entoadas por um ministro cantor, a importância da cátedra era derivada de sua relação com a arca da Torá, eis porque a cátedra de Moisés situava-se de modo que seu ocupante tinha sempre os olhos voltados para a arca e, portanto, para o Santo dos Santos do templo de Jerusalém. Disso conclui-se que nenhuma sinagoga se referia a si mesma, pois a sua arca apontava em direção a algo que a superava, e isso significa que o fulcro último do culto sinagogal era o Santo dos Santos, o único *debir*<sup>16</sup> que se encontrava em Jerusalém<sup>17</sup>. Esse modelo de sinagoga que acabamos de descrever, porém, não era único, podia também haver sinagogas em que a cátedra de Moisés e os acentos para os anciãos se colocassem fora do bema, na extremidade oposta à voltada para Jerusalém. Havia ainda outras sinagogas em que todos esses elementos se situavam numa espécie de presbitério construído junto à abside. A partir do séc. III, muitas comunidades judaicas assimilaram o estilo basilical greco-romano e, neste caso, a arca se situava logo depois da entrada principal que, na maioria das vezes, era voltada para Jerusalém.

Entretanto na era patrística, os cristãos abandonaram o uso do termo sinagoga (*συναγογή*), que passou a designar toda a nação judaica, e usaram exclusivamente o termo igreja (*ἐκκλησία*), chegando mesmo a opor uma a outra; sinônimos na origem, esses dois

---

<sup>16</sup> *Debir* indica o lugar do Santo dos Santos do Templo de Jerusalém, onde era guardada a arca da aliança. No pós-exílio, o *debir* ficou vazio.

<sup>17</sup> BOUYER, Louis. *Architettura e liturgia*. Magnano: Qiqajon, 1994, p.18.

termos, com o aparecimento do cristianismo, passaram a significar realidades sociais e religiosas diferentes e até opostas<sup>18</sup>. Contudo a liturgia cristã, em seu pleno desenvolvimento, já estava definitivamente marcada pela liturgia sinagoga e as influências da organização interna das sinagogas sobre o espaço litúrgico cristão, como veremos mais adiante.

### 1.3 A *domus ecclesiae*

Os cristãos, em sua origem, reuniam-se, pois, nas casas de alguns deles ou nas sinagogas, cujos membros haviam se convertido à fé cristã. No séc. II, porém, já tendo sido consumada a separação entre cristãos e judeus e, sobretudo, com o crescimento do número dos primeiros, adquiriram casas maiores, que pudessem abrigar toda a comunidade cristã e serem locais exclusivos de culto<sup>19</sup>. Muitas dessas casas foram construídas para esse fim, outras foram adaptadas bem como as sinagogas. Nestas últimas, toda a vida litúrgica passou a ser realizada, uma vez que já se começava a não mais celebrar a Eucaristia dentro de uma refeição, e o Batismo, antes celebrado em lugares de água abundante, portanto, públicos, agora já era celebrado em lugares privados, e muitas dessas sinagogas possuíam uma pequena piscina onde se praticava um banho ritual. Esses locais exclusivos de culto cristão ficaram então conhecidos como *domus ecclesiae* (casa da Igreja). Não podemos, porém, ainda falar de uma arquitetura cristã, pelo menos não até fins do séc. II, pois ela só teria começo no séc. III.

Um dado histórico que aqui convém mencionar são as perseguições aos cristãos. Não eram constantes, mas esporádicas, pois os cristãos, nas mais das vezes, eram considerados inofensivos<sup>20</sup>. De fato, por levarem a vida cívica no âmbito privado, eles não entravam em concorrência com o culto público ao Imperador; assim eram relativamente bem tolerados. Isso possibilitou aos cristãos possuírem seus bens imóveis, tais como casas para a reunião litúrgica e cemitérios<sup>21</sup>. Nos anos 250 e 257 a 260, entretanto, os cristãos sofreram sangrentas perseguições em Cartago, Alexandria e Roma<sup>22</sup>. Eles foram obrigados a participar dos sacrifícios públicos, seu culto foi proibido e seus bens foram confiscados, mas no ano 260 o imperador Galieno lhos devolveu.

---

<sup>18</sup> PAUL. *O judaísmo tardio. História política*, p. 169.

<sup>19</sup> JEDIN, Hubert. *Manual de historia de la Iglesia* I. Barcelona: Herder, 1966. p. 418-419.

<sup>20</sup> MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Loyola. 2001. p. 45-49.

<sup>21</sup> KRAUTHEIMER, Richard. *Early Christian and Byzantine Architecture*, London: Yale University, 1986. p. 30: esse autor descarta a possibilidade de terem os cristãos celebrado o serviço dominical nas catacumbas durante as perseguições, porque as catacumbas eram úmidas, escuras, intrincadas e o cubículo maior não comportaria sequer cinquenta pessoas.

<sup>22</sup> BIHLMEYER, Karl; TUECHLE, Hermann. *História da Igreja* I. Antiguidade cristã. São Paulo: Paulinas, 1964. p. 84-101; COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja* I. Das origens ao século XV. São Paulo: Loyola, 1993. p. 41-49; HUGHES. *Síntesis de historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 2001. p. 32-36.

A liturgia, embora ainda não esteja completa como veremos na segunda metade do séc. IV, já se encontra em um estado de evolução bastante adiantado, bem como a hierarquia das Igrejas. Isso requereu da *domus ecclesiae* uma estrutura interna que permitisse o desenvolvimento dos ritos, acomodação dos ministros e da assembleia. R. Krautheimer dá uma boa descrição de como devia ser uma *domus ecclesiae* na Roma no séc. II<sup>23</sup>. Segundo essa descrição, podemos identificar uma sala bem maior que uma sala de jantar, onde a Eucaristia já era celebrada não mais dentro de uma refeição; nesta sala ampla, o lugar do clero (*tribunal, solium*) era separado do lugar dos leigos; o bispo se sentava em uma cadeira semelhante à dos magistrados, ladeado pelos presbíteros, portanto, já havia um *presbyterium*; a assembleia ficava fora do presbitério e era supervisionada por diáconos e as mulheres ocupavam um lado da sala e os homens o outro lado. Nessa sala havia ainda três mesas: um altar, uma mesa para as oferendas e outra para as doações aos pobres. No edifício havia ainda uma antessala para a instrução dos catecúmenos e penitentes, pois ambas as categorias não podiam participar da sinaxe eucarística; uma sala de jantar para o ágape; o *consignatorium*, i. e., batistério e lugar da confirmação<sup>24</sup>. Havia também uma pequena sala que servia de sacristia, outra onde se guardavam os alimentos e roupas para distribuição aos pobres e uma biblioteca. Contígua ao edifício, ficava a residência do titular e seus familiares.

Fora de Roma encontramos a *domus ecclesiae* de Dura Europos (fig. 2), atualmente Qalat es Salihye na Síria, perto do rio Eufrates. Essa casa foi remodelada para o uso cristão por volta do ano 231 e permaneceu em uso até 265, quando a cidade foi totalmente destruída pelos Partos<sup>25</sup>. Uma boa descrição dessa *domus ecclesiae* nos é oferecida por R. Krautheimer:

O *divā* na ala sul – a sala de recepção rodeada nos três lados por bancadas – fazia limite com a sala ao lado sudoeste. A sala maior – 5 x 13m. (16½ x 43 pés) – teria abrigado a assembleia de cinquenta a sessenta pessoas. Um palanque para o bispo era localizado na pequena parede a leste. Por uma porta se passava a uma pequena sala com nichos na parede que era aparentemente um vestiário. Grandes portas, tomadas do antigo edifício, abriam-se para o pátio e uma sala de bom tamanho – 4 x 7m. (13 x 23 pés) – na ala oeste. Esta sala oferecia espaço para trinta pessoas desconfortavelmente, teria sido um lugar ideal para os catecúmenos ouvirem, mas não verem a missa dos fiéis, para receberem instruções e se prepararem para o batismo. Suas três portas davam para o pátio, o hall de encontro, e o pequeno batistério ao norte. Uma banheira coberta por um baldaquino repousa contra a parede oeste do

<sup>23</sup> KRAUTHEIMER, *Early christian and byzantine architecture*, p. 25-27.

<sup>24</sup> GATTI, Vicenzo. *Baptisterium et consignatorium. Iconografia e iconologia*. In: *GLI SPAZI della celebrazione rituale*. Milano: O. R., 1984. p. 287-306, aqui p. 287-288.

<sup>25</sup> KRAUTHEIMER. *Early christian and byzantine architecture*, p. 27.

batistério; e os murais centralizam-se nas ideias do pecado original, salvação e ressurreição – ideias estreitamente ligadas ao simbolismo batismal do Cristianismo primitivo<sup>26</sup>.

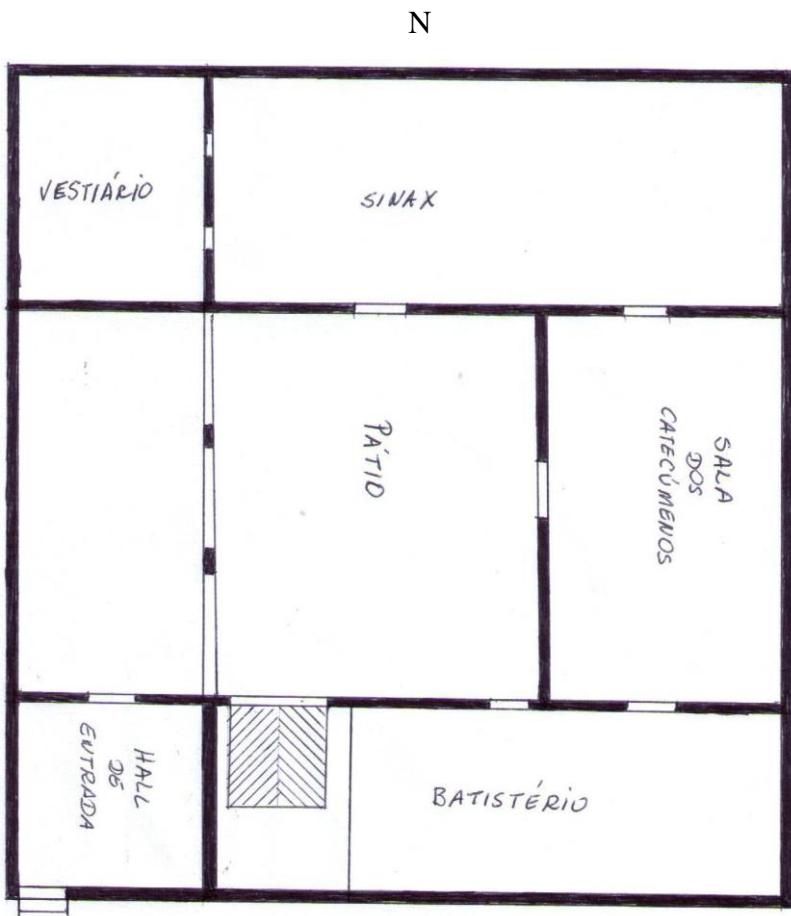


Fig. 2: Esquema da Domus de Dura-Europos de acordo com a descrição abaixo.

O batistério é o ambiente que mais chama a atenção e revela que aquela casa era de uso cristão, porque, além de trazer uma piscina medindo 1,61m de comprimento por 0,95 de largura e 0,65 de profundidade, é ornamentado com pinturas com motivos batismais: Bom Pastor, Adão e Eva, as santas mulheres no túmulo, a cura do paralítico, Jesus andando sobre

---

<sup>26</sup> The *divan* in the south wing – the reception room, surrounded on three sides by benches – was merged with the adjoining south-west room. The enlarged room – 5 by 13m., (16½ by 43 ft) – would have seated a congregation of fifty or sixty. A dais for the bishop occupied the short east wall. Near by, a door led into a small room with wall niches which was apparently a vestry. Large doors, taken over from the older building, opened into the courtyard and into a good-sized room – 4 by 7m. (13 by 23 ft) – in the west wing. This room, offering space for roughly thirty, would have been an ideal place for the catechumens to hear but not see the Mass of the Faithful, to receive instruction, and to prepare themselves for baptism. Its three doors open into the courtyard, the meeting hall, and into a small rectangular baptistery to the north. A tub surmounted by a canopy leans against the west wall of the baptistery; and the murals centre on the ideas of original sin, salvation, and resurrection – ideas closely linked in Early Christian thought to the symbolism of baptism: KRAUTHEIMER, Richard. *Early christian and byzantine architecture*, p. 27.

as águas, cinco mulheres em procissão, Davi e Golias, a Samaritana<sup>27</sup>. Lassus, depois de nos fornecer essas informações sobre o batistério, chama a atenção para a grande importância que a Igreja primitiva dava aos ritos de iniciação cristã. De fato, depois que os cristãos alcançam a liberdade de culto e começaram a construir suas igrejas, os batistérios eram verdadeiras construções arquitetônicas, o que desapareceria definitivamente com o advento do gótico. Os escritos mistagógicos de Cirilo de Jerusalém, Ambrósio de Milão, João Crisóstomo, etc. revelam sua importância.

## 2. As basílicas paleocristãs

Com o Edito de Milão de 313, o imperador Constantino não só concedeu aos cristãos liberdade de culto, mas deu ao Estado uma estrutura cristã, embora o cristianismo se tornasse religião oficial do Estado somente com o imperador Teodósio em fins do séc. IV. Os bispos foram equiparados aos grandes magistrados da corte, ganhando assim, junto com seu clero, uma grande importância social. Esta valorização dos bispos e de todo o clero os levou a usar uma vestimenta muito solene de tipo oficial: túnica, pênula ou toga e *mappula* romana<sup>28</sup>, das quais se desenvolveram as vestes litúrgicas<sup>29</sup>. Diante da passividade do papa Silvestre (314-335), Constantino exerceu um verdadeiro comando sobre a Igreja, orientando definitivamente o seu futuro. Convocou o primeiro grande concílio em Niceia no ano 325, a fim de definir a doutrina cristã, e mandou construir grandes basílicas por todo o império.

### 2.1 Um novo estilo arquitetônico?

O séc. IV foi, sem dúvida, o século de ouro da teologia dos Santos Padres, da disciplina cristã e da liturgia. Nos fins daquele século, o ano litúrgico já se encontrava estruturado conforme o encontramos hoje em seus principais pólos: Quaresma-Páscoa e Advento-Natal. A liberdade de culto foi, sem dúvida, o elemento que mais contribuiu para esse desenvolvimento, mas as amplas basílicas também contribuíram de modo determinante. Nesse contexto, porém, surge uma questão crucial aos cristãos: que estilo arquitetônico adotar para a construção de seu lugar de culto? De fato, as sinagogas, que externamente não se diferenciavam de um edifício residencial naquela época, e a *domus ecclesiae*, já não eram mais dignas da liturgia pontifical, uma vez que os bispos já haviam alcançado grande prestígio

<sup>27</sup> LASSUS, J. Syrie. In: DACL XV/2, col. 1855-1941, aqui col. 1863-1864; HOPKINS, Clark. *The discovery of Dura-Europos*. London: Yale University. 1979. p. 106-117.

<sup>28</sup> Lenço de uso da nobreza.

<sup>29</sup> AUGÉ, Matias. *Liturgia. Storia, celebrazione, teologia, spiritualità*. Milano: Paoline, 1992. p.29.

religioso e social. Escolhe-se então o estilo basilical romano. Bruno Zevi, arquiteto, crítico e historiador, assim descreveu a escolha cristã da basílica:

Na enclopédia da arquitetura helenística e romana, os cristãos tiveram de escolher as formas para o seu templo, e, alheios tanto à autonomia contemplativa grega como à cenografia romana, no fundo, selecionaram o que havia de vital para eles em ambas as experiências; reuniram na igreja a escala humana dos gregos e a consciência do espaço interior romano. Em nome do homem, produziram uma revolução funcional no espaço latino. A igreja cristã não é o edifício misterioso que guarda o simulacro de um deus; em certo sentido, tampouco é a casa de Deus, mas o lugar de reunião, de comunhão e de oração dos fiéis. É lógico que os cristãos se inspiraram na basílica mais do que no templo romano, pois ela havia constituído o tema social do mundo arquitetônico anterior. Também é natural que tenham com frequência reduzido as dimensões da basílica romana porque uma religião do íntimo e do amor exigia um palco físico humano, criado segundo a escala dos que devia acolher e elevar espiritualmente. Foi essa a transformação quantitativa ou dimensional; a revolução espacial consistiu em ordenar todos os elementos da igreja na linha do caminho humano<sup>30</sup>.

A basílica romana era uma adaptação da basílica helênica que chegou a Roma no séc. II a. C., com fins comerciais ou forenses. A mais notável era a do Fórum Romano, um edifício com três naves, sendo a central mais larga que as laterais. Nos fundos havia uma abside, onde ficava a cadeira do βασιλεὺς, i. e., do imperador que vinha julgar as grandes questões<sup>31</sup>. A simetria da basílica romana se constata no fato de ela ter duas ordens de colunatas, uma frente à outra, e duas absides, também uma frente à outra, criando assim um centro precioso e único, função do edifício e não do caminho do homem<sup>32</sup>. O arquiteto cristão, por sua vez, suprime uma das absides e desloca a entrada para o lado menor e, desta forma, rompe a dupla simetria do retângulo, deixa o único eixo longitudinal e faz dele a diretriz do caminho do homem<sup>33</sup>. Por “caminho do homem”, deve-se entender a trajetória do observador, ou seja, os cristãos deram aos esquemas da basílica uma alma e uma função, de modo que o eixo se tornou uma metáfora “do caminho” que o homem deve percorrer rumo a parusia, representada pela abside única. Contudo, a basílica romana só empresta aos cristãos a sua forma externa, porque internamente teve que ser adaptada para a liturgia cristã. Aqui desempenhou um papel muito importante a organização interna das sinagogas.

<sup>30</sup> ZEVI, Bruno. *Saber Ver a Arquitetura*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 70-71.

<sup>31</sup> “Augusto era o príncipe (primeiro) dos romanos e do Senado e tinha o *imperium*, isto é, todos os poderes civis e militares; o poder tribunício conferia-lhe a inviolabilidade ou caráter sacrossanto e permitia-lhe legiferar; como sumo pontífice era o chefe da religião”: MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*, p. 32-33.

<sup>32</sup> ZEVI. *Saber Ver a Arquitetura*, p. 71.

<sup>33</sup> *Ibid.*

De fato, como já vimos mais acima, algumas sinagogas judaicas se tornaram sinagogas cristãs, o que não é difícil de se compreender se nos lembramos que a esplendorosa basílica de Santa Sofia em Constantinopla se tornou uma mesquita e que muitas igrejas católicas na Europa se tornaram igrejas protestantes. As casas da Igreja também receberam uma organização interna semelhante, possivelmente já por influência dos Apóstolos<sup>34</sup>. De qualquer modo, os cristãos não tinham problemas em “copiar” a sinagoga, pois tinham uma forte consciência de estarem em continuidade com toda a tradição veterotestamentária, sendo eles os verdadeiros descendentes de Abraão, a quem se ligavam já não mais pelo sangue, mas sim pela fé em Jesus Cristo (Gl 3,29; Rm 4,16). Além disso, a influência da liturgia sinagogal na formação das anáforas eucarísticas não é de modo algum uma mera inspiração arqueológica, isto é, as primeiras anáforas não foram compostas depois de se fazer uma pesquisa sobre as orações judaicas, mas foi um verdadeiro desenvolvimento dessas orações, que haviam permanecido na eucologia cristã nascente<sup>35</sup>. Se por um lado nós não podemos negar a radical novidade do cristianismo com relação ao judaísmo, por outro, tampouco podemos negar a continuidade. A novidade, sem dúvida deixará suas marcas na liturgia e na arquitetura cristã como também a continuidade. Assim sendo, a influência da estrutura sinagogal nas igrejas não é apenas uma inspiração, mas antes uma continuidade. Tampouco podemos nos esquecer que a Palavra não era apenas anunciada, isto é, a leitura da Torá não era apenas um ensino rabínico, mas uma verdadeira e própria celebração da Palavra: escuta humilde e meditação fervorosa acompanhada de cânticos e salmos. Os cristãos inspiraram-se nessa forma de celebrar a Palavra, adaptando-a, porém, à novidade evangélica.

Poderíamos pensar que os cristãos uniram em um só culto a Palavra e o sacrifício, como se em Israel esses dois elementos fossem sempre separados, mas não é bem assim. O rito da Palavra desenvolvido na sinagoga tem sua origem na liturgia do Templo. Foi somente durante o exílio e, sobretudo, depois dele, quando a sinagoga se tornou uma verdadeira instituição no mundo judaico, que a liturgia da Palavra ganhou tanta importância fora do Templo. L. Bouyer observa que o ensinamento da Palavra em Israel sempre foi compreendido como algo que é bem mais que um ensinamento no sentido ordinário do termo, e era uma

---

<sup>34</sup> Cf. MACHO, Alejandro Diez. L’ambiente giudaico della nascita del cristianesimo. In: SCHWEIZER; MACHO. *La Chiesa primitiva*, p. 85-155, aqui p. 115.

<sup>35</sup> Abundantes são os estudos a esse respeito: AUDET, Jean-Paul. Esquisse littéraire de la bénédiction juive et l’eucharistie chrétienne. In: *RB* 65 (1958)371-399; GAZELLES, Henri et al. *Eucharistie d’Orient et d’Occident*. Paris: Cerf, 1970; GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2003, especialmente p. 95-126 e 187-225; LIGIER, Louis. De la cène de Jésus a l’anaphore de l’Église. In: *LMD* 87(1966)7-51; MAZZA, Enrico. *L’anofora eucaristica, studi sulle origini*. Roma: CLV, 1992; TALLEY, Thomas-Julian. De la berakah a l’eucharistie, une question à réexaminer. In: *LMD* 88 (1966)96-115, entre outros.

realidade que englobava a inteira vida do povo, um verdadeiro encontro com Deus, uma consagração sempre renovada da Aliança<sup>36</sup>. Era, portanto, ligado a um reconhecimento e ao culto de uma presença especial de Javé no meio do seu povo.

Desde o início, os cristãos compreendem a sua reunião como presença do Cristo entre os seus (Mt 18,20) e tudo aquilo que no AT representava a presença de Javé entre os seus, no NT é entendido como prefiguração da pessoa de Jesus Cristo, a verdadeira presença de Deus entre os homens (Mt 1,20; Jo 1,14; 14,9-10; Cl 1,15 etc.). Ora, a comunidade cristã reunida tem a consciência de ser uma *Ecclesia* justamente pelo fato da presença do Ressuscitado dentro dela e, além disso, se comprehende como Corpo de Cristo (1Cor 12,12), portanto já é ela mesma a presença do Senhor, mas também encontra outras maneiras de significar a presença de Cristo entre os seus. Assim, pois, a Igreja passa a ser a realização daquilo que a Sinagoga prefigurava, o que terá suas repercussões na arquitetura das basílicas paleocristãs. Assim como a sinagoga era orientada para Jerusalém, lugar do Santo dos Santos, a basílica será voltada para o Oriente, de onde nasce o sol, símbolo de Cristo, o Sol de Justiça (Lc 1,78); a arca da Torá, enquanto eco da arca da Aliança, dará lugar ao altar sobre o qual se celebra o sacrifício da nova e eterna Aliança; o véu que cobria a arca da Torá, enquanto alusão ao véu do templo, desaparecerá, pois o Sagrado já não está mais diante do povo (*pro-fanum*), mas é o próprio povo o lugar do Sagrado. Nas igrejas latinas o altar ocupará um lugar mais central, mas nas orientais ele permanecerá na abside como nas sinagogas. Concretamente, o que se pode perceber da continuidade da estrutura interna da sinagoga na basílica é a disposição dos elementos que a compõem. O ambão corresponde ao bema, aliás, a mesmíssima estrutura desse elemento litúrgico na sinagoga se conservou nas igrejas paleocristãs, sobretudo nas siríacas e algumas romanas<sup>37</sup>, bem no centro da nave; a diferença é que o Evangelho era proclamado na outra extremidade do ambão/bema, enquanto na sinagoga, as leituras eram proclamadas em um mesmo lugar<sup>38</sup>. Do ambão/bema, porém, não se entoarão mais cânticos da vinda futura do Messias, mas o feliz anúncio de uma escatologia já inaugurada. O mesmo se diga sobre a relação cátedra de Moisés com a do bispo, doutor da tradição apostólica da nova Aliança<sup>39</sup>. Em certas igrejas esse trono tomará o lugar da cátedra de Moisés na extremidade ocidental do bema, de modo que aparecerá claramente que o bispo

---

<sup>36</sup> BOUYER. *Architettura e liturgia*, p. 15.

<sup>37</sup> Algumas ainda conservam o ambão no centro da igreja como é o caso de Santa Maria em Cosmedin e Santa Sabina, ambas em Roma.

<sup>38</sup> Cf. BOUYER. *Architettura e Liturgia*, p. 28.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

cristão, ou aquele que pregava o Evangelho, não era outra coisa que o porta-voz de Cristo<sup>40</sup>. Quanto ao lugar da assembleia, permanece aquele reservado aos homens na sinagoga e desaparece o setor reservado às mulheres<sup>41</sup>. Contudo, cremos que o lugar reservado na sinagoga para as mulheres, na basílica cristã, embora perca o sentido porque entre os discípulos de Jesus já não há mais diferença entre judeu e grego, escravo e livre, homem e mulher, pois todos são um só em Cristo (Gl 3,28), ele permanece assim mesmo, agora reservado aos penitentes e aos catecúmenos, a estes últimos por causa da disciplina do arcano<sup>42</sup>.

Entretanto, as basílicas se multiplicavam por todo o Império, embora se conservassem também construções mais modestas, mas certamente para as igrejas episcopais, adotava-se o estilo basilical, podendo variar de um lugar a outro segundo as necessidades locais e o gênio dos arquitetos – é incorreto pensar que o estilo basilical fosse único. Em Roma, não somente a sede episcopal era uma grande basílica, mas muitos *tituli* reconstruíram suas igrejas com certa suntuosidade e, por isso, foram escolhidas como estações, i. e., lugares onde o bispo de Roma celebrava as grandes festas do Calendário Romano. Esta parece ser também a realidade de muitas dioceses no Império Romano.

## 2.2 As igrejas siríacas

A Síria foi rapidamente cristianizada graças à ação missionária de Pedro e de Mateus. Uma análise do primeiro evangelho parece confirmá-lo<sup>43</sup>. É muito provável que, por ocasião da morte de Tiago, irmão de João, Pedro, depois de ter sido libertado miraculosamente da prisão (At 12), tenha ido para a Antioquia da Síria, conforme confirma Gl 2,11ss<sup>44</sup>. Depois do Concílio apostólico, quando se dá um confronto entre Paulo e Pedro, que se tinha deixado influenciar por Tiago, irmão do Senhor, Paulo parou de fazer de Antioquia o ponto de partida de sua evangelização. Por isso se pode supor que Antioquia e Síria estivessem mais sob a influência de cunho petrino, enquanto Paulo tivesse maior influência nas comunidades microasiáticas e gregas<sup>45</sup>. O mais provável é que Mateus tenha continuado a obra de Pedro em Antioquia<sup>46</sup>. Havia ali várias comunidades judaicas remanescentes das grandes deportações sob o domínio assírio e babilônico, e o Evangelho devia antes ser

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>42</sup> Cf. JEDIN. *Manual de historia de la Iglesia* I, p. 416.

<sup>43</sup> SCHWEIZER. Eduard. La comunità di Siria. In: SCHWEIZER, Eduard. *La Chiesa primitiva*, p. 33-53.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 33-34.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 34-50.

anunciado às ovelhas dispersas da Casa de Israel (Mt 10,6; 15,24), mas os evangelizadores não tardavam em levar a Boa Nova também aos pagãos. Como quer que seja, as comunidades cristãs na Província da Síria já eram muito numerosas no séc. IV e se fez sentir a necessidade de construir muitas igrejas para acolher essas comunidades.

Para a Síria, o estilo arquitetônico eclesial não foi único, houve uma variedade que dependeu não somente do gênio dos arquitetos, mas também da posição geográfica e do tipo de solo em que as igrejas eram construídas. De fato, a Província da Síria limitava ao Ocidente com o Mediterrâneo, o que nos permite ver uma maior influência de Roma e da cultura helenística; depois dessa fachada ocidental, vinha uma cadeia de montanhas dando início a uma planície, que se separava da parte mais oriental por outra cadeia de montanhas, esta última se limitava com o deserto. Compunha-se, portanto, dos territórios que hoje conhecemos por Líbano, Israel, Jordânia, Síria e parte da Mesopotâmia, i. e., o Iraque. Nesta região geográfica surgiram as Igrejas chamadas pré-calcedonianas por motivos ecumênicos, uma vez que os atributos “nestoriana”, “monofisita” e “acéfala” estão ligados à condenação por heresia<sup>47</sup>. De qualquer forma, a recusa às definições cristológicas do Concílio de Éfeso (431) e do Concílio de Calcedônia (451) daria origem a duas grandes tradições cristãs: as Igrejas siro-orientais (“nestorianas”) e siro-ocidentais (“monofisitas”). Surgiram também duas outras tradições que ficaram conhecidas como “Melquita” – porque esses cristãos permaneceram fiéis ao Imperador (*mlk*, raiz semítica) de Constantinopla, Marciano (450-457), portanto às definições cristológicas de Calcedônia –, e como “Maronita” – formada por monges do mosteiro de São Maron, que se refugiaram nas montanhas do Líbano.

---

<sup>47</sup> CAPIZZI, Carlo. Chiese pre-calcedonesi. In: FARRUGIA, Edward E. (Org.). *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2000. p. 612-613.

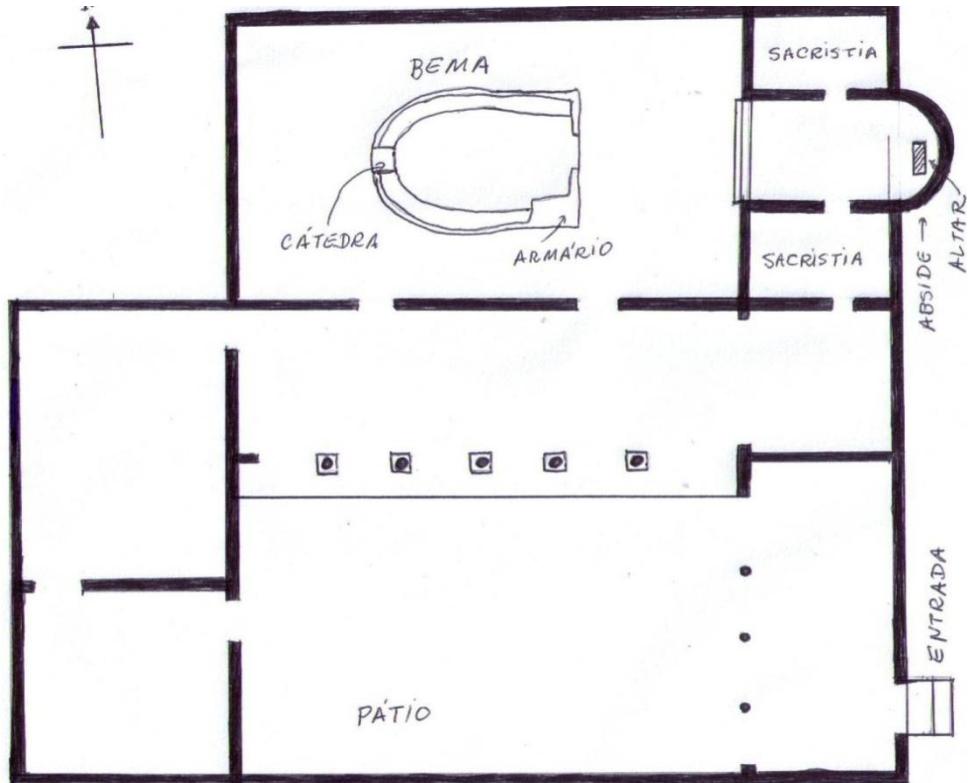


Fig. 3: Esquema de uma igreja siriana segundo a descrição abaixo.

A planta das igrejas siríacas<sup>48</sup> é bastante curiosa, pois, embora na maioria obedecesse ao plano basilical, eram arranjadas de modo bem diverso ao da tradição latina e bizantina. Vale aqui dizer que, no norte da Síria, as igrejas eram um complexo de construções em que a basílica era a sala da assembleia litúrgica, as demais serviam de habitação para o clero, sala do ágape, batistério etc. (fig. 3); somente mais tarde a basílica se tornaria uma construção isolada<sup>49</sup>. As igrejas ficavam ao norte do pátio interno desse conjunto arquitônico, com a abside, onde ficava o santuário<sup>50</sup>, voltada para o Oriente. Diferente das igrejas latinas, as igrejas siríacas não tinham porta no lado oposto à abside, mas nas laterais sul e norte. A abside-santuário era sempre voltada para o Leste, porque era o lugar do nascer do sol, símbolo do Cristo luz, *Sol iustitiae* (cf. Mt 2,2; Lc 1,78; Ml 3,20). Na maioria dessas igrejas, o altar, embora não colado à parede da abside, era muito próximo dela, de modo que não caberia o presidente da celebração eucarística, o que leva a pensar que ele rezasse toda a anáfora olhando para o Oriente e, portanto, com as costas voltadas para a assembleia. O altar era velado por um cortinado. Duas pequenas salas ladeavam a abside-santuário e serviam de

<sup>48</sup> SADER, Jean. *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le "De Oblatione" de Jean de Dara*. Roma: Pontifício Istituto Orientale, 1983. p. 37-49. Este autor faz uma descrição das igrejas siro-ocidentais a partir de manuscritos antigos em especial de João de Dara, autor sírio do séc. IX, assim chamado porque foi metropolita dessa cidade na fronteira do que eram, então, os impérios persa e bizantino.

<sup>49</sup> LASSUS. *Syrie*, col. 1866.

<sup>50</sup> Lugar onde ficava o altar do sacrifício.

sacristia (*diakonikon*), uma para os vasos sagrados e as vestes litúrgicas e outra para os livros, mas também podia ser apenas uma sacristia no lado sul (fig. 4). Ainda é de se observar que na abside-santuário não havia nem trono episcopal, nem sintrono, i. é., assento para os presbíteros.

Em algumas igrejas havia diante da abside-santuário uma plataforma mais baixa em relação a ela e um pouco mais elevada em relação à nave, chamada *gestromo* onde, provavelmente, o presidente proferia a homilia. Bem no centro da igreja, arqueólogos encontraram uma construção muito curiosa que chamou a atenção de vários historiadores da liturgia, trata-se do bema, cujo uso litúrgico variava nas diferentes tradições siríacas<sup>51</sup>. Ainda é de se observar a presença da capela dos mártires, onde se desenvolvia o culto dos santos, e o batistério. A capela dos mártires era uma construção anexa à basílica, onde se colocava a relíquia de um ou mais santos dentro de um relicário em forma de sarcófago<sup>52</sup>. De uma pequena torneira fixada num dos lados do sarcófago corria óleo que regava as relíquias e servia também para acender a lâmpada da capela dos mártires, e os fiéis usavam-no para fins medicinais<sup>53</sup>. O batistério também ficava sempre fora da basílica, como parece ter sido o caso de toda a antiguidade cristã. Isso leva-nos a crer que se privilegiava a dimensão de purificação da pessoa no batismo, antes de entrar na assembleia dos iniciados: a disciplina do arcano era fortemente respeitada.

O bema (βῆμα, em grego) é uma construção monumental encontrada bem no centro da nave central de muitas igrejas antigas da Síria. Nas antigas igrejas latinas e bizantinas também havia algo parecido, mas o uso litúrgico na Síria era bem diverso. Nas igrejas não siríacas, o ambão às vezes é chamado βῆμα τῶν ἀναγνωστῶν, mas nas igrejas siríacas nunca se usa o termo ἄμβων para designar o bema<sup>54</sup>. Notemos ainda que não se trata de uma novidade absoluta da cristandade, pois também nas sinagogas antigas foi encontrado um bema bem no centro, onde se realizava a leitura e o ensinamento da Torá, e já dissemos mais acima que muitas sinagogas judaicas da diáspora foram cristianizadas. O termo bema pode, pois, dependendo da região, designar três elementos diferentes: o santuário, o ambão das leituras ou do sermão e a exedra siríaca<sup>55</sup>. Deter-nos-emos, porém, em primeiro lugar no uso do bema nas igrejas siríacas.

---

<sup>51</sup> Mais adiante nos deteremos a esse ponto.

<sup>52</sup> LASSUS. Syrie, col. 1878.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> COQUIN, René-Georges. Le “bîma” des églises syriennes. In: *OS* 10(1965)443-474, aqui p. 445.

<sup>55</sup> *Ibid.*

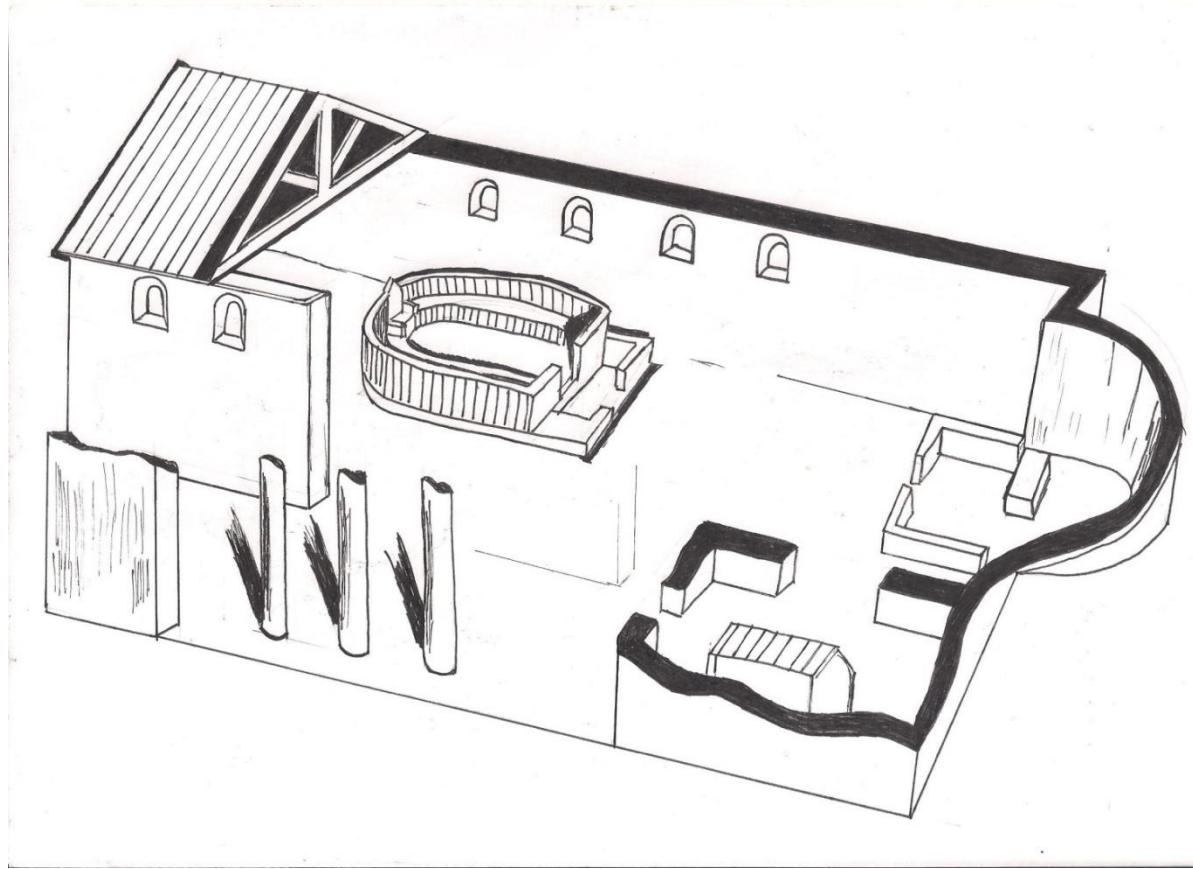


Fig. 4. Desenho isométrico de uma igreja siríaca com bema ao centro, altar na abside escondido por paredes e, ao lado, batistério com baldaquino. Desenho de FRADE. *Arquitetura Sagrada no Brasil*, p. 32.

O bema situava-se bem ao centro da igreja, mais elevado que o piso da nave. Em geral tinha a forma de ferradura, ficando o lado semicircular voltado para o lado oeste e o lado oposto para a abside, portanto, para o leste. No centro do lado semicircular encontrava-se uma espécie de trono, que levou alguns liturgistas a pensar que se tratava da cátedra episcopal, mas parece se tratar antes do trono do Evangeliário<sup>56</sup>. De fato, sabe-se que nas liturgias antigas dava-se muita importância à entronização do Evangelho. Além disso, o trono era construído de forma que seu espaldar era tão inclinado, que o assento fica muito pequeno para acomodar uma pessoa (fig. 5). Por isso o mais provável é que seja o trono do Evangeliário, simbolizando a presença do Cristo, o verdadeiro Presidente da liturgia.

<sup>56</sup> HICKLEY, Dennis. The ambo in early liturgical planning. A study with special reference to the bema. In: *HJ* 7(1966)407-427, aqui p. 412.

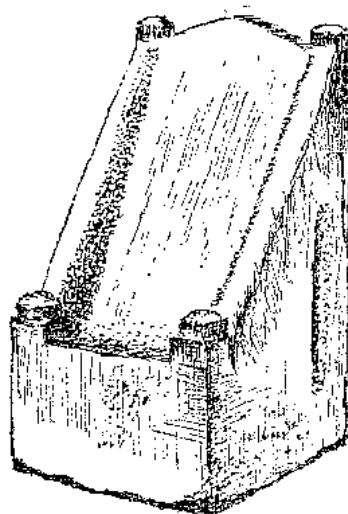


Fig. 5. Trono do bema da igreja de Bennawi, Síria.

Desenho proposto por HICKLEY, Dennis. The ambo in early liturgical planning – a study with special reference to the bema. In: *HJ* 7 (1966) 407-427, aqui p. 412.

O trono do Evangelho era ladeado por uma bancada, o que provavelmente era usado para acomodar os ministros. No lado sul e no norte havia uma estante fixa de onde se proclamavam as leituras e se cantava o salmo. O bema era cercado com uma mureta não muito alta para não prejudicar a visão da Assembleia e, no lado oriental voltado para a abside, havia um pequeno portão de acesso. Havia aqui dois degraus entre o piso da nave e um pequeno vestíbulo um pouco mais baixo que o piso do bema. Em um dos lados do vestíbulo encontrava-se um armário embutido onde se guardavam os livros litúrgicos. Esse parece ter sido o caso das igrejas siro-ocidentais, pois nas siro-orientais os livros litúrgicos eram levados em solenes procissões do *diakonikon* para o bema<sup>57</sup>. Essas procissões se faziam por uma espécie de passarela chamada *shqôqûno* (ruela) que ligava o bema à abside.

<sup>57</sup> COQUIN. Le “bîma” des églises syriennes, p. 452.

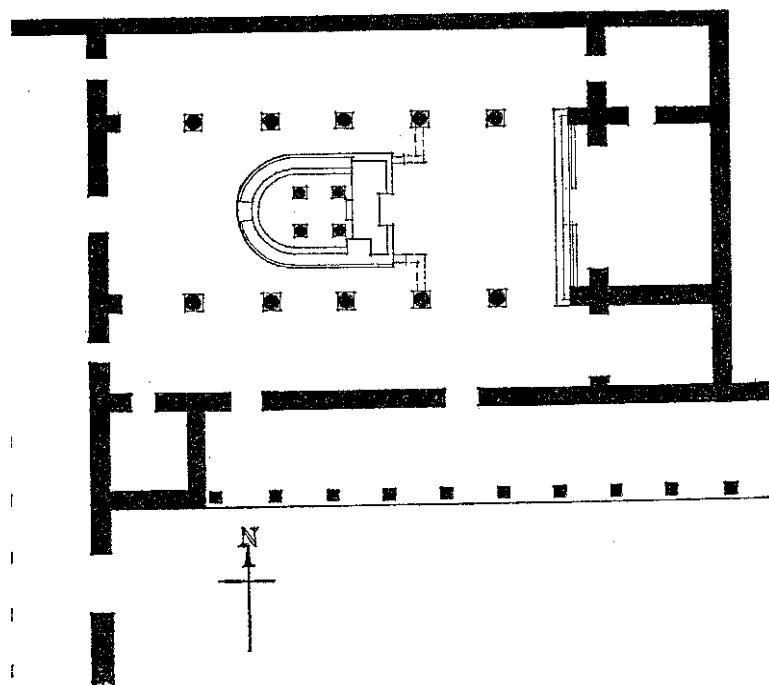


Fig. 6. Planta baixa da igreja de Behyo, Síria.

Ao centro, bema com colunas para o cibório, que cobria o “Gólgota”, i. é., o altar do Evangeliário.

Desenho proposto por HICKLEY. The ambo in early liturgical planning, p. 411.

Nas igrejas siro-ocidentais foram encontrados alguns bemas, como é o caso na igreja de Behyo no Djebel el-‘Ala, nos quais havia um pequeno altar (*kursyo*) central com restos de quatro colunas (fig. 6) que, provavelmente, suportavam um cibório, isto é, uma pequena edícula com cobertura em cúpula que cobria esse pequeno altar<sup>58</sup>. Este não era com certeza o altar eucarístico, pois este último ficava no santuário-abside; parece, pois, tratar-se do altar do Evangelho. Neste caso, parece que o trono, que em outras igrejas era reservado ao Evangelho, aí permanecia vazio, mas mesmo assim simbolizando a presença de Cristo. Há, porém, autores que preferem não definir o uso deste trono para as igrejas onde fica claro que não se trata da cátedra episcopal e tampouco do trono do Evangelho<sup>59</sup>.

Tudo isso, porém, deixa-nos uma interrogação: onde ficava então a cátedra episcopal? Eis aqui uma questão ainda por resolver. Tudo o que temos até agora são meras suposições, salvo alguns casos. Nas igrejas siro-ocidentais parece que o trono episcopal se situaria na abside ou no *qestromo*, como seria o caso das igrejas catedrais antioquenas. No livro II das Constituições Apostólicas, a posição do trono episcopal é claramente indicada entre os *παστοφόρια*, isto é, entre as duas sacristias que ladeavam a abside, portanto, no lado

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>59</sup> *Ibid.*

oriental da igreja<sup>60</sup>. Nas igrejas catedrais do noroeste da Síria e da Mesopotâmia, porém, o trono episcopal parece situar-se no lado oeste do bema. Na tradição siro-ocidental, portanto, a homilia era feita no *qestromo*, onde ficava a cátedra, e não no bema, enquanto na tradição siro-oriental toda a Liturgia da Palavra, inclusive a homilia, era feita no bema, pois a cátedra estava aí.

O bema ocupava grande parte da nave central, por isso a assembleia ocupava as naves laterais: os homens de um lado e as mulheres do outro. Ao final da Liturgia da Palavra, o povo permanecia nas naves laterais e o bispo com o seu presbitério subia pelo *shqôqûno* para o santuário, onde apresentava o sacrifício. O povo não via a celebração da eucaristia, mas ouvia a anáfora. Um diácono ficava no *qestromo* fazendo as monições ao povo.

### 2.3 As igrejas bizantinas

O Rito Bizantino é aquele que se desenvolveu em Constantinopla e, mais tarde, foi adotado em Antioquia, Jerusalém, Alexandria, Grécia, Balcãs e, no final do primeiro milênio, atingiu todo o Leste Europeu, encontrando seu baluarte na Rússia. Trata-se de um sistema litúrgico que ficou famoso pela suntuosidade de seu ceremonial e por seu simbolismo litúrgico, herança do esplendor imperial de Constantinopla anterior ao séc. VIII e que, na realidade é um híbrido de ritos constantinopolitanos e palestinos, gradualmente sintetizados entre o séc. IX e XIV nos mosteiros ortodoxos depois do período da luta iconoclasta<sup>61</sup>. A suntuosidade da Igreja Bizantina, porém, não se reduziu ao culto, mas foi impressionantemente impresso em sua arquitetura e em todas as suas demais expressões artísticas.

O exemplo máximo de arquitetura bizantina, sem dúvida alguma, é a catedral de *Hagia Sophia* em Constantinopla, hoje Istambul. A primeira construção datada de 360 não se diferenciava muito das demais basílicas do Império Romano. Foi remodelada entre 404 e 414 e, depois do grande incêndio de 532, o então imperador Justiniano mandou construir a grande Basílica, dedicada a 27 de dezembro de 537. A cúpula original ruiu em 558 e foi reconstruída ficando pronta em 563 e a construção dessa nova cúpula trouxe consigo várias mudanças. Ao longo de sua existência, Santa Sofia sofreu várias reformas por causa de danos causados pelos frequentes abalos sísmicos. As mudanças mais significativas, porém, foram feitas pelos turcos, depois que Constantinopla caiu nas mãos desses conquistadores em 1453. A basílica cristã se tornou uma mesquita. Para tanto, ela recebeu quatro minaretes no exterior, um em

<sup>60</sup> CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES II, 57,3-4. SChr 320, p. 312.

<sup>61</sup> TAFT, Robert. *Storia sintetica del rito bizantino*. Città del Vaticano: Vaticana, 1999. p. 17.

cada canto, mausoléus turcos em torno da estrutura e, no interior, os mosaicos foram cobertos de tinta amarela e quatro enormes escudos grafados com textos do Corão foram pendurados nas duas colunas que ladeavam a abside e nas duas que ladeavam a entrada principal. Entretanto com Santa Sofia nasce o que ficou conhecido como estilo “basilical cupulado”. Este estilo se difundiu por toda a Ásia Menor, Capadócia, Armênia, Leste Europeu e chegou ao Ocidente dando origem ao assim chamado “românico bizantinizado”.

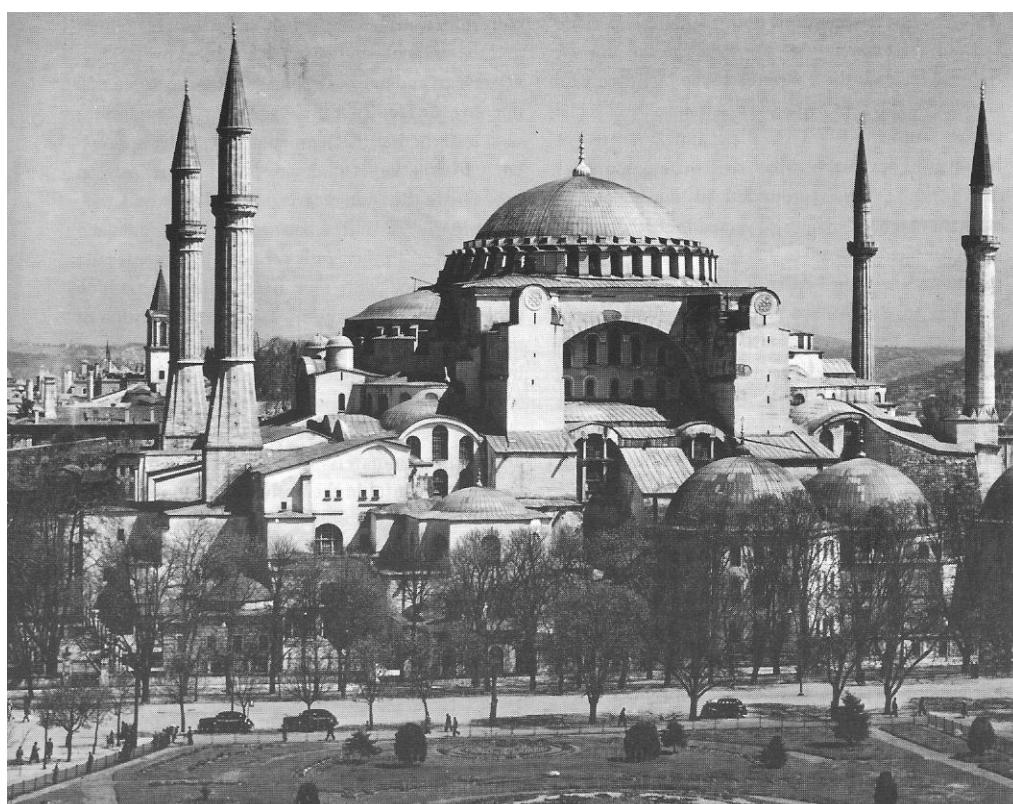


Fig. 7. Catedral de Santa Sofia de Constantinopla. Vista do sudoeste.

Fotografia de KRAUTHEIMER. *Early Christian and byzantine architecture*, p. 205.

Para entendermos melhor a arquitetura litúrgica bizantina, porém, nos é antes necessário conhecer alguns pontos importantes da vida da Igreja de Constantinopla. De fato, no Rito Bizantino no séc. VI, rito, espaço litúrgico e mistagogia eram três realidades tão intimamente ligadas entre si, que fica difícil compreendê-las isoladamente. O primeiro dado histórico de fundamental importância é o grande número de procissões que se faziam na era justiniana, a ponto de muitos autores chamarem Constantinopla de “cidade-igreja”<sup>62</sup>. Fenômenos como abalos sísmicos, pestes, invasões de outros povos e disputas com as heresias aumentaram muito o número dessas procissões. Normalmente tinham início em uma das muitas portas da cidade e seguiam até a basílica, o que deu origem à Liturgia Estacional do

<sup>62</sup> TAFT. *Storia sintetica del Rito Bizantino*, p. 32-33.

Rito Bizantino<sup>63</sup>. A essas procissões veio somar-se o cortejo imperial; o de Justiniano chegou a contar cinquenta e cinco mil homens, o que já nos basta para imaginar a imensidão da basílica de Santa Sofia.

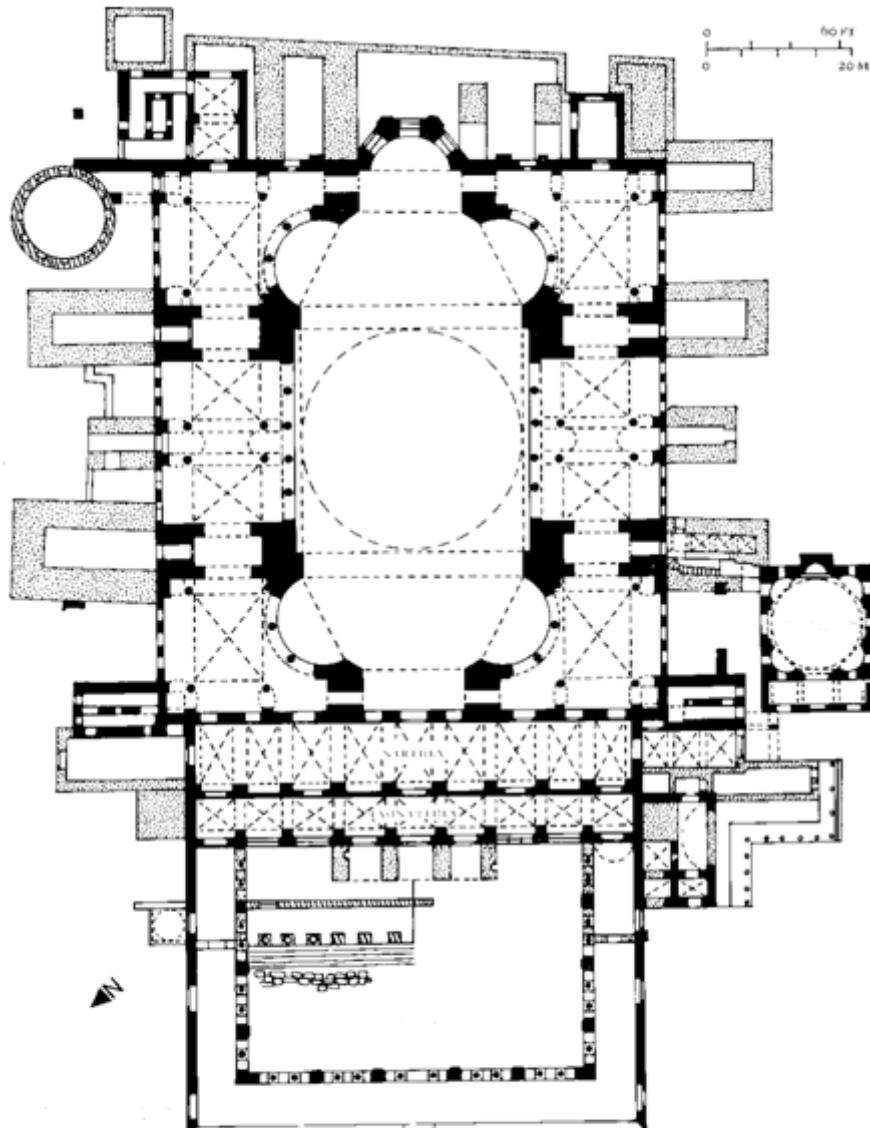


Fig. 8. Planta baixa da Catedral de Santa Sofia de Constantinopla.  
Desenho proposto por KRAUTHEIMER, *Early christian and byzantine architecture*, p 207.

Um número tão grande de pessoas exigiu a construção de uma igreja com várias entradas (fig. 6). De fato, há entradas nos quatro lados da basílica, somando cinquenta e seis

<sup>63</sup> Sobre a Liturgia Estacional na antiguidade, veja-se a excelente obra de BALDOVIN, John F. *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1987.

portas no total. Para atender a uma tão solene liturgia estacional, fizeram-se necessários quatro requisitos que nos são apresentados por R. Taft:

1) Um lugar onde o povo pudesse se reunir à espera do ingresso solene, de modo que – diferente da antiga Roma – os fiéis não entrassem antes na igreja para acolher a procissão: daí a necessidade de um amplo átrio na parte ocidental do edifício. 2) Pelo mesmo motivo, foi prevista uma construção externa onde os fiéis pudessem oferecer seus dons, antes que a basílica fosse “aberta liturgicamente” com a oração de Introito e o Ingresso solene do clero e do séquito imperial: daí a construção da rotunda *skeuophylakion*, um edifício separado da igreja. 3) Visto que no Introito constantinopolitano (diferente da antiga Roma) o clero e o povo entravam juntos na igreja, era necessário providenciar um rápido e fácil acesso às naves e galerias: daí os *portais monumentais* não só na fachada ocidental, mas em todos os quatro lados da igreja e várias *entradas externas* de acesso às rampas das galerias. 4) Um lugar protegido para o patriarca e seu séquito, a) para esperar e saudar o imperador, antes do Introito nos dias em que o cortejo imperial participava publicamente das celebrações litúrgicas; b) para a chegada da procissão estacional nos dias em que os dignitários não participavam das estações; c) para recitar a oração do Introito diante da porta real ou da entrada ocidental principal da nave central; d) para as outras funções para completar os ritos que precediam a entrada solene do patriarca na igreja: daí a construção do monumental *nártex* (fig. 8)

<sup>64</sup>.

Para conduzir o clero ao santuário, a basílica de Santa Sofia contava com um “corredor”, que ia da entrada ocidental até o santuário, na realidade, trata-se de uma faixa de mármore no pavimento da nave central com indicações para conduzir o clero ao santuário. A cátedra ficava no santuário e era bastante elevada, para que o povo pudesse ver e ouvir a homilia do patriarca. Diferente das igrejas siro-orientais, i. é., “Nestorianas”, Santa Sofia não tinha um bema, mas sim um ambão. Embora as características arquitetônicas fossem semelhantes, inclusive uma passarela parecida com o *shqôqûno* das igrejas siro-orientais, o uso litúrgico não era exatamente o mesmo: as leituras eram ali proclamadas, os salmos cantados, e se realizavam outros ofícios, mas o clero não permanecia ali durante a Liturgia da Palavra, como, tampouco, nas igrejas siro-ocidentais. Pelo fato de o ambão bizantino encontrar-se no centro da igreja, L. Bouyer acredita tratar-se de um bema exatamente como na tradição siro-oriental<sup>65</sup>, mas R. Taft, grande especialista na tradição bizantina, derruba essa

---

<sup>64</sup> TAFT. *Storia sintetica del Rito Bizantino*, p. 39-40.

<sup>65</sup> BOUYER. *Architettura e liturgia*, p. 44; *Id. Le rite et l'homme*. Paris: Cerf, 1962. p. 248.

teoria de Bouyer, mostrando que não há evidências nem arqueológicas nem textuais que comprovem tal teoria<sup>66</sup>.

## 2.4 As igrejas latinas

As Igrejas ocidentais latinas tiveram desde muito cedo uma tendência a seguir a Igreja de Roma<sup>67</sup>, por isso a arquitetura e a mistagogia do espaço sagrado, embora não fossem totalmente uniformes tampouco se diferenciavam muito. O estilo arquitetônico mais comum era o basilical, embora houvesse algumas exceções como é o caso de S. Stefano Rotondo, uma igreja de planta central circular. Contudo, a maioria das igrejas ocidentais da era patrística segue o plano basilical, como é o caso das quatro grandes basílicas romanas: São Pedro no Vaticano, São João do Latrão, São Paulo Fora-dos-muros e Santa Maria Maior. Estas quatro basílicas sofreram várias transformações ao longo da história, mas pelo menos, São João do Latrão e Santa Maria Maior conservam a planta constantiniana original. Há ainda a igreja de Santa Sabina no monte Aventino construída no início do séc. V, que permanece um testemunho do que era uma basílica romana na Idade Antiga, a igreja de São Clemente em Roma, São Lourenço em Milão, etc. No norte da África, as Igrejas desapareceram com o domínio muçulmano e suas igrejas não são mais que ruínas escondidas sob as areias desérticas.

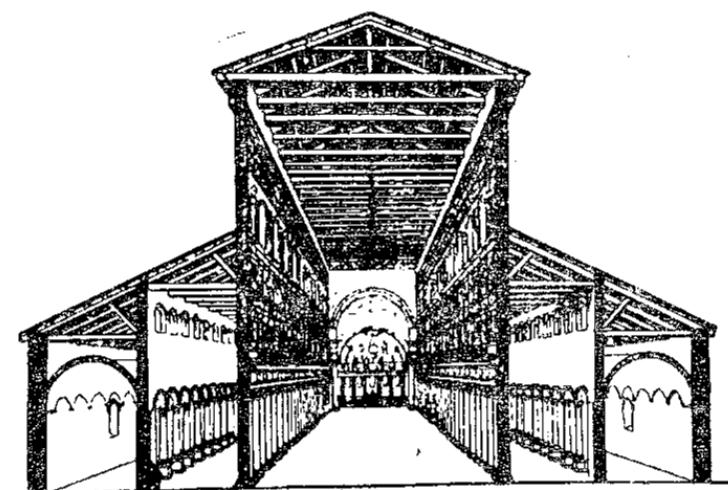


Fig. 9. Corte horizontal da antiga basílica de São Pedro. Desenho proposto por TESTINI, Pasquale. *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*. Roma: Desclée, 1958, p. 641.

<sup>66</sup> TAFT, Robert. Some notes on the Bema in East and West Syrian Traditions. In: *OCP* 34(1968)326-359, aqui p. 327;344 e 359.

<sup>67</sup> Por exemplo, escreve “In omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam, sed tamen et nos hominis sensum habemus...”: AMBROSIO DE MILÃO. *De sacramentis* III,1,5-7. SChr 25, p. 73.

A basílica de São Pedro no Vaticano era em forma de cruz em T (*crux commissa*) e possuía cinco naves (Fig. 9 e 10). Por tratar-se de uma igreja comemorativa, uma *memoria*, no centro da nave principal estava o túmulo de Pedro e, logo após, a abside, e bem no fundo dela ficava o trono episcopal e o sintrono para o presbitério. O altar ficava bem avançado, sobre o túmulo de Pedro, um pouco antes da abside. Era coberto por um baldaquino de pedra apoiado sobre quatro colunas, o que lhe conferia um ar sagrado. Contudo há de se dizer que, primitivamente, a catedral constantiniana não tinha um altar fixo, mas uma mesa que, para a celebração da Eucaristia, era colocada em frente ao túmulo de Pedro. O altar fixo foi obra de Gregório Magno, portanto já no séc VI<sup>68</sup>.

A Igreja de Roma foi, sem dúvida, a que mais assimilou o estilo hierárquico imperial, imprimindo essa forte hierarquia na comunidade cristã. Além disso, a construção de esplêndidas basílicas e certo triunfalismo cristão difuso por todo o Império durante o IV e V séc. conduziram a Igreja a um retorno ao léxico veterotestamentário e à mentalidade do culto levítico, do qual o Novo Testamento havia voluntariamente tomado as devidas distâncias<sup>69</sup>. A Eucaristia, mais que uma ceia, começa a ser interpretada como sacrifício realizado por pessoal especializado<sup>70</sup>. Por esses motivos o altar já era colocado de forma que os fiéis leigos não tivessem acesso a ele. No Oriente o altar era ocultado por um véu como no Santo dos Santos do Templo de Jerusalém, o que nunca ocorreu no Ocidente. Neste último, porém, a influência da hierarquia imperial foi o fator preponderante na separação entre clero e leigos na Igreja latina, embora o retorno à mentalidade do culto veterotestamentário também estivesse muito presente<sup>71</sup>. Assim, no tempo de Gregório Magno (590-604), o presbitério foi sobrelevado de modo a pôr ordem na afluência dos peregrinos que frequentavam a basílica em visita de devocão ao apóstolo ali sepultado<sup>72</sup>. Os peregrinos podiam, pois, chegar ao túmulo de São Pedro, sem precisar passar pelo presbitério. Como quer que seja, apesar dessa hierarquização da Igreja Romana, a celebração da Eucaristia se dava de modo que toda a assembleia participasse. O bispo dizia o cânon voltado para o Oriente e, como a frente da igreja era voltada para lá, consequentemente também *versus populum*. O povo, porém, à diferença dos orientais, ficava voltado para o Ocidente.

---

<sup>68</sup> WAGNER, Jean. Le lieu de la célébration eucharistique dans quelques églises anciennes d'Occident. In: *LMD* 70(1962)32-48, aqui p. 44.

<sup>69</sup> CALABUIG. Il rito della dedicazione della chiesa, p. 380.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Críticas não faltaram a esse retorno à mentalidade do culto veterotestamentário; um bom exemplo é a expressão de santo Jerônimo: “Verum Christi templum anima credentis est: illam exorna, illam vesti, illi offer donaria, in illa Christum suscipe. Quae utilitas parietes fulgere gemmis et Christum in paupere fame mori?”. JERÔNIMO, santo. *Epistula LVIII,8*. CSEL 54, pp. 536-537.

<sup>72</sup> WAGNER. Le lieu de la célébration eucharistique dans quelques églises anciennes d'Occident, p. 44.

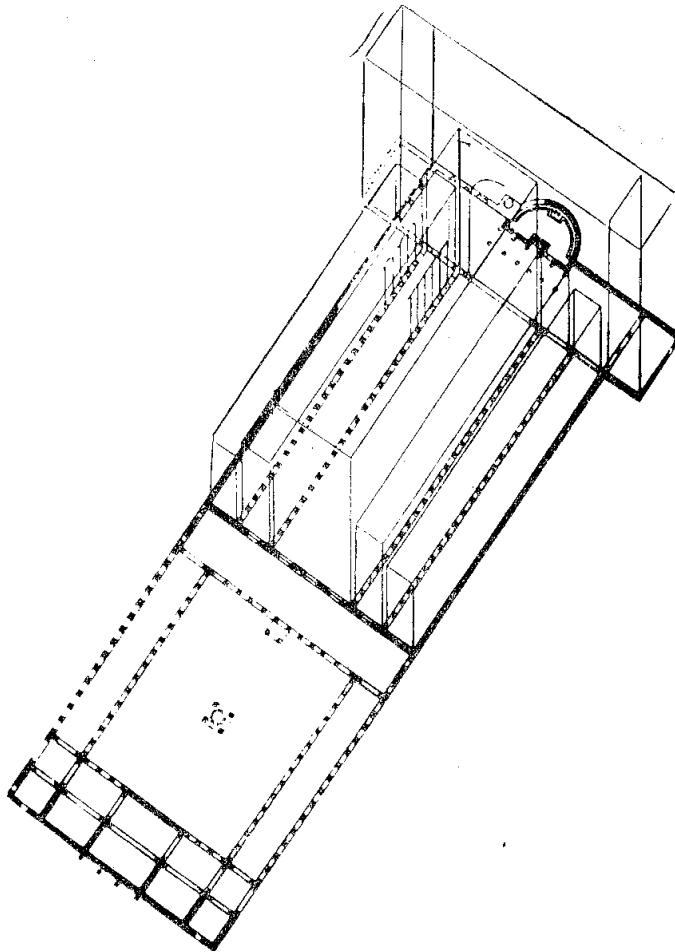


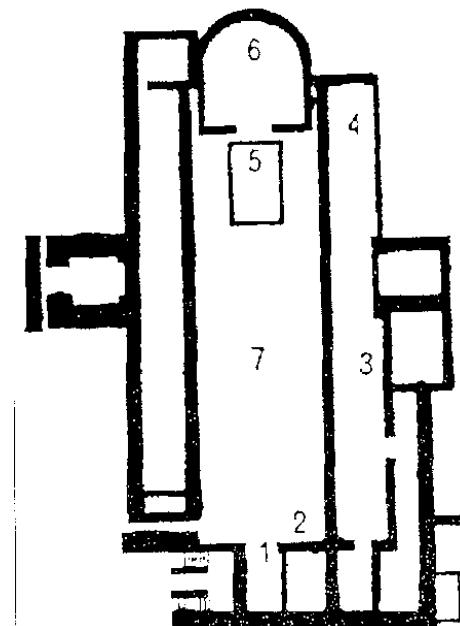
Fig. 10. Planta baixa da antiga Basílica de São Pedro.

Desenho proposto por WEYRES-BARTINING. *Kirchen*. p. 34. Apud WAGNER. Le lieu de la célébration eucharistique dans quelques églises anciennes d'Occident, p. 42.

Enquanto no Oriente era o altar que ficava nos fundos da abside, que era considerada o lugar sagrado em que só os ministros ordenados podiam entrar, nas igrejas latinas era a cátedra do presidente que ali ficava; Santa Maria Maior era uma das exceções. O bispo era equiparado ao magistrado que ocupava esse mesmo lugar nas basílicas civis; aliás, ainda hoje em Roma a abside é chamada *tribuna*. O altar, portanto, ocupava um lugar intermediário entre a assembleia e a abside-presbitério e, diferente do altar das igrejas orientais, não recebia um ar misterioso, mas tinha um baldaquino e uma cerca que lhe conferiam um ar sagrado. J. Wagner observa que essa disposição das igrejas no Ocidente criou um espaço verdadeiramente ideal para a assembleia plenária da *Civitas Dei* e que já na designação do lugar de cada um descobre-se a ordem hierárquica dessa santa *Res Publica* (*nos servi tui sed plebs tua sancta*)<sup>73</sup>. Disso concluímos – e a disposição do espaço litúrgico confirma – que a celebração eucarística no Ocidente patrístico era concebida como culto

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 45.

público de todo o Povo de Deus, como desejou retomar o Concílio Vaticano II (SC 26), o que nos é confirmado pela disposição do espaço litúrgico de então.



1. Porta esculpida em cipreste (séc. V).
2. Restos da casa romana sobre a qual a igreja foi construída.
3. Dedicatória à Teodora (séc. X)
4. Túmulo do cardeal Auxio de Podio (séc XV)
5. Ambão (séc. V)
6. Abside com frescos de T. Zuccari (1560)
7. Lápide do Frei Munio de Zamora (1300)

Fig. 11. Planta baixa da basílica de Santa Sabina. Desenho proposto pelo PONTIFICAL NORTH AMERICAN COLLEGE. *The station churches of Rome* Roma: S/Ed., 2002. p. 2.

Quanto ao ambão, parece ter tido o seu lugar no centro da nave principal. Em São Pedro, talvez por obra de Gregório Magno, ele já havia desaparecido naquela época. Em Santa Maria Maior, porém, temos a notícia do *Liber Pontificalis* que no tempo do papa Pascal I (817-824), o ambão ainda ocupava o lugar central da basílica, onde o papa, como os bispos siro-orientais, tinha sempre a sua sede, mas por causa das mulheres que ficavam a suas costas e comentavam as ordens que ele dava aos diáconos, ele transferiu a sede para a abside, onde ficava o altar<sup>74</sup>. Há, contudo, algumas igrejas romanas que conservam o ambão no centro da nave principal, como é o caso de Santa Sabina no monte Aventino. Esta igreja de comprovada antiguidade (início do séc. V) não sofreu consideráveis modificações na sua estrutura (fig. 11). De modo similar, embora mais modesto, ela tem bem no seu centro uma construção elevada e cercada com uma mureta e duas pequenas escadarias, uma do lado ocidental e outra do lado oriental para a entrada e saída dos leitores. Possui ainda assentos para a *schola cantorum* e duas estantes uma à direita para a leitura da Epístola e outra à esquerda para a proclamação do Evangelho.

<sup>74</sup> BOUYER. *Architettura e liturgia*, p. 37

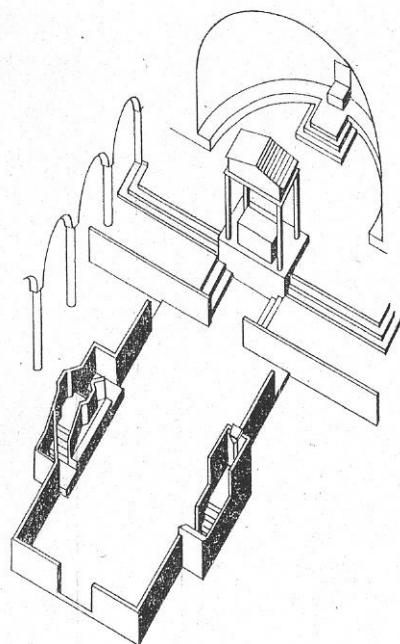


Fig. 12. Abside com a cátedra, altar, e coro da primitiva igreja de São Clemente de Roma.  
Desenho proposto por WEYRES-BARTINIG. *Kirchen*. p 38. Apud WAGNER, Le lieu de la célébration  
eucharistique dans quelques églises anciennes d'Occident, p 47.

Esse parece também ser o caso da igreja de São Clemente de Roma (fig.12). Esta igreja foi construída na era constantiniana em memória de São Clemente de Roma, terceiro sucessor de Pedro, provavelmente onde ficava o palácio de Flávio Clemente e onde o próprio Clemente se reunia com a comunidade primitiva para as ações litúrgicas. Esse palácio se tornou logo um dos endereços de peregrinação de Roma e ficou conhecido como o Oratório de São Clemente. A igreja primitiva foi incendiada em 1084 pelos invasores normandos chefiados por Robert Guiscard e reerguida sobre as ruínas por ordem do papa Pascal II (1099-1118). As ruínas da igreja antiga foram encontradas pelo prior dos Frades Dominicanos em 1857 e hoje podemos ter uma ideia da organização do seu espaço interior. Como se pode observar no desenho acima (fig. 12), a cátedra ficava bem no fundo da abside ladeada por um sintrono. O altar ficava em um patamar entre a nave e a abside e era coberto por um baldaquino. Em frente ao altar já bem dentro da nave estava o coro com um ambão de cada lado. A posição do altar dificilmente leva a crer que o cânon era recitado estando o presidente com as costas voltadas para o povo. Além do mais, as igrejas romanas eram normalmente construídas com a frente voltada para o Oriente e não a absida. Essas igrejas, construídas em épocas em que o povo ainda tinha acesso à língua litúrgica, o latim, nos atestam a grande importância da Palavra de Deus na liturgia do primeiro milênio.

Contudo, não se pode generalizar esse uso para as igrejas romanas, pois parece que em vez de se inspirarem nas sinagogas dos judeus, as Igrejas ocidentais preferiram o esquema basilical forense, como já fizemos observar mais acima, preferindo colocar todos os ministros e, portanto, suas funções na abside-presbitério, tal como os magistrados romanos nas tribunas das basílicas civis. As ruínas das igrejas encontradas no Norte Africano revelam que as igrejas eram na maioria pequenas com o piso da abside muito elevado com relação ao da nave. Segundo Noëlle M.-D. Boulet, é na abside que se desenvolve a liturgia da Palavra: leituras, homilia e orações são feitas olhando para o Oriente nas naves onde se encontra o povo; na nave, onde os sírios colocavam o bema, encontra-se o altar eucarístico<sup>75</sup> (fig. 13). Certamente também no norte da África, a Eucaristia era celebrada *versus populo*, o que se pode deduzir pela posição do altar. Contudo, o fato de as igrejas serem de pequenas dimensões e o presbitério bastante elevado, dominando assim todo o espaço interior, indica que as igrejas norte-africanas eram antes de tudo o lugar da celebração da Palavra de Deus e, somente em seguida, o lugar da celebração dos sacramentos<sup>76</sup>. Uma particularidade de algumas igrejas africanas é o que os historiadores chamam de “absides opostas”, porque uma é construída no extremo oeste da igreja e a outra no lado oposto. É bem possível que a abside oriental se prestasse não à celebração eucarística, mas sim aos funerais, pois em algumas delas foram encontrados túmulos<sup>77</sup>, como parece ser o caso das igrejas de Tebessa, Thala, Sbeitia e Haldra.

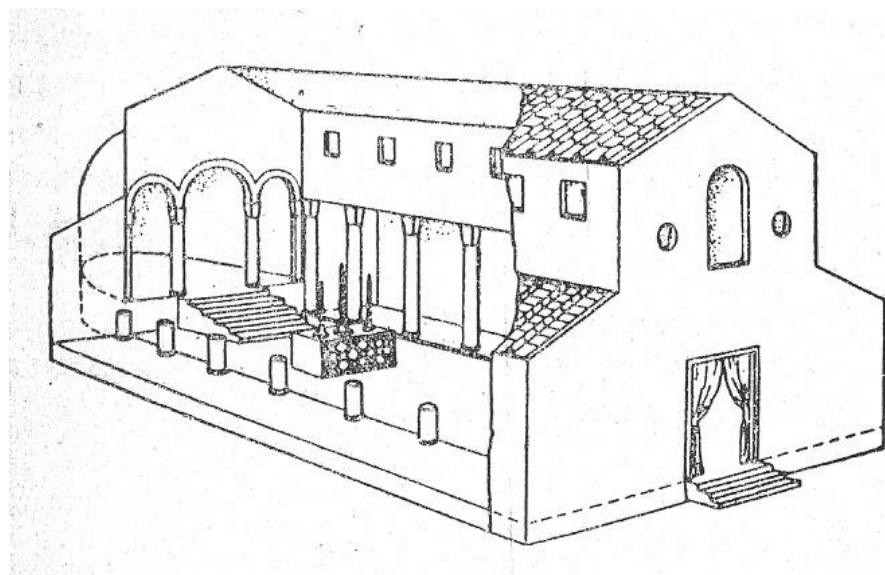


Fig. 13. Corte longitudinal de uma igreja do tipo Norte-Africano conforme apresenta o mosaico de Tabarka.

Reprodução de TESTINI. *Archeologia Cristiana*, p. 708.

<sup>75</sup> BOULET, Noël Maurice-Denis. La leçon des églises de l'antiquité. In: *LMD* 63(1960)24-40, aqui p. 33.

<sup>76</sup> WAGNER. Le lieu de la célébration eucharistique dans quelques églises anciennes d'Occident, p. 37.

<sup>77</sup> DUVAL, Noël. L'espace liturgique dans les églises paléochrétiennes. In: *LMD* 193(1993)7-29, aqui pp. 15-18.

Concluindo: A Igreja do Ocidente não teve uma produção catequético-mistagógica tão rica quanto a do Oriente bizantino e siríaco. Escritores latinos pré-constantinianos como Minúcio Félix, Tertuliano e Justino oferecem mais uma explicação da vida e dos mistérios cristãos em contexto apologético do que uma catequese mistagógica propriamente dita. Na era pós-constantiniana devido à influência da corte e do direito romanos, a Igreja se organizou muito mais em função de sua hierarquia e da funcionalidade do que em função da teologia. De fato, já naquela época, o bispo com seu presbitério estavam completamente separados do povo, e isso foi claramente marcado na organização interna do espaço litúrgico. A Liturgia das Horas, por exemplo, em Roma foi muito mais cedo do que no Oriente “tirada” do povo e confiada ao coro privado do papa formado por monges ou seus colaboradores mais próximos. Isso já mostra uma ideia clerical, imitando a corte, e funcional, porque assim estava garantido o bom desenvolvimento do Ofício divino, e o povo permanecia como passivo espectador. Contudo, talvez possamos deduzir alguma influência da mistagogia e dos sermões de alguns padres latinos bem como do rito de dedicação de igrejas e altares e outras ritos similares sobre a igreja edifício, o que, ao lado da mistagogia dos Padres Orientais, será o assunto do próximo capítulo.

## CAPÍTULO II

# MISTAGOGIA DA ARQUITETURA LITÚRGICA NA ANTIGUIDADE

Os séculos IV e V foram palco de grandes disputas teológicas a respeito das três Pessoas da Trindade, mais concretamente, sobre o Filho e o Espírito Santo. Basta mencionarmos os grandes concílios de então para confirmar esse fato. Sabemos também que o método teológico dos Padres daquela época era a mistagogia e, neste capítulo, queremos verificar como a teologia trinitária influenciou a mistagogia da arquitetura litúrgica. Ao falarmos de mistagogia vêm à nossa memória em primeiro lugar os ritos de Iniciação Cristã ou a catequese sobre eles nos séculos IV e V. De fato esse era o uso comum entre os Padres da Igreja, sobretudo na segunda metade do quarto século. Somente no século VI, Máximo Confessor usaria diversamente esse termo para designar a sua teologia sobre o espaço da celebração litúrgica. Entretanto, aqui, nós queremos usar esse modo de fazer teologia também para as construções paleocristãs. Por isso queremos, antes de falar da mistagogia do templo cristão, explicar o uso que fazemos desse termo.

A palavra mistagogia é uma apropriação cristã de um termo usado pelas religiões mistéricas do mundo helenístico, e é um termo derivado do verbo  $\mu\acute{e}w$  que significa “ensinar uma doutrina” e “iniciar aos mistérios”. Na era patrística seu uso não foi unânime; para alguns Padres significava os próprios ritos de Iniciação Cristã, como nas Catequeses Mistagógicas de João Crisóstomo; para outros significava a catequese sobre esses mesmos ritos depois da sua celebração, como nas catequeses de Cirilo de Jerusalém e, para outros ainda, significava uma teologia dos sacramentos e da liturgia sem a separar da experiência, como para Dionísio<sup>78</sup>. Nós nos inscrevemos nesta última, pois queremos aqui demonstrar como, herdando os ensinamentos de Jesus e dos apóstolos sobre o templo, os cristãos da antiguidade quiseram dar um sentido ao edifício que os abrigava para o culto, ao ponto de lhe dar o mesmo nome que recebiam: igreja; além do mais, consideramos o edifício igreja como parte integrante da liturgia e expressão da experiência cristã.

### 1. O templo na perspectiva do NT

---

<sup>78</sup> GY, Pière-Marie. La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui. In: TRIACCA, Achille Maria; PISTOIA, Antonio. *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*. Paris, 1992. Roma: C. L. V. – Liturgiche, 1993. p. 137-143, aqui p. 137.

## 1.1 Horizonte de compreensão: o templo na perspectiva do AT

Fiel à tradição de seu povo, Jesus tinha grande respeito pelo templo de Jerusalém e não tinha a intenção de depreciá-lo. Segundo essa tradição, o templo é a continuação da tenda construída segundo um modelo celeste dado por Deus a Moisés (Ex 25,8-9). Moisés é chamado por Javé ao Monte Santo, que fora coberto por uma nuvem (Ex 24,15) e essa nuvem é interpretada como a manifestação da glória do Senhor (Ex 24,16; cf. Mt 17,5). Então Javé dá a Moisés a ordem de arrecadar um tributo para a construção de uma morada para o Senhor: “Eles me farão um santuário e eu morarei entre eles. Vou te mostrar a planta da morada e o plano de todos os seus objetos: fareis tudo exatamente assim” (Ex 25,8-9). Tratava-se de uma tenda que acompanhava o Povo Hebreu durante sua peregrinação no deserto até chegar a Terra Prometida, e a presença de Javé nessa tenda morada era simbolizada pela nuvem que a cobria (Ex 40,34-38):

Vindo encher a morada com a nuvem, Deus legitima o santuário que o povo lhe erigiu conforme suas próprias indicações. É certamente um santuário provisório, mas, enquanto se aguarda a construção do templo de Jerusalém, Deus já está presente no meio dos seus para guiar a sua caminhada até chegar à terra prometida<sup>79</sup>.

Contudo, a respeito dessa tenda, R. De Vaux nos informa:

É, pois, razoável admitir, conforme o que dizem os textos, que os ancestrais dos israelitas, no tempo de sua existência nômade, tiveram um santuário portátil e que este era uma tenda, à imagem de suas próprias habitações. É natural que esse santuário tenha desaparecido quando as tribos se fixaram em Canaã. A Tenda da Reunião foi levantada nas estepes de Moabe, a última parada antes da entrada na Terra Prometida, Nm 25,6, mas esta é a última menção segura que se tem dela. É uma tradição recente que fala da Tenda em Silo sob Josué, Js 18,1; 19,51; em Sl 78,60, que é um salmo tardio, o *miskan* e a Tenda de Silo são expressões poéticas. Em todo caso, o santuário de Silo que abrigava a arca no fim da época dos juízes era um edifício, 1Sm 1,7,9; 3,15. A tenda sob a qual Davi depositou a arca em Jerusalém, 2Sm 6,17, é sem dúvida uma recordação do santuário do deserto, mas esta não é mais a Tenda da Reunião, mesmo que seja chamada assim por um glosador em 1Rs 8,4. O mesmo cuidado em ligar o novo culto ao antigo inspira o Cronista quando ele pretende que a Tenda da Reunião era um lugar alto de Gebeá sob Davi e sob Salomão, 1Cr 16,39; 21,29; 2Cr 1,2-6<sup>80</sup>.

Como quer que seja, aqui o que nos importa mais é tomar consciência de que, antes da construção do Templo de Jerusalém, os ancestrais de Jesus tiveram outros modos de simbolizar a presença de Javé no meio deles. Nesse sentido muitos foram os santuários erigidos em Israel<sup>81</sup>. Contudo não nos ocuparemos desses santuários, porque somente o de Jerusalém foi objeto de eleição de Javé, sobretudo depois do grande cisma que dividiu Israel em Reino do Sul e do Norte (1Rs 11,13.32).

---

<sup>79</sup> TEB. Ex 40,38, nota e.

<sup>80</sup> DE VAUX, René. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 335.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 341-349.

Entretanto o primeiro templo de Jerusalém será construído somente no reinado de Salomão<sup>82</sup>, filho de Davi (1Rs 6), pois o Senhor o escolhera para construir uma casa como santuário (1Cr 28,10). Dele, pondo-se na pessoa de Salomão, o autor do Livro da Sabedoria declara:

Ordenaste-me construir um templo em tua montanha santa e um altar na cidade onde estabeleceste a tua morada, à imitação da tenda santa que tinhas preparado desde a origem (Sb 9,8).

Durante a transferência da arca e dedicação do templo, Salomão diz na oração dedicatória: “É verdade que Deus poderia habitar sobre a terra? Os próprios céus e o céu dos céus não te podem conter! Quanto menos esta casa que construí!” (1Rs 8,27); mostrando, pois, a sua admiração pela benevolência de Deus, que se limita para habitar entre os seus (cf. Jo 1,14; 2Cor 8,9).

Este primeiro templo será destruído durante a invasão dos babilônios liderados pelo próprio rei Nabucodonosor (2Cr 36,17-19) e só será reconstruído sob a direção de Zorobabel no tempo dos sacerdotes Esdras e Neemias, quando Dario reinava sobre os persas por volta de 515 a. C., (Esd 5,6), ano em que se deu a Dedicação do templo (Esd 6,15-22)<sup>83</sup>. Este templo permaneceu quase inalterado até a época de Herodes, o Grande, pois as profanações sofridas durante a época dos Macabeus não o alterou do ponto de vista arquitetônico. Mais ou menos vinte anos antes do nascimento de Jesus, havia começado uma substancial reforma do templo de Jerusalém com a intenção de aumentá-lo e embelezá-lo, uma reforma que já durava quarenta e seis anos (cf. Jo 2,20), com a principal intenção de transformar Jerusalém em um polo turístico e, com isso, sanear as dificuldades econômicas da cidade; a intenção de Herodes era, pois, mais de exploração econômica do que prestação de serviço religioso aos piedosos judeus<sup>84</sup>.

A experiência fundadora de Israel é sem dúvida o Êxodo, quando os filhos dos Hebreus experimentam Javé como o Deus Libertador, com quem estabelecem uma Aliança. Toda a história do Povo Hebreu, portanto, será marcada por essa Aliança, de modo que não é possível falar dessa história sem o seu referencial religioso. As conquistas eram sempre vistas como um favor de Javé, e as derrotas eram vistas como afastamento do Deus protetor. Nessa perspectiva o templo ganha um significado que vai muito além do lugar de oferenda de sacrifícios, lugar de culto, era o lugar da presença de Javé, simbolizada no Santo dos Santos. Tanto quanto lugar de encontro com Javé, o templo de Jerusalém era o principal elemento de

---

<sup>82</sup> Para mais detalhes da história do Templo de Jerusalém ver: *Ibid.*, p. 359-364.

<sup>83</sup> KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 108.

<sup>84</sup> Cf. *ibid.* Também JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*. Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulinas, 1986.

identidade nacional. Qualquer agressão ou depreciação do templo era, por parte do israelita, uma blasfêmia e, por parte dos estrangeiros, uma profanação.

Entretanto, advirta-se que o Templo de Jerusalém, embora tenha sido visto como sede da presença divina e sinal de eleição<sup>85</sup>, encontrou também opositores:

Temos falado da importância do Templo na vida religiosa e da atitude positiva que os próprios profetas tiveram a seu respeito, mesmo que tenham condenado os abusos que foram introduzidos a seu respeito. Houve, porém, oposições... Parece pois que a construção de uma “casa” para Iahvé tenha parecido a alguns israelitas uma infidelidade, uma concessão ao baalismo, à religião “estabelecida” de Canaã, e é certo que a instituição do Templo acarreta um perigo de sinccretismo, que não foi evitado, como se viu<sup>86</sup>.

## 1.2 A teologia do templo nos Evangelhos

Jesus, como um legítimo filho de Israel, tinha um grande respeito pelo templo e por toda a liturgia judaica, mas também, na linha de alguns profetas (cf. Is 66,1), teve uma postura crítica. Desde sua infância, sua família cumpria todas as obrigações relativas ao templo, conforme sugere o evangelho da infância de Jesus segundo Lucas<sup>87</sup>. O cuidado de Jesus com o templo fica patente no episódio da purificação do mesmo (Mt 21,12-17; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48; Jo 2,13-16). Em Mateus, Jesus o qualifica de “casa de oração” (cf. Is 56,7) como um corretivo ao que estava acontecendo, isto é, os cambistas e os comerciantes o transformavam em um “covil de bandidos” (cf. Jr 7,11). Marcos acrescenta à citação de Isaías “casa de oração para todas as nações” (Mc 11,17), talvez uma referência ao alcance universal da ação de Jesus, já que os comerciantes e cambistas ficavam no átrio dos pagões, onde ocorrera a ação de Jesus, Marcos pretende mostrar o alcance universal da salvação em Cristo. Jesus é aquele que purifica não somente Israel – o interior do templo –, mas toda a humanidade simbolizada pelos arredores do templo. Lucas também retomará as citações dos profetas, e assim como nos outros sinóticos, fica patente a intenção de Jesus: restituir ao templo a sua verdadeira função, lugar de encontro e de louvor a Deus.

João, entretanto, vai mais longe, pois não apenas apresenta o cuidado de Jesus com o templo, mas apresenta uma postura bastante crítica de Jesus com relação à economia cultural da primeira aliança. De fato, na primeira parte do relato (Jo 2,13-17), Jesus expulsa os cambistas e comerciantes e dispersa os animais vendidos por eles, concluindo com a citação do Salmo 69,10: “O zelo por tua casa me devorará”. Os discípulos de Jesus viram nesse seu

<sup>85</sup> DE VAUX. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 364-366.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>87</sup> Aqui não nos ocuparemos com os fatos em si, mas com a interpretação que os evangelistas fazem deles, porque o que condicionou tanto a arquitetura quanto a mistagogia cristãs foi essa interpretação e não tanto os fatos históricos ou a arquitetura do templo de Jerusalém. Como já vimos no primeiro capítulo, a sinagoga desempenhou um papel muito mais importante na arquitetura cristã.

gesto um caráter messiânico e um anúncio de sua paixão<sup>88</sup>. Na segunda parte do relato, os judeus questionam Jesus pelo que ele havia feito e lhe pedem a realização de um prodígio, ao que Jesus responde: “Destruí este templo e eu o reerguerei em três dias” (Jo 2,19). João explica que Jesus estava falando do templo de seu corpo. No versículo 19, portanto, volta-se a predizer a paixão de Jesus, mas se prediz também a sua ressurreição.

Os interlocutores de Jesus não comprehendiam que eram eles mesmos os destruidores do templo e, menos ainda, que o templo em questão não era o belo edifício que se encontrava diante deles, mas sim o corpo de Cristo. Jesus é o verdadeiro templo de Deus, o lugar onde Ele habita em toda a plenitude (Cl 1,22). A humanidade de Jesus é o lugar da presença e da manifestação de Deus no meio dos homens: Jesus é, portanto, o verdadeiro templo e, doravante o culto estará ligado a ele<sup>89</sup>. Mas o corpo de Cristo só será o verdadeiro santuário passando pela morte e a ressurreição<sup>90</sup>. Aliás, notemos que, enquanto os sinóticos usam somente o termo ἱερόν, recinto do templo na sua totalidade<sup>91</sup> (Mt 21,12-17: quatro vezes; Mc 11,15-19: três vezes; Lc 19,45-48: 2 vezes), João usa três vezes em seu relato (Jo 2,19.20.21) também o termo ναός, que designa somente o edifício do santuário<sup>92</sup> (Santo e Santo dos Santos). Portanto, enquanto os sinóticos falam apenas do lugar de culto em geral, o quarto evangelista delimita o lugar da presença de Deus para então colocá-lo em confronto com a pessoa de Jesus. De fato, João destaca mais que os outros evangelistas a presença da Divindade na humanidade de Cristo: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14); “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30; 17,11.21). Jesus é, por isso, acusado de blasfêmia: “Não é por uma bela obra que nós queremos te apedrejar, mas por uma blasfêmia, porque tu, sendo homem, te fazes Deus” (Jo 10,33). Diante disso, Jesus declara solenemente: “E assim conhecereis, e conhecereis cada vez melhor que o Pai está em mim como eu estou no Pai” (Jo 10,38).

Como temos visto até aqui, Jesus, ao mesmo tempo em que mostra um grande respeito pelo templo, mostra também a sua superação. No episódio das espigas arrancadas em dia de sábado, diante do protesto dos fariseus, Jesus declara: “Há aqui algo maior do que o templo” (Mt 12,6). O anúncio da destruição do templo não visa apenas a relatar um acontecimento histórico, mas a desvelar o seu sentido, ou seja, dizer que, com a Páscoa do

<sup>88</sup> TEB. Jo 2,17, nota c.

<sup>89</sup> Ibid., Jo 2,22, nota g.

<sup>90</sup> CONGAR, Yves. *Le mystère du Temple*. Paris: Cerf, 1958. p. 168.

<sup>91</sup> BORSE, Udo. hierón. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento I*. Salamanca: Sigue-me, 1996. col. 1956-1958, aqui col. 1958.

<sup>92</sup> Id. Naós. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds). *Diccionario Exegético del NuevoTestamento II*. Salamanca: Sigue-me, 1998. col. 373-379, aqui col. 374.

Cristo, toda a economia cultual veterotestamentária está superada. Já que Jesus estabelecerá um novo culto em espírito e verdade, este é o culto que devem oferecer os verdadeiros adoradores do Pai (Jo 4,23), e esse culto verdadeiro não está limitado a lugar algum: “Acredita-me, ó mulher, vem a hora em que não é sobre esta montanha nem em Jerusalém que adorareis ao Pai” (Jo 4,21).

### **1.3 O teologia do templo na Carta aos Hebreus**

Entretanto, a melhor reflexão sobre a superação do templo de Jerusalém e de sua liturgia sacrificial encontra-se na Carta aos Hebreus. Trata-se de uma homilia dirigida a uma comunidade cristã em crise de perseverança por inseguranças internas (medos, desânimos, cansaço ou dúvidas) e pelas dificuldades externas (violência, boicote econômico e social). Por isso tem por objetivo repropor a esses cristãos provados em crise um discurso que lhes estimule a confiança e o empenho na perseverança, indicando Jesus, fiel e solidário com o destino humano até a morte, como o modelo e a fonte da adesão de fé, da esperança perseverante e do empenho ativo na caridade<sup>93</sup>. Sobretudo aos que sentiam uma grande nostalgia da religiosidade judaica correndo o risco de desvios espirituais, a carta adverte para a grande superioridade do sacrifício e do sacerdócio de Cristo e, portanto, da superação de toda a liturgia do templo da antiga aliança. Ora, se a carta dirigida a uma comunidade específica se tornou um escrito canônico para toda a cristandade de então, isso se deve ao fato, entre outros, de que sua relevância extrapolava os limites da comunidade a que fora endereçada. A carta é, portanto, uma dura crítica a toda a economia cultual do antigo Israel e uma crítica feita não por um observador externo, mas por alguém que conhece profundamente a tradição hebraica, por isso sua crítica se apoia em citações dos profetas, sobretudo Jeremias (31,31-34), do Salmo 40 e inúmeras passagens do Pentateuco. Como quer que seja, o que nos interessa aqui é mostrar como o autor da Carta aos Hebreus contrapõe o sacrifício de Jesus aos sacrifícios oferecidos no templo da antiga aliança e, a partir disso, perceber a nova concepção de templo, ou seja, de lugar da habitação e manifestação de Deus e, portanto, sua importância salvífica.

Toda a teologia da Carta aos Hebreus está a serviço da cristologia. Aos cristãos desanimados, ela lembra que o sacrifício de Jesus é infinitamente superior aos sacrifícios oferecidos no templo. Estes são incapazes de salvar o homem, apenas são uma imagem do verdadeiro sacrifício oferecido por Jesus no altar da cruz e, portanto, o sacerdócio hebraico é

---

<sup>93</sup> FABRIS, Rinaldo. *As cartas de Paulo III*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 350-351; cf. DUNNILL, John. *Convenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University, 1992. p. 24-25; ADRIANO FILHO, José. *Peregrinos neste mundo*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 18-19.

também uma imagem do verdadeiro sacerdócio do Cristo. A lógica da carta reside no fato de que o real, o sacrifício de Cristo, é superior à prefiguração. Por esse motivo, o autor não se detém em descrever o templo detalhadamente, mas se satisfaz em dar uma breve descrição daquela parte onde o rito sacrificial se desenvolvia, a saber, as duas tendas:

Pois a primeira aliança tinha um ritual para o culto e um templo terrestre. De fato, foi instalada uma tenda, uma primeira tenda denominada Santo, onde estavam o candelabro, a mesa e os pães da proposição. A seguir, atrás do segundo véu, encontrava-se uma tenda, chamada Santo dos Santos, com um perfumador de ouro e a arca da aliança toda recamada de ouro; dentro desta, um vaso de ouro que continha o maná, a vara de Aarão que florescera e as tábua da aliança. Por cima da arca, os querubins de glória cobriam com sua sombra o propiciatório. Mas não vem ao caso entrar aqui em pormenores (Hb 9,1-5).

Não vem ao caso entrar em pormenores, porque a intenção do autor não é oferecer uma detalhada descrição do espaço onde se realizava o culto, mas sua atenção cai sobre o culto que ali se realizava. De fato, nos versículos seguintes (Hb 9,6-10), o autor se põe a descrever o culto que ali se realizava para, então, confrontar com o culto pessoal de Cristo<sup>94</sup>. O culto comum se realizava na primeira tenda, onde os sacerdotes podiam entrar em qualquer tempo. Essa primeira tenda era, por assim dizer, uma antessala do santuário, a segunda tenda, onde só o sumo sacerdote podia entrar uma vez ao ano, mas não sem antes oferecer sangue por suas faltas e a de todo o povo. Trata-se aqui do rito anual da grande expiação prescrito por Moisés (Lv 16)<sup>95</sup>. O autor vê nessa disposição um símbolo ( $\pi\alpha\rho\alpha\beta\omega\lambda\acute{\eta}$ ) para o tempo atual ( $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\circ\eta \kappa\alpha\rho\circ\eta \tau\circ\eta \acute{\epsilon}\nu\sigma\tau\eta\kappa\circ\eta\alpha$ ) e, continua ele, “ali se oferecem oblações e sacrifícios incapazes de levar à perfeição, na própria consciência, aquele que presta o culto” (Hb 9,9). Enquanto subsistir essa primeira tenda, o caminho do Santuário não está manifesto: é o que o Espírito Santo quis mostrar (Hb 9,8). Contudo esses sacrifícios foram aceitos provisoriamente, i. é, somente até o tempo da recuperação (Hb 9,10), mas esse tempo já chegou com o sacrifício de Jesus.

De fato, o Cristo é apresentado como o sacerdote dos bens vindouros, dos quais o culto da antiga aliança é apenas uma sombra. O sacrifício de Cristo não é menos real do que os que outrora eram oferecidos no templo, pois houve efetivamente derramamento de sangue:

Foi através de uma tenda maior e mais perfeita, que não é obra das mãos – isto é, que não pertence a esta criação –, e pelo sangue, não de bodes e novilhos, mas por seu próprio sangue, que ele entrou de uma vez para sempre no santuário, e obteve a libertação definitiva (Hb 9,11-12).

---

<sup>94</sup> A estrutura da carta mostra bem como o autor estabelece uma contraposição entre o culto mosaico e o de Jesus e põe aquele em função prefigurativa deste: cf. VANHOYE, Albert. *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*. Paris: Desclée de Brouwer, 1976. p. 125-160.

<sup>95</sup> DUNNILL. *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, p. 116.

Mas de qual tenda se trata aqui? Essa tenda que dá acesso ao verdadeiro santuário pode ser o próprio corpo de Cristo glorificado ou então o céu que Cristo atravessou. Em favor da primeira interpretação está Hb 10,20: “Temos aí um caminho novo e vivo, que ele inaugurou através do véu, isto é, através da sua humanidade” (cf. Mc 14,58<sup>96</sup>; Jo 2,19-21; 2Cor 5,17). Contudo nos parece mais provável que o autor se refira aos céus que Cristo atravessou (Hb 4,14), pois afirmando que “Jesus entrou de uma vez para sempre no santuário”, o autor revela o fundamento da vocação celeste dos cristãos, já afirmada em Hb 3,1 e expressa também o seu motivo mais forte de confiança, que ele havia apenas sugerido em Hb 4,10-11<sup>97</sup>.

O autor pretende assim demonstrar a caducidade da liturgia do templo, “pois se o sangue de bodes e touros e a cinza de novilha esparzida sobre os seres maculados os santificam, purificando-lhes os corpos, quanto mais o sangue de Cristo que, pelo espírito eterno, se ofereceu a Deus como vítima sem mancha, purificará nossa consciência das obras mortas para servir ao Deus vivo” (Hb 9,13-14). A antiga aliança foi então substituída por uma nova, muito superior, porque não é mais o esboço, mas a realidade mesma (Hb 9,15-23), e esta nova aliança foi selada com o próprio sangue de Cristo, derramado uma vez por todas (ἀπαξ). Trata-se, pois, de um sacrifício único, irrepetível (Hb 10,1-18).

Os cristãos não precisam mais de um templo para oferecer sacrifícios a Deus, pois “onde houve perdão, já não se faz a oblação pelo pecado” (Hb 10,18). A eficácia do sacrifício pessoal de Cristo dispensa tais sacrifícios e, portanto, um templo para oferecê-los – lembra o autor aos saudosistas do templo e da liturgia nele realizada. Cristo, tendo superado a primeira tenda, garante aos cristãos o acesso direto ao santuário verdadeiro, isto é, os céus onde Deus habita, e esse acesso se dá pela fé: “a fé é um modo de possuir desde agora o que se espera, um meio de conhecer as realidades que não se veem” (Hb 11,1)<sup>98</sup>.

Pelo que vimos até aqui, podemos concluir que, para a Carta aos Hebreus, o verdadeiro templo não está aqui neste mundo, o templo que aqui existia era apenas uma cópia do verdadeiro que é a morada do Altíssimo<sup>99</sup>, portanto está nos céus e, evidentemente, céus aqui não deve ser entendido no sentido topográfico, mas espiritual. O templo, enquanto lugar de habitação de Deus, não pode ser construído por mão de homem – esta afirmação é como um refrão na Carta aos Hebreus –, não pertence, pois, ao plano físico, mas ao metafísico,

<sup>96</sup> VANHOYE. *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, p. 157.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>98</sup> Cf. DUNNILL. *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, p. 228.

<sup>99</sup> Esse modo de conceber o templo não é exclusivo dos hebreus, pois era algo comum no Oriente construir templos e até mesmo cidades obedecendo-se a um arquétipo celeste: cf. ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1978. p. 20-26.

melhor dizendo, ao espiritual, cujo acesso garantido pela Páscoa do Cristo só é possível pela fé. Não se pode afirmar que na carta haja uma concepção de templo morada de Deus aqui neste mundo, no máximo poder-se-ia afirmar que esta morada é a humanidade de Cristo, mas mesmo esta afirmação só seria possível estabelecendo-se um paralelismo entre a carta e as demais passagens neotestamentárias que afirmam explicitamente a presença de Deus em Cristo. Tampouco a carta trata a comunidade cristã como templo de Deus, mas antes como Povo de Deus a caminho da Pátria celeste<sup>100</sup>. Mais adiante veremos como esta teologia influenciou ou não a construção e a mistagogia das igrejas cristãs na era patrística.

#### **1.4 A teologia do templo em outros escritos do NT**

Certamente, as imagens de Igreja no Novo Testamento são muitas, mas aqui nos deteremos preferencialmente naquelas que concebem a Igreja como Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo, porque – lembremo-nos – o nosso propósito no presente capítulo é verificar como a teologia trinitária influenciou a arquitetura litúrgica na época dos santos Padres e, por assim dizer, a mistagogia litúrgica de então<sup>101</sup>. Outras imagens só aparecerão na medida em que estiverem referidas a essas três categorias eclesiológicas e, na grande maioria, estão referidas à categoria Corpo de Cristo, uma vez que esta tem mais visibilidade na missão da segunda Pessoa da Trindade e, portanto, objeto mais fácil da anamnese litúrgica.

A compreensão dos cristãos primitivos era que as prerrogativas atribuídas ao Cristo na sua relação com o templo, com sua morte e ressurreição, passam a ser atribuídas à Igreja. Jesus, já vimos mais acima, é o verdadeiro templo onde Deus habita, foi concebido no seio da Virgem por obra do Espírito Santo, o mesmo Espírito que veio sobre ele em forma de pomba, e pelo qual Deus o ressuscitou dos mortos. Também a Igreja é obra do Espírito Santo, o mesmo Espírito que veio sobre ela no cenáculo em forma de línguas de fogo, que a reúne em assembleia para celebrar a memória do Cristo Jesus para honra e louvor de Deus Pai e que a anima em sua missão de anunciar e testemunhar o Cristo até que ele venha. Tudo isso acontece de modo especial quando a Igreja se reúne para celebrar os sacramentos e para salmodiar, i. é, celebrar a Liturgia das Horas, e essa reunião realiza-se em um espaço determinado, o qual a Igreja quer que seja segundo a sua imagem. Essa ideia de Cristo da Páscoa, como superação e substituição do templo judaico e de seus sacrifícios – o que

---

<sup>100</sup> KÄSEMANN, Ernest. *The Wandering People of God. An Investigation of the Letter to the Hebrews*. Minneapolis: Augsbourg, 1984; ADRIANO FILHO. *Peregrinos neste mundo*. São algumas das obras que tratam do tema.

<sup>101</sup> Aqui, p. 27.

continua na comunidade dos que creem em Jesus –, os cristãos primitivos já a concebiam em seu ensinamento:

Assim se explica por que o mesmo texto do Sl 118, junto ao de Is 28,16, tenha sido um dos apoios da apologética ou da catequese apostólica para explicar a substituição do Cristo da Páscoa a toda a antiga disposição religiosa e em particular do Templo (cf. At 4,2; Rm 9,33; 1Pd 2,4-6-8). Os intérpretes divergem quando se trata de precisar o que designa concretamente a “pedra testemunha, angular, preciosa, fundamental”, da qual Isaías (Is 28,16) diz que Javé está pondo em Sião, acrescentando logo em seguida: “Aquele que crê não será abalado”. Alguns bons exegetas pensam que se trata do Messias e que, esta pedra sendo posta em “Sião”, Isaías evoca um edifício que só pode ser um templo: ele esboçaria assim, pela primeira vez, a ideia, votada a um tal futuro, que a comunidade messiânica era um edifício-templo fundado, pela fé, sobre a pedra messiânica. É certo que tal será a interpretação apostólica à luz do fato da Páscoa e do da Igreja. O próprio Jesus, tanto nas discussões que ele teve com os judeus antes de sua prisão e sua condenação, como já em sua resposta à confissão de Pedro, tinha em sua mente a ideia de uma construção espiritual que seria fundada sobre ele mesmo, pedra angular, pela fé em sua Pessoa, depois que ela tivesse sido rejeitada pelos judeus e restituída por Deus: construção espiritual que substituiria o edifício religioso do judaísmo e o templo mosaico<sup>102</sup>.

Tanto quanto o autor da Carta aos Hebreus, os cristãos primitivos já viam no Cristo e na sua Páscoa a superação de toda a economia cultural da antiga aliança, mas eles vão mais além ao apresentar a Igreja como projeção do edifício espiritual que era o Cristo. Essa ideia está muito clara em 1Pd 2,4-10:

<sup>4</sup>É aproximando-vos dele, pedra viva, rejeitada pelos homens, mas escolhida e preciosa diante de Deus, <sup>5</sup>que vós também, como pedras vivas, sois edificados em casa espiritual, para construir uma santa comunidade sacerdotal, para oferecer sacrifícios espirituais agradáveis a Deus por Jesus Cristo. <sup>6</sup>Ora, lê-se na Escritura: eis que eu ponho em Sião uma pedra angular, escolhida e preciosa, e quem nela põe sua confiança não será confundido. <sup>7</sup>A vós que credes, portanto, seja dada a honra; mas, para os que não creem, a pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular, <sup>8</sup>como também uma pedra de tropeço e rocha que faz cair. Contra ela tropeçam porque se recusam a crer na palavra, e a isto é que estavam destinados. <sup>9</sup>Vós, porém, sois a raça eleita, a comunidade sacerdotal do rei, a nação santa, o que Deus conquistou para si, para que proclameis os altos feitos daquele que das trevas vos chamou para sua maravilhosa luz; <sup>10</sup>vós que outrora não éreis seu povo, mas agora sois o povo de Deus.

Este texto deixa claro que já os cristãos primitivos compreendiam que a substituição do antigo Israel não é apenas pelo Cristo, mas também por sua Igreja. No v. 4,

---

<sup>102</sup> “On s’explique dès lors que le même texte du ps. 118, joint à celui d’Isaïe 28,16, ait été l’un des appuis de l’apologétique ou de la catéchèse apostolique pour expliquer la substitution du Christ de Pâques à toute l’ancienne disposition religieuse et en particulier le Temple: cf. Act. 4,11; Ro. 9,33; 1Pi. 2,4 et 6-8. Les interprètes divergent lorsqu’il s’agit de préciser ce que désigne concrètement la ‘pierre témoin, angulaire précieuse, fondamentale’ dont Isaïe (28,16) dit que Yahvé est en train de la poser en Sion, ajoutant aussitôt: ‘Celui qui croit ne bronchera pas’. De bons exégètes pensent qu’il s’agit du Messie et que, cette Pierre étant posée en ‘Sion’, Isaïe évoque un édifice qui ne peut être qu’un temple: il esquisserait ainsi, pour la première fois, l’idée, vouée à un tel avenir, que la communauté messianique sera um édifice-temple fondé par la foi sur la pierre messianique. Il est certain que telle sera l’interprétation apostolique, à la lumière du fait de Pâques et de celui de l’Église. Jésus lui-même, tant dans les discussions qu’il eut avec les Juifs avant son arrestation et sa condamnation, que déjà dans sa réponse à la confession de Pierre, avait dans l’esprit l’idée d’une construction spirituelle qui serait fondée sur lui-même, pierre angulaire, par la foi en sa Personne, après que celle-ci aurait été rejetée par les Juifs et restituée par Dieu: construction spirituelle qui remplacerait l’édifice religieux du judaïsme et le Temple mosaïque”: CONGAR. *Le mystère du Temple*, p. 165-166.

Cristo é a pedra viva (*λίθον ζῶντα*), uma alusão à sua ressurreição, e no v. 5 a mesma expressão é aplicada aos cristãos, que são as “pedras vivas” (*λίθοι ζῶντες*), que edificam uma “casa espiritual”, ou seja, uma casa edificada no Espírito Santo. Mas Cristo não é somente pedra viva, é também eleita e preciosa (*ἐκλεκτὸν ἔντιμον*), e “eleita” é a mesma palavra na abertura da carta para se referir aos endereçados (1Pd 1,1: eleitos = *ἐκλεκτοῖς*). Énio R. Mueller vê no uso desse termo uma chave para compreender a doutrina da eleição:

Os homens são eleitos porque Jesus Cristo foi eleito primeiro. Ele é, por excelência, o eleito de Deus (cf. palavras divinas por ocasião do batismo de Jesus, e da transfiguração [Mc 1,11 e paralelos; 9,7 e paralelos; “amado” = “eleito”, conforme Lc 9,35, Is 42,1]). Em Jesus, nós somos eleitos (Ef 1,4). A fórmula “em Cristo”, tão cara ao Novo Testamento, ganha assim uma nova significação. Cristo é o eleito de Deus, e nós somos eleitos nele<sup>103</sup>.

Os eleitos em Cristo são esta casa espiritual, a Igreja, comunidade santa, que exerce o seu sacerdócio oferecendo “sacrifícios espirituais agradáveis a Deus por Jesus Cristo”. Aqui é interessante notar que “sacerdócio” se refere a toda a comunidade e não somente a um grupo de clérigos institucionalmente ordenados ou alguma casta sacerdotal<sup>104</sup>. A função deste sacerdócio é oferecer sacrifícios espirituais<sup>105</sup>. Não se trata mais de sacrifícios materiais (sangue de animais, comida e bebida, etc.), mas de um culto em verdade e espírito. Nisto consiste a missão da Igreja: exercer um sacerdócio santo oferecendo sacrifícios agradáveis a Deus por meio de Jesus Cristo.

A seguir, no v. 6, Pedro aplica a Jesus a citação de Is 28,16, dando uma interpretação messiânica: o Cristo é a pedra angular, escolhida (alusão ao messianismo) e preciosa e os que nele creem não serão confundidos; o que também pode ter uma conotação escatológica, pois a expressão pode ser interpretada também como “não será desapontado no dia do juízo”<sup>106</sup>. Ora, os que crêem em Jesus são as pedras vivas que edificam a Igreja, a quem seja dada a honra, palavra com a mesma raiz grega de preciosa (*λίτον ἔντιμον*, pedra preciosa; *τιμή*, honra). Disso se conclui que o messianismo, o sacerdócio e a realeza do Cristo agora também se aplicam à Igreja, o que vem a ser confirmado no v. 9. No v. 10 já aparece explicitamente a categoria Povo de Deus (*λαὸς Θεοῦ*).

Claro está que não se pode falar de templo sem falar de culto. Assim como Pedro (1Pd 2,5: “para oferecer sacrifícios espirituais”; 1Pd 2,9: “para que proclameis os altos feitos...”), Paulo também privilegia o aspecto existencial do culto e, portanto, o seu lugar é a

<sup>103</sup> MUELLER, Énio R. *I Pedro*. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1988. p. 126.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 127-128.

<sup>105</sup> “A ideia de sacrifício no NT é sempre a oferta de si mesmo que o crente em Cristo deve oferecer a Deus (cf. Rm 12,1; 15,16; 2Tm 4,6), ou a confissão do nome de Cristo (Hb 13,15), exceto em Fl 2,17, onde a expressão “oferta da vossa fé”, provavelmente se refira às ofertas materiais que os filipenses haviam várias vezes destinado a Paulo, conforme Fl 4,18, onde aparece o mesmo termo”: *Ibid.*, p. 128.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

própria existência cristã. A exemplo de Cristo e em continuidade com ele, em quem aprovou a Deus fazer habitar toda a plenitude (Cl 1,19), o cristão e a comunidade também devem ser esse lugar da habitação da plenitude. O templo, como lugar da presença da divindade e da celebração do culto, é toda a vida dos fiéis. Em Rm 12,1 lê-se: “Eu vos exorto, pois, em nome da misericórdia de Deus, a vos oferecerdes vós mesmos em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus esse será o vosso culto espiritual”. O texto grego traz a expressão παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν (oferecerdes vossos corpos). Paulo, como bom judeu, não concebia o corpo como a “residência da alma” à maneira do dualismo grego, mas como expressão de toda a existência humana<sup>107</sup>, portanto, o que se deve oferecer é toda a vida. A esse propósito, James D. G. Dunn escreve:

Paulo, naturalmente, não apela para a auto-imolação sobre algum altar. Pelo contrário, devemos supor que tinha em mente o caráter da existência corporal humana, a natureza corpórea da sociedade humana, o corpo como meio pelo qual seres corporificados podem comunicar-se entre si. Portanto, o que ele pede é oferecer-nos a nós mesmos em nossas relações corpóreas, nas relações do dia-a-dia, possibilitadas pelo nosso ser como pessoa encarnada. Em outras palavras, toma a linguagem do culto na sua característica abstração da vida cotidiana e inverte a relação. Se o “lugar santo” é onde se deve oferecer o sacrifício, precisamente na sua separação do lugar comum do uso cotidiano, Paulo transforma o lugar santo no mercado. Ele “seculariza” o santuário, santificando os negócios do dia-a-dia<sup>108</sup>.

Também a expressão traduzida por “esse será vosso culto espiritual” em grego τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν (o racional culto vosso); racional aqui não se trata de uma oposição ao emocional ou uma mera abstração da razão como costumamos entender hoje, mas sim lógico, razoável, conforme a natureza de Deus e do homem, ou seja, fruto da interioridade em oposição a todo o formalismo cultural já criticado pelos profetas (Os 6,6)<sup>109</sup>. Reflexão similar é proposta por James Dunn:

Paulo deixa implícito que tanto quanto o Israel antigo os crentes precisam distinguir-se por um culto sacrificial. Todavia, é um culto de concepção e de enfoque diferentes. A questão não é simplesmente que Paulo chamou a atenção para a atitude mental e espiritual que deve acompanhar todo o ato do culto, para que tenha sentido. Algo disso está implícito aqui no uso metafórico da linguagem de sacrifício e na referência ao ‘culto espiritual’. Mas os antigos salmistas e profetas muitas vezes advertiram contra a confiança numa execução superficial do ato ritual<sup>110</sup>.

A existência humana em toda a sua totalidade é ao mesmo tempo culto e lugar de realização dele.

Essa visão paulina de verdadeiro culto e de verdadeiro templo é confirmada em outras passagens do *corpus paulinum*. Entretanto, não só no coração dos fiéis, mas também no

<sup>107</sup> Cf. WRIGHT, N. T. *Paulo, novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 20-21;54-55.

<sup>108</sup> DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus. 2003, p. 615.

<sup>109</sup> TEB. Rm 12,1, nota j; cf. BRUCE, F. F. *Romans*. Leicester: Inter-Varsity, 1985. p. 213; GRENFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 276-278.

<sup>110</sup> DUNN. *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 615.

seio da comunidade cristã – e não se pode dizer que Paulo privilegia um sobre o outro<sup>111</sup> –, Deus quer habitar enviando o Espírito do seu Filho (Gl 4,6) que confere aos cristãos o status de filhos no Filho (Rm 8,15-16). O verdadeiro culto e sua consequência é não se conformar ao mundo presente, mas ser transformado pela renovação da inteligência, para discernir a vontade de Deus: o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito (Rm 12,2). Esse é o culto que aqueles que receberam a adoção de filhos devem a Deus. Esse culto se realiza na vida dos fiéis e de toda a comunidade cristã, pois é aí que se encontra o Espírito de Deus:

Ora, quanto a vós, não estais sob o domínio da carne, mas do Espírito, visto que o Espírito de Deus habita (*οἴκεῖ*) em vós (Rm 8,9); E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita (*οἴκεῖ*) em vós, aquele que ressuscitou Jesus Cristo dentre os mortos dará também a vida aos vossos corpos mortais, por seu Espírito que habita (*οἴκεῖ*) em vós (Rm 8,11).

Em 1Cor 3,16-17 lê-se:

Acaso não sabeis que vós sois o templo (*ναός*) de Deus e que o Espírito de Deus habita (*οἴκεῖ*) em vós? Se alguém destrói o templo (*ναόν*) de Deus, Deus o destruirá. Pois o templo (*ναός*) é santo e esse templo sois vós (*οἵτινές ἐστε νύμενοι*).

Já vimos mais acima que o templo onde habita a “plenitude” é o próprio Cristo, Ele é a cabeça do corpo que é a Igreja (Cl 1,18-19). Contudo, bem como Pedro em sua primeira carta, Paulo também transfere para o cristão e toda a comunidade cristã as mesmas prerrogativas atribuídas ao Cristo na sua relação com o templo<sup>112</sup>. É na medida em que o cristão e a comunidade se assemelham ao Cristo, que vão recebendo essas prerrogativas, por isso diz ele “já não sou eu quem vive, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20), tal a sua identificação com a pessoa de Jesus<sup>113</sup>.

Na segunda Carta aos Coríntios, entretanto, Paulo exorta seus leitores a viverem de modo bem distinto daquele dos pagãos fazendo a escolha necessária entre os ídolos e o Deus vivo (2Cor 6,14-18). No v. 16 ele escreve:

Que há de comum entre o templo de Deus e os ídolos? Pois nós somos o templo do Deus vivo, como disse Deus: “No meio deles eu habitarei e andarei; eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo”.

Também aqui aparece a idéia de templo como o lugar onde Deus habita e esse templo é a comunidade cristã, mas essa presença só está garantida pela fidelidade aos termos da aliança: “Eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo”. É bom lembrar que o Novo Testamento tem uma concepção de aliança nova no sangue do Cristo, renovada em sua Páscoa. Doravante Deus habita no meio do povo nascido dessa nova aliança.

---

<sup>111</sup> Veja-se a esse respeito o belo trabalho de CONGAR. *Le mystère du Temple*, p. 184.

<sup>112</sup> MUELLER. *I Pedro*. Introdução e comentário, p. 127.

<sup>113</sup> Na realidade, essa identificação paulina com o Cristo consiste no ato de amar, assim interpreta Gl 2,20, WRIGHT. *Paulo, novas perspectivas*, p. 210-212.

A analogia da edificação também aparece em 1Cor 3,1-15 no contexto de contenda entre os partidários de Apolo e de Paulo, começa-se com a metáfora agrícola – muito comum aos evangelhos<sup>114</sup> –, para assim dizer:

Pois quem é Apolo? Quem é Paulo? Servos pelos quais fostes conduzidos à fé; cada um deles agiu segundo os dons que o Senhor lhe concedeu. Quanto a mim, eu plantei, Apolo regou, mas quem fazia crescer era Deus. Assim aquele que planta não é nada, aquele que rega não é nada: só Deus conta, ele que faz crescer (vv. 5-6).

No v. 9, Paulo faz a passagem da metáfora da plantação para a da construção: “Pois nós trabalhamos juntos na obra de Deus e vós sois o campo que Deus cultiva, a casa que ele constrói”<sup>115</sup>. Deste ponto em diante, Paulo usará apenas a metáfora da construção, edificação:

Segundo a graça que Deus me deu, como bom arquiteto ( $\alphaρχιτέκτων$ ) lancei o alicerce ( $\thetaεμέλιον$ ), um outro constrói ( $\epsilonποικοδομεῖ$ ) em cima. Mas tome cada um cuidado com sua maneira de construir ( $\epsilonποικοδομεῖ$ ). Quanto ao alicerce ( $\thetaεμέλιον$ ), ninguém pode lançar outro que não seja o já colocado: Jesus Cristo. Quer se construa ( $\epsilonποικοδομεῖ$ ) sobre este alicerce ( $\thetaεμέλιον$ ) com ouro, prata, pedras preciosas, madeira, ferro, palha, a obra de cada um será posta em evidência. O dia do juízo torná-la-á conhecida, pois ele se manifesta pelo fogo, e o fogo provará o que vale a obra de cada um. Aquele cuja construção ( $\epsilonποικοδόμησεν$ )<sup>116</sup> subsistir receberá um salário... (1Cor 3,10-14).

Os termos aqui usados por Paulo são, pois, da construção civil que ele usa como metáfora para indicar o papel do evangelizador, a saber, a edificação da Igreja sobre o alicerce que é o próprio Cristo e, por “subsistir” ( $\muένω$ ) nessa perícope, nós devemos entender a perseverança no seio dessa mesma Igreja, casa edificada por Deus mesmo através das mais diferentes categorias de ministros. Dizendo de outro modo, trata-se da fiel perseverança no serviço à comunidade<sup>117</sup>. A não perseverança implica em um castigo descrito em linguagem apocalíptica (vv. 13<sup>b</sup>-15)<sup>118</sup>. Os cristãos não são somente membros dessa comunidade edificada sobre o fundamento que é Cristo, mas são também responsáveis por sua conservação, pois essa comunidade, bem como cada cristão individualmente<sup>119</sup>, é o templo que Deus habita por seu Espírito (1Cor 3,16). Quem provocar qualquer dano a esse templo será passível de destruição, porque esse templo é santo e esse templo é a comunidade cristã e o cristão individualmente (1Cor 3,17). É esse o templo que o evangelizador como sábio

<sup>114</sup> Muitas são as parábolas com elementos agrícolas que os evangelistas põem na boca de Jesus para anunciar o Reino de Deus; a parábola dos vinhateiros homicidas, porém, usa esse mesmo recurso de Paulo, isto é, faz a passagem do domínio agrícola para o da construção civil: O Filho do dono da vinha assassinado pelos vinhateiros homicidas tornou-se a pedra angular (cf. Mt 21,33-46; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19).

<sup>115</sup> COLLINS, Raymond F. *First Corinthians*. Collegeville: The Liturgical, 1999. p. 139-147.

<sup>116</sup> O texto grego não traz o substantivo construção ( $οίκοδομή$  ou  $οίκοδόμηνα$ ), mas sim a expressão “a obra que alguém edificou sobre” ( $\tauὸ ἔργον μενὲ ὁ ἐποικοδόμησεν$ ), portanto uma forma verbal, terceira pessoa do singular do aoristo ativo.

<sup>117</sup> Cf. COLLINS. *First Corinthians*, p. 159.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 161.

arquiteto ( $\omega\varsigma$  σοφός ἀρχιτέκτον) deve edificar e, porque tem o Cristo como alicerce, Deus o habita.

Escrevendo aos Efésios, Paulo retoma ao lado da metáfora do “corpo” (Ef 2,16) essa metáfora da construção civil para ensinar a unidade de todas as gentes em Cristo, ou seja, a superação da divisão entre judeus e gentios<sup>120</sup>:

Vós fostes edificados (ἐποικοδομηθέντες) sobre o fundamento (θεμελίω) dos apóstolos e dos profetas e tendo como pedra angular (ἀκρογωνιαῖον) o próprio Cristo Jesus. Nele toda a construção (οἰκοδομή) cresce bem ordenada para ser templo santo no Senhor (ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ); nele vós todos juntos sois co-edificados (συνοικοδομεῖσθε) para vos tornardes morada de Deus (κατοικητήριον τοῦ θεοῦ) no Espírito. (Ef 2,20-22).

Como em 1Cor 3,10-16, também aqui aparece a mesma metáfora da construção civil, porém com novos elementos: o fundamento em Ef 2,20 são os apóstolos e os profetas, porque também esse fundamento tem como base junto a todo o edifício a “pedra angular”, o próprio Cristo. Enquanto em 1Cor, o problema de fundo parece ser ideológico – contenda entre os discípulos de Paulo e os de Apolo –, aqui é de fundo etnológico – gentios e judeus<sup>121</sup>. Contudo, em ambas as cartas, a intenção é a mesma: salvaguardar a unidade da Igreja, pois só assim ela resplende como verdadeiro templo de Deus na nova aliança, e resplende de modo muito mais perfeito do que a habitação da glória de Deus no templo de Jerusalém.

Toda construção se realiza sobre um fundamento e, como se pode ver nos escritos de Paulo no caso da comunidade cristã, esse fundamento é o Cristo e a fé nele professada. De fato, em Mt 16,18 lê-se: “Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei (οἰκοδομήσο) a minha Igreja”, essa é a resposta que Jesus dá a Pedro depois de ele ter confessado a fé nele “tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo!” (Mt 16,16). Agostinho comenta em um de seus belos sermões:

Sobre esta Pedra construirei a fé que haverás de proclamar. Sobre a afirmação que fizeste: ‘tu és o Messias, o Filho do Deus vivo’, construirei a minha Igreja. Porque tu és Pedro. Pedro vem de pedra; não é pedra que vem de Pedro. Pedro vem de pedra, como cristão vem de Cristo<sup>122</sup>.

Na citação de Mateus, Jesus se coloca como o arquiteto que edifica a Igreja e o fundamento é a confissão que sai da boca de Pedro<sup>123</sup>. Agostinho chama a atenção para o fato de que Pedro é quem é por causa de sua confissão, ele mesmo tem a profissão de fé no Messias como fundamento de sua nova existência, doravante marcada pela mudança de nome,

<sup>120</sup> BEST, Ernest. *Essays on Ephesians*. Edinburg: T&T Clark, 1997. p. 87-101.

<sup>121</sup> *Id. Ephesians*. Edinburg: T&T Clark, 1998. p. 280-281.

<sup>122</sup> Super hanc petram aedificabo fidem, quam confiteris. Super hoc quod dixisti: “Tu es Christus Filius Dei vivi”, aedificabo Ecclesiam meam. Tu enim Petrus. A petra Petrus, non a Petro petra. Sic a petra Petrus, quomodo a Christo christianus: AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermo CCXCV,2. PL 38, col. 1349.*

<sup>123</sup> Cf. ALBRIGHT, William Foxwell. *Matthew*. Garden City: Doubleday & Company, 1982. p. 194-197.

de Simão para Pedro. Esta fé, que é um dom de Deus a Pedro (Mt 16,17) e ele recebe a missão de proclamá-la, é também o fundamento da existência da comunidade cristã, a Igreja.

Paulo lembra aos Efésios que o fundamento sobre o qual a Igreja está construída são os apóstolos e os profetas (Ef 2,20), não há aqui uma contradição com a interpretação de Agostinho, apenas Paulo diz por metonímia o que Agostinho diz diretamente. De fato, quando Paulo coloca os apóstolos e os profetas, duas categorias de ministérios das comunidades por ele fundadas<sup>124</sup>, como seu fundamento da Igreja, ele está lembrando a seus leitores que é a esperança messiânica e a fé na realização dessa esperança na Pessoa de Jesus proclamada pelos apóstolos o que está no fundamento da Igreja. Além disso, Paulo destaca um elemento que Mateus e Agostinho não destacam: a ação do Espírito Santo, pois, se é sobre a fé no Cristo anunciada pelos apóstolos e os profetas que os cristãos se edificam como um templo santo, o Espírito é a argamassa que os liga como tijolos do novo templo de Deus<sup>125</sup>.

Vimos ainda mais acima que, para Paulo, os cristãos não são somente membros da comunidade edificada sobre o fundamento que é o Cristo Jesus, mas são também responsáveis pela conservação dela. Essa conservação consiste na perseverança na fé, condição para que Deus faça a sua morada na comunidade cristã por seu Espírito (cf. 1Cor 3,10-16). João, por sua vez, parece entender essa perseverança na fé como a constante escuta da Palavra do Cristo que, aliás, não é sua, senão do Pai, e como amor; é essa a condição para que o Cristo e seu Pai venham aos cristãos e com eles permaneçam:

Judas – Tadeu, “não o Iscariotes” – pergunta como é possível que os discípulos hão de ver Jesus, mas o mundo não. Ele responde que a diferença entre os fiéis e o “mundo” (no sentido de quem rejeita a oferta de Jesus) está no fato de “guardar” ou não a palavra de Jesus. Subentenda-se: fiel mesmo é só quem guarda a palavra. A respeito deste, Jesus declara: “Se alguém me ama, guardará a minha palavra; meu Pai o amará, e nós viremos e faremos nele a nossa morada”. Manifesta-se aqui um sentido novo da morada que Jesus ia preparar: em [Jo] 14,3, parecia ir preparar para os fiéis uma morada no céu, agora fica claro que a inabitação de Jesus e do Pai no meio de nós começa aqui e agora, na medida em que observarmos o mandamento de Jesus – mandamento do amor fraterno. A “morada” está em nós mesmos/entre nós, se estamos unidos a Jesus e ao Pai na fidelidade e na prática do mandamento. É o cumprimento das profecias que anunciam a morada de Deus no meio de seu povo (cf. Zc 2,14[10] – porém num sentido novo (cf. [Jo] 2,21; 4,21-24)<sup>126</sup>.

Assim como para Paulo, Deus e o Cristo habitam entre os seus pelo Espírito (cf. Rm 8,26; 2Cor 6,16; Ef 3,17), também para João, o Pai e o Filho habitam nos que amam e ouvem a palavra de Cristo por seu Espírito: “É ele o Espírito da verdade, aquele que o mundo é incapaz de acolher, porque não o vê e não o conhece. Quanto a vós, vós o conhecéis, pois ele permanece junto de vós e está em vós” (Jo 14,17).

<sup>124</sup> Para o elenco dos ministérios das comunidades paulinas, veja-se 1Cor 12,28; Ef 4,11-12; cf. Rm 12,6-8.

<sup>125</sup> DUNN. *A teologia de Paulo*, p. 485.

<sup>126</sup> KONINGS. *Evangelho segundo João*, p. 279-280.

Entretanto, a categoria “Corpo de Cristo” como imagem da Igreja é própria dos escritos paulinos. O termo corpo (*σῶμα*) aparece mais de cinquenta vezes nas cartas de Paulo, mas o seu significado não é único: pode tanto significar o corpo no sentido físico como no sentido mais profundo de corporificação das relações sociais do indivíduo<sup>127</sup>. É esta segunda concepção que é mais comum no pensamento do apóstolo, quando ele usa tanto a expressão “corpo em Cristo” (Rm 12,5: *σομά ἐσμεν ἐν Χριστῷ* = um corpo somos em Cristo) quanto “corpo de Cristo” (1Cor 12,27: ‘*Ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ* = ora, vós sois o corpo de Cristo). Não podemos deixar de notar que o Apóstolo usa as expressões “Corpo de Cristo” e “Sangue de Cristo” para designar o sacramento da Eucaristia (1Cor 10,14-22), e aqui o faz para dizer a comunhão dos fiéis com o Cristo na participação num mesmo pão e num mesmo cálice, e essa comunhão com o Cristo é também a comunhão dos fiéis entre si. Contudo, nas mais das vezes usa a categoria “Corpo de Cristo” para designar a comunidade dos fiéis e suas relações, tanto as sociais, dos fiéis entre si, quanto a mística, de todos com o Cristo, mas na realidade são dois aspectos da vida cristã que não se podem separar<sup>128</sup>. Em 1Cor 12,12-31, Paulo usa a categoria “Corpo de Cristo” também para falar da diversidade dos dons carismáticos, mas que estão todos ordenados para a edificação de todo o Corpo, isto é, da Igreja.

## 2. Transição: Os Padres pré-nicenos

Na época posterior aos escritos neotestamentários até o Edito de Milão pelo imperador Constantino, não houve uma grande evolução no ensino sobre o lugar de presença da Divindade, pois, embora já houvesse casas dedicadas ao uso exclusivo do culto, essas não eram ainda pensadas e planejadas de modo a refletir o mistério da comunidade que elas abrigavam, a Igreja. Porém queremos nos deter um pouco nesse período, porque ele fará a transição do pensamento da era apostólica para a época pós-constantiniana, quando se construiriam muitas igrejas segundo as imagens de Igreja já bem estabelecidas.

Os Padres Apologetas viram-se obrigados a justificar a sua religião sem templos, altares, simulacros e vítimas, no confronto com o paganismo. Esses elementos eram essenciais na configuração de qualquer religião daquela época, quase que como a sua identidade. Os cristãos, porém, querendo marcar bem a distinção entre eles e as outras religiões, punham sua identidade mais na interioridade da fé do que em sua exterioridade, que se dava, sobretudo, na prática ritual e nos elementos que essa requeria. Minúcio Félix, apologeta do fim do séc. II e início do III, por isso escreve:

---

<sup>127</sup> DUNN. *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 85-93.

<sup>128</sup> 1Cor 12,27; Ef 1,22; 4,1-16; 5,23; Cl 1,18. etc.

Vós acreditais que, por não termos nem templo nem altar, nós temos o objeto de nosso culto escondido. Qual simulacro podeis imaginar em honra a Deus se, refletindo bem, o próprio homem é uma imagem dele? Qual templo podeis construir-lhe, se todo o universo, que ele criou, não pode contê-lo? Quando eu, um homem, poderia encerrar dentro de uma edícula tão poderosa majestade? Não é melhor dedicar-lhe um santuário em nossa alma, e mesmo consagrar sua presença em nosso coração? Eu imolaria a Deus, em expiação ou em agradecimento, animais que ele criou para meu uso e eu lhe devolveria seu próprio dom? Seria ingratidão, quando vítima agradável é um espírito reto, um coração puro, uma alma sincera. De modo que quem observa a inocência suplica a Deus, quem pratica a justiça oferece libação a Deus, quem se abstém da fraude se concilia com Deus, quem tira um homem do perigo imola a melhor vítima. Esses são os nossos sacrifícios, esses são os nossos cultos a Deus; deste modo, entre nós, mais se é justo, mais se é religioso<sup>129</sup>.

Outro exemplo de uma visão mais interior da prática da religião é de Orígenes, também do séc. III:

Depois disso, Celso declara que nós evitamos edificar altares, estátuas e templos; porque ele crê que seja a palavra de ordem que convém a nossa associação secreta e misteriosa. Isto é ignorar que para nós o coração de cada justo forma o altar de onde sobem em verdade e espírito perfumes de suave odor e as orações de uma consciência pura. Também está escrito no Apocalipse: “os perfumes são as orações dos fiéis” (Ap 5,8); e nos Salmos: “Que minha oração suba a vós como incenso” (Sl 140,2)<sup>130</sup>.

Como podemos notar, o ensino nesse período sobre o templo não sofreu grandes mudanças, antes permaneceu fiel à doutrina dos Apóstolos a esse respeito. Essa citação de Orígenes aqui acima, por exemplo, está totalmente de acordo com o que escreve Paulo na Carta aos Romanos (Rm 12,1-2). O altar sobre o qual os cristãos oferecem a Deus um verdadeiro sacrifício é o coração de cada um, e é também o templo onde Deus quer habitar. A oração sincera que sai do mais profundo do ser humano é o que agrada a Deus. Disso, os cristãos farão mais tarde uma metáfora.

### 3. A mistagogia dos Padres do séc. IV

Os cristãos da antiguidade formulavam sua teologia sobre a presença de Deus a partir da assembleia litúrgica: onde os cristãos estão reunidos, Deus aí está. Embora a teologia trinitária não estivesse ainda totalmente definida, como estaria depois de Niceia e

<sup>129</sup> “Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus? Quod enim simulacrum deo fingam, cum, si recte existimes, sit dei homo ipse simulacrum? Templum quod ei extruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit? Et cum homo latius maneam, intra unam aediculam uim tantae maiestatis includam? Nonne melius in nostra dedicandus est mente, in nostro immo consecrandus est pectore? Hostias et uictimas deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiciam ei suum munus? Ingratum est, cum sit litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera sententia. Igitur, qui innocentiam colit, deo supplicat; qui iustitiam, deo libat; qui fraudibus abstinet, propitiat deum; qui hominem periculo subripit, optimam uictimam caedit. Haec nostra sacrificia, haec dei sacra sunt; sic apud nos religiosior est ille qui iustior”: MINÚCIO FÉLIX. *Octavius* XXXII,1-3. Paris: Les Belles Lettres, 1964. p. 54-55.

<sup>130</sup> Μετὰ ταῦτα δὲ ὁ Κέλσος φησὶν ἡμᾶς βωμοὺς καὶ ἀγάλματα καὶ νεώς ἰδρύεσθαι φεύγειν, ἐπεὶ τὸ πιστὸν ἡμῖν ἀφανοῦνται καὶ ἀπορρήτου κοινωνίας οὔτεται εἶναι σύνθημα· οὐχ ὅρων ὅτι βωμοῖ μέν εἰσιν ἡμῖν τὸ ἐκάστου τῶν δικαίων ἡγεμονικόν, ἀφ' οὗ ἀναπέμπεται ἀληθῶς καὶ νοητῶς εὐώδη “θυμιάματα”, “προσευχαὶ” ἀπὸ συνειδήσεως καθαρᾶς. διὸ λέγεται παρὰ τῷ Ἰωάννῃ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει· “τὰ δὴ θυμιάματά εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἀγίον” καὶ παρὰ τῷ ὑμνῳδῷ· “γενηθήτω ἡ προσευχὴ μου ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου”: ORIGENES. *Contre Celse* VIII,17. SChr 150, p. 210.

Constantinopla I, a teologia da presença de Deus ajudava os cristãos a se autocompreenderem como Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. Aqui queremos investigar o influxo dessas três categorias eclesiológicas na mistagogia dos Padres do séc. IV, quando então já podiam, com a autorização do imperador de Roma e até mesmo com a sua colaboração, construir grandes basílicas e, com grande solenidade, dedicá-las a Deus e ao serviço litúrgico.

### 3.1 Eusébio de Cesareia e a catedral de Tiro da Fenícia

A dedicação mais antiga conhecida é a da catedral de Tiro, provavelmente no ano 316. A dedicação é relatada por Eusébio de Cesareia que, pelo fato de reproduzir a homilia da festa com tanta precisão, acredita-se que tenha sido ele mesmo a tê-la pronunciado naquele dia<sup>131</sup>. O contexto sociopolítico em que Eusébio redige sua obra é o da paz constantiniana, o que ele considera um dom de Deus. Eusébio não poupa, aliás, elogios ao imperador, como também a Paulino, bispo de Tiro, que lhe concedera a honra de ter a homilia da festa da dedicação da catedral<sup>132</sup>. Eusébio deixa entrever que já antes de Constantino os cristãos possuíam vastos locais de culto, mas pouco sabemos desses locais e é pouco provável que já tivessem uma arquitetura e uma mistagogia propriamente litúrgica, a não ser nos frescos e grafites desenhados nas paredes das *domus ecclesiae*, como era o caso de Dura-Europos.

Ao que tudo indica, as construções de novas igrejas e dedicações das mesmas se davam por toda parte do império, mas Eusébio se limita a relatar a de Tiro:

Além disso, nos foi proporcionado o espetáculo desejado e aspirado por todos nós: festas de dedicações em cada cidade, consagração de igrejas recentemente construídas, assembleias de bispos reunidas para esse fim, concurso de fiéis vindos de longe e de toda a parte, sentimento de amizade dos povos, união dos membros do Corpo de Cristo em uma só harmonia de homens reunidos<sup>133</sup>.

Neste texto já podemos perceber que Eusébio ainda tem em mente a imagem da assembleia litúrgica como Corpo de Cristo em continuidade com o ensinamento de Paulo (Rm 12,5; 1Cor 12,12). Eusébio parece ver na reunião para a dedicação da catedral o cumprimento da profecia de Ezequiel: “Pronunciei o oráculo como havia recebido a ordem; e houve um ruído enquanto eu pronunciava o oráculo e produziu-se um movimento: as ossadas se aproximaram uma das outras” (Ez 37,7). De fato, é bem próxima da imagem que ele usa para

<sup>131</sup> CALABUIG. Il rito della dedicazione della chiesa, p. 373.

<sup>132</sup> EUSEBIO, de Cesareia, *Histoire Ecclésiastique livres VIII-X*. Texte grec, traduction et notes par G. Bardy. Paris: Cerf, 1958. (Sources Chrétiennes 55). p. 77.

<sup>133</sup> Ἐπὶ δὴ τούτοις τὸ πᾶσιν εὔκταῖον ἡμῖν καὶ ποθούμενον συνεκροτεῖτο θέαμα, ἐγκαινίων ἑορταὶ κατὰ πόλεις καὶ τῶν ἄρτι νεοπαγῶν προσευκτηρίων ἀφιερώσεις, ἐπισκόπων ἐπὶ ταῦτὸν συνηγόνεις, τῶν πόρρωθεν ἔξ ἀλλοδαπῆς συνδρομαί, λαῶν εἰς λαοὺς φιλοφρονέσεις, τῶν Χριστοῦ σῶματος μελῶν εἰς μίαν συνιότων ἀρμονίου ἔνωσις: *Ibid.*, X,3,1, p. 80.

descrever a reunião<sup>134</sup>. Assim, pois, se reunia o corpo de Cristo e essa reunião era possibilitada por uma mesma força do Espírito divino, que circulava em todos os membros, o que nos faz lembrar Paulo quando escreve aos cristãos de Éfeso: “É nele que vós também sois, todos juntos, integrados na construção para vos tornardes morada de Deus pelo Espírito” (Ef 2,22). Como que citando At 4,32, Eusébio escreve que essa força do Espírito divino fazia na assembleia “uma só alma para todos, o mesmo e único fervor da fé, um só hino para glorificar a Deus”<sup>135</sup>.

O discurso de Eusébio é dirigido a Paulino, bispo de Tiro:

... tu, a quem Deus mesmo, que contém o mundo inteiro, concedeu esse dom especial de construir e de restaurar sua casa sobre a terra para o Cristo, seu Verbo Filho único e primogênito, e para a sua santa e piedosa esposa<sup>136</sup>.

Nos elogios a Paulino, Eusébio evoca os primeiros construtores do Santuário de Israel, o bispo de Tiro é, pois, o “novo Besalel” (Ex 31,2) ou o “novo Salomão”, lembrando o terceiro rei de Israel, o filho de Davi que construirá o grande e magnífico templo de Jerusalém (1Rs 6-7), ou ainda Zorobabel restaurador do templo (Esd 3-6) dedicado no tempo de Esdras (Esd 6,16-22)<sup>137</sup>.

Em seguida, Eusébio muda da imagem de corpo e esposa para a da cidade de Deus:

Em qual cidade, senão nesta aqui, que foi recentemente fundada e construída por Deus? “Ela é a Igreja do Deus vivo, a coluna e o fundamento da verdade”. É a seu respeito que outra palavra divina anuncia assim uma boa nova “coisas glorioas foram ditas de ti, cidade de Deus”<sup>138</sup>.

A imagem da Igreja como cidade de Deus, porém, Eusébio a combina com o ensinamento de Paulo, para quem a Igreja do Deus vivo é a casa de Deus, coluna e sustentáculo da verdade (1Tm 3,15). E citando o Sl 26,8, Eusébio canta a superioridade da presença da Glória de Deus no segundo templo, a Igreja, sobre a do primeiro templo, o antigo Israel.

Eusébio passa, então, ao louvor da segunda Pessoa da Trindade por sua obra redentora, e vê na perseguição à Igreja os ciúmes do inimigo pela grande graça que Deus concedera aos fiéis em Jesus Cristo: “... o demônio virou seu furor selvagem contra as pedras dos oratórios e os materiais sem vida das casas de madeira: assim ele pensou que nos privou

<sup>134</sup> *Ibid.*, X,3,2.

<sup>135</sup> Καὶ ψυχὴ τῶν πάντων μία καὶ προθυμία πίστεως ἡ αὐτὴ καὶ εἰς ἐξ ἀπάντων θεολογίας ὑμνος: *Ibid.*, X,3,3.

<sup>136</sup> ω τὸν ἐπὶ γῆς οἶκον αὐτὸς ὁ τὸν σύμπαντα κόσμον περιέχων θεὸς δείμασθαι καὶ ἀνανεοῦν Χριστῷ μονογενὲν καὶ πρωτογενὲν δὲ αὐτοῦ λόγῳ τῇ τε ἀγίᾳ τούτου καὶ θεοπρεπεῖ νυμφῇ γέρας ἐξαίρετον δεδώρεται: *Ibid.*, X,4,2, p. 81-82.

<sup>137</sup> *Ibid.*, X,4,3.

<sup>138</sup> Ποιὰ δὲ πόλει ἡ τῆδε τῇ νεοπαγεῖ καὶ θεοτεύκτῳ: ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στοῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας, Περὶ ης καὶ ἄλλο τι θεῖον λόγιον ὡδέ πως εὐαγγελίζεται δεδοξασμένα ἐλαλήθη περὶ σοῦ, ἡ πόλις τοῦ θεοῦ: *Ibid.*, X,4,7, p. 83.

de igrejas<sup>139</sup>”. Portanto o demônio perseguia a Igreja destruindo seus lugares de oração. Essa perseguição foi interrompida graças a Constantino, e Eusébio volta a elogiá-lo, deixando entrever que, na realidade, o imperador é como uma espécie de imagem do verdadeiro Rei, o Cristo:

Qual rei é tão poderoso que dirige seu exército depois de sua morte, ergue troféus contra os inimigos, preenche todo lugar, região, cidade, tanto grega quanto bárbara, as dedicações de suas casas reais e de seus templos divinos, tais como os ornamentos e oferendas magníficas desse templo onde nos encontramos?<sup>140</sup>

Tudo isso, além de causar admiração, são como provas manifestas da realeza de nosso Salvador.

Entretanto, não somente os ensinamentos de Paulo estão presentes na homilia de Eusébio; encontramos também o ensinamento de Pedro, dos evangelistas, para não mencionar as inumeráveis citações dos salmos:

Porque a atividade dos que se deram ao trabalho duro para construir este edifício não é julgada tão grande por aquele que é celebrado como Deus, quando ele olha o templo animado que sois vós todos e quando ele considera a casa feita de pedras vivas e bem fixadas, que é forte e solidamente estabelecida sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, sendo o próprio Jesus Cristo a pedra angular, que rejeitaram não somente os artesões daquela casa antiga que não existe mais, mas também os da construção feita pela maior parte dos homens e que subsiste até o presente, arquitetos maus de obras más. Mas o Pai aprovou essa pedra angular; ele agora a estabeleceu como cabeça de ângulo desta Igreja que nos é comum<sup>141</sup>.

Nesta passagem, Eusébio vê na igreja de pedras materiais uma simples imagem da Igreja de pedras vivas, que são os fiéis. Isso se pode deduzir do comparativo “tão grande” (ὅσα), e ele o faz citando 1Pd 2,5 e combinando essa citação com Ef 2,20; Sl 97,22; Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 20,17 e 1Pd 2,7. Em seguida, fica claro que o templo a que Eusébio se refere é o templo espiritual formado pelos cristãos.

Somente o sumo sacerdote, Jesus Cristo, pode penetrar, mas, ocupando um segundo lugar como sacerdote neste mundo aqui e à semelhança do Cristo, também o bispo o pode. Essa é uma referência a Paulino, bispo de Tiro, a quem Eusébio chama de novo Aarão ou Melquisedeque. O bispo de Tiro ali presente, portanto, representa o Filho de Deus<sup>142</sup>. Essa

<sup>139</sup> τοῖς τῶν προσευκτηρίων λίθοις καὶ ταῖς τῶν οἴκων ἀψύχοις ὕλαις τὴν θηριώδη μανίαν ἐπερείσαντος ἐρημίαν τε, ὡς γε δὴ αὐτὸς ἔαυτῷ φέτο: *Ibid.*, X,4,14, p. 85.

<sup>140</sup> τίς βασιλέων ἐς τοσοῦντον κρατεῖ καὶ στρατηγεῖ μετὰ θάνατον καὶ τρόπαια κατ' ἔχθρῶν ἵστησιν καὶ πάντα τόπον καὶ χώραν καὶ πόλιν, Ἑλλάδα τε καὶ βάρβαρον, βασιλικῶν οἴκων αὐτοῦ πληροῖ καὶ θειῶν ναῶν ἀφιερώμασιν, οια τάδε τὰ τοῦδε τοῦ νεώ περικαλλῆ κοσμήματά τε καὶ ἀναθήματα: *Ibid.*, X,4,20, p. 87.

<sup>141</sup> οὐ μὴν ὅσα καὶ οια τὰ τῆς τῶν πεπονηκότων προθυμίας κέκριται παρ’ αὐτῷ τῷ θεολογουμένῳ τὸν ἔμψυχον πάντων ἄμων καθορῶντι ναὸν καὶ τὸν ἐκ ζώντων λίθων καὶ βεβηκότων οἶκον ἐποπτεύοντι εὖ καὶ ἀσφαλῶς ἴδρυμένον ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὃντος ἀκρογωνιαίου λίθου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃν ἀπεδοκίμασσαν μὲν οὐχ οἱ τῆς παλαιᾶς καὶ μηκέτ’ οὖσης ἑκείνης μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς εἰς ἔτι νῦν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων οἰκοδομῆς κακοὶ κακῶν ὄντες ἀρχιτέκτονες, δοκιμάσας δ’ ὁ πατὴρ καὶ τότε καὶ νῦν εἰς κεφαλὴν γωνίας τῆσδε τῆς κοινῆς ἡμῶν ἐκκλησίας ἴδρυσατο. *Ibid.*, X,4,21, p. 88.

<sup>142</sup> *Ibid.*, X,4,22, p. 88.

é, entretanto, uma consideração que Eusébio faz ao contemplar o esplendor do edifício que Paulino construirá. De fato, ele lembra que Besalel construiu o santuário dos israelitas segundo um protótipo celeste (Ex 31,2-3), mas o santuário da nova Aliança é superior àquele, porque é um santuário não construído por mãos humanas, santuário que o Cristo penetrou (Hb 8,5) e do qual o santuário construído por Paulino é uma imagem. Assim como Jesus fazia somente aquilo que via seu Pai fazer (Jo 5,19), também Paulino fazia o que aprendera do Cristo:

Nosso primeiro e grande pontífice disse que o que ele vê seu Pai fazer, o Filho o faz igualmente. Vosso pastor também, como se ele olhasse para o primeiro Mestre com os olhos puros de inteligência, tudo o que ele o vê fazer, ele o executa utilizando essas ações como modelo e arquétipo e reproduz as suas imagens, colocando-lhes toda a semelhança que for possível. Ele não perde em nada para o Besalel, que o próprio Deus encheu de espírito de sabedoria e de inteligência e de todo o conhecimento técnico e científico, e a quem ele chamou para ser o artesão da construção do templo segundo os símbolos dos tipos celestes<sup>143</sup>.

Essa visão de Eusébio não é uma novidade, mas um dado antropológico observável nas mais diversas culturas arcaicas<sup>144</sup>. A diferença está na leitura cristã que Eusébio faz. Assim se conclui que o templo de Besalel, embora fosse construído segundo o modelo celeste, é menos perfeito do que o de Paulino, porque neste último penetrou o Cristo da Páscoa. Paulino, portanto, com a ajuda de generosos doadores, construiu um magnífico templo ao Deus altíssimo semelhante ao modelo do templo perfeito, na medida em que o visível pode ser semelhante ao invisível<sup>145</sup>.

Esta igreja, construída segundo o protótipo celeste, é também imagem da Igreja peregrina. O esplendor e a beleza da catedral de Tiro são imagem do triunfo dos filhos de Deus, que ele quis reunir de novo em um só Corpo<sup>146</sup>. Depois que a Igreja na antiga aliança fora destruída e devastada (Sl 74,5-7; 80,13-14), não por abandono de Deus, mas para castigo em vista da sua correção (Pr 3,11-12; Sr 30,1-7; Hb 12,6; Apc 3,19), ela foi recuperada e reconstruída por Cristo<sup>147</sup>. Depois do tempo de perseguição à Igreja da nova aliança é chegada a hora em que “será a glória última dessa casa maior que a da primeira”<sup>148</sup> (Ag 2,9).

Eusébio começa então a descrever a catedral de Tiro e, embora ele não seja um técnico da arquitetura, mas sim um retórico, fornece detalhes importantes para a visualização

<sup>143</sup> ὁ μὲν οὖν πρῶτος καὶ μέγας ἡμῶν ἀρχιερεὺς ὅσσι βλέπει τὸν πατέρα ποιοῦντα, ταῦτα, φησίν, ὁμοίως καὶ ὁ νιὸς ποιεῖ· ὃ δὲ καὶ αὐτὸς ὡς ἐπὶ διδάσκαλον τὸν πρῶτον καθαροῦς νοὸς ὄμμασιν ἀφορῶν, ὃσα βλέπει ποιοῦντα, ὡς ἂν ἀρχετύποις χρώμενος παραδείγμασιν, τούτων τὰς εἰκόνας, ὡς ἔνι μάλιστα δυνατόν, εἰς τὸ ὅμοιότατον δημιουργῶν ἀπειργάσατο, οὐδὲν ἐκείνῳ καταλιπών τῷ Βεσελεηλ, ὃν αὐτὸς ὁ θεὸς πνεύματος ἐμπλήσας σοφίας καὶ συνέσεως καὶ τῆς ἄλλης ἐντέχνου καὶ ἐπιστημονικῆς γνώσεως, τῆς τῶν οὐρανίων τύπων διὰ συμβόλων ναοῦ κατασκευῆς δημιουργὸν ἀνακέκλεται: *Ibid.*, X,4,25, p. 89.

<sup>144</sup> ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1978. p. 20-26.

<sup>145</sup> Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA. *Histoire Ecclésiastique*, X,4,26, p. 89.

<sup>146</sup> *Ibid.*, X,4,28, p. 90.

<sup>147</sup> *Ibid.*, X,4,33, p. 91.

<sup>148</sup> Καὶ ἔσται ἡ δόξα τοῦ οἴκου τούτου ἡ ἐσχάτη ὑπὲρ τὴν προτέραν. *Ibid.*, X,4,36, p. 93.

do edifício<sup>149</sup>. Entretanto advirta-se que não se trata de uma descrição fria em linguagem técnica, mas uma descrição que se coloca a serviço de sua mistagogia. De início ele informa que a igreja era toda murada com muita segurança e com um amplo vestíbulo voltado para os raios do sol levante ( $\pi\text{ρ}\circ\text{ς} \alpha\text{ντ}\bar{\alpha}\text{ς} \dot{\alpha}\text{νισχοντο}\text{ς} \eta\text{lίou} \dot{\alpha}\text{κτ}\bar{\iota}\text{να}\text{ς} \dot{\alpha}\text{ναπετάσα}\text{ς}$ ), isto é, para o Oriente. Este detalhe tem sua importância, porque o costume de assim orientar o edifício eclesial faz os cristãos lembrarem-se que Cristo é o seu Sol de Justiça (Ml 4,2), o Astro nascente do alto que nos veio visitar (Lc 1,78). Aqui ficava o propileu de modo que todos os que passassem pudessem contemplar o interior do templo.

No interior havia uma grande distância entre as primeiras entradas e a basílica propriamente dita, com quatro pórticos seguidos de colunatas. Entre as colunas havia barreiras de madeira, mas o meio era aberto para entrar a luz do sol, e aqui ficavam as fontes para a purificação sagrada:

Ele dispôs em frente ao templo fontes para fornecer com abundância água viva, onde podem se lavar aqueles que entram nos recintos do templo e àqueles que ainda têm necessidade das primeiras iniciações, ele apresenta o lugar que convém às suas exigências<sup>150</sup>.

Aqui é óbvio tratar-se da fonte batismal que, colocada na entrada do templo, não deixa dúvida que o batismo era compreendido como o sacramento de entrada na Cidade Santa, a Igreja, e como o lugar da fonte batismal era aberto para entrar a luz do sol, o batismo era também compreendido como sacramento da iluminação; de fato, na antiguidade o batismo era chamado  $\phi\text{ωτισμό}\text{s}$ , o batistério  $\phi\text{ωτιστέρι}\text{o}\text{n}$  e os catecúmenos  $\phi\text{ωτιζώμενoi}$ . A esse respeito escreve Eusébio:

Quanto aos locais necessários para os que ainda precisavam da purificação e das ablucões conferidas pela água e pelo Espírito Santo, nosso tão pacífico Salomão, depois de ter edificado o templo de Deus, ainda os fez construir, de modo que a profecia citada mais acima não fosse somente mais uma palavra, mas uma realidade<sup>151</sup>.

Ao que tudo indica, o templo era um complexo de edifícios contíguos à basílica, provavelmente a residência do bispo, salão para o atendimento aos pobres, hospedaria, salas de catequese, biblioteca, etc., todos ligados à basílica propriamente dita por uma porta de acesso. A basílica tinha, além dessas portas, várias outras entradas para facilitar

<sup>149</sup> *Ibid.*, X,4,37ss., p. 93ss.

<sup>150</sup>  $\kappa\text{ρήνα}\text{ς} \dot{\alpha}\text{ντικρυ}\text{s} \epsilon\text{i}\text{c} \pi\text{ρόσωπο}\text{n} \dot{\epsilon}\text{πισκευά}\text{zω}\text{n} \tau\text{o}\text{u} \nu\text{e}\text{w} \pi\text{o}\text{l}\text{l}\text{w} \tau\text{w} \chi\text{e}\text{y}\text{m}\text{a}\text{t}\text{i} \tau\text{o}\text{u} \nu\text{á}\text{m}\text{a}\text{t}\text{o}\text{c} \tau\text{o}\text{l}\text{i}\text{c} \pi\text{e}\text{r}\text{i}\text{b}\text{o}\text{l}\text{w}\text{o}\text{n} \dot{\iota}\text{e}\text{r}\text{w}\text{o}\text{n}$   $\dot{\epsilon}\text{p}\text{i}\text{l} \tau\text{a} \dot{\epsilon}\text{s}\text{o}\text{w} \pi\text{r}\text{o}\text{i}\text{o}\text{u}\text{n}\text{s}\text{i}\text{v}\text{n} \tau\text{j}\text{n} \dot{\alpha}\text{p}\text{o}\text{r}\text{u}\text{y}\text{p}\text{u}\text{v}\text{i}\text{n} \pi\text{a}\text{r}\text{e}\text{x}\text{o}\text{m}\text{e}\text{n}\text{a}\text{c}\text{s}$ .  $\kappa\text{a}\text{l} \pi\text{r}\text{a}\text{w}\text{t}\text{e} \mu\text{e}\text{n} \epsilon\text{i}\text{s}\text{i}\text{o}\text{n}\text{t}\text{w}\text{a}\text{n} \alpha\text{v}\text{t}\text{t}\text{e} \delta\text{i}\text{a}\text{t}\text{r}\text{i}\text{b}\text{v}\text{h}\text{t}$ ,  $\kappa\text{o}\text{s}\text{m}\text{o}\text{n} \dot{\text{o}}\text{m}\text{o}\text{u}$   $\kappa\text{a}\text{l} \dot{\alpha}\text{g}\text{l}\text{a}\text{a}\text{a}\text{n} \tau\text{w} \pi\text{a}\text{n}\text{t}\text{i} \tau\text{o}\text{l}\text{i}\text{c} \tau\text{e} \tau\text{w}\text{a}\text{n} \pi\text{r}\text{a}\text{w}\text{t}\text{a}\text{n} \dot{\epsilon}\text{i}\text{s}\text{a}\text{g}\text{a}\text{w}\text{g}\text{a}\text{w}$   $\dot{\epsilon}\text{t}\text{i}\text{l} \delta\text{e}\text{o}\text{m}\text{e}\text{n}\text{o}\text{i}\text{c}$   $\kappa\text{a}\text{t}\text{a}\text{l}\text{l}\text{h}\text{l}\text{o}\text{n} \tau\text{j}\text{n} \mu\text{o}\text{n}\text{h}\text{n} \pi\text{a}\text{r}\text{e}\text{x}\text{o}\text{m}\text{e}\text{n}\text{h}$ : *Ibid.*, X,4,40, p. 94.

<sup>151</sup>  $\dot{\alpha} \kappa\text{a}\text{l} \alpha\text{v}\text{t}\text{a} \tau\text{o}\text{l}\text{i}\text{c} \dot{\epsilon}\text{t}\text{i}\text{l} \kappa\text{a}\text{t}\text{a}\text{r}\text{a}\text{s}\text{e}\text{w}\text{c}$   $\kappa\text{a}\text{l} \pi\text{e}\text{r}\text{i}\text{r}\text{r}\text{a}\text{u}\text{n}\text{t}\text{r}\text{e}\text{r}\text{i}\text{w}\text{o}\text{n} \tau\text{w}\text{a}\text{n} \delta\text{i}\text{a} \dot{\text{u}}\text{d}\text{a}\text{t}\text{o}\text{c}$   $\kappa\text{a}\text{l} \dot{\alpha}\text{g}\text{i}\text{c}\text{o}\text{s} \pi\text{u}\text{e}\text{m}\text{a}\text{t}\text{o}\text{c} \dot{\epsilon}\text{g}\text{y}\text{h}\text{r}\text{e}\text{z}\text{o}\text{u}\text{s}\text{i}\text{v}\text{u}\text{n}$   $\dot{\alpha} \text{e}\text{i}\text{r}\text{h}\text{y}\text{u}\text{k}\text{w}\text{t}\text{a}\text{t}\text{o}\text{c} \eta\text{m}\text{a}\text{w}\text{o}$   $\Sigma\text{o}\text{l}\text{o}\text{m}\text{a}\text{w}\text{o}$   $\dot{\alpha} \tau\text{o}\text{u} \nu\text{e}\text{w}\text{a}\text{n} \tau\text{o}\text{u} \theta\text{e}\text{o}\text{u} \delta\text{e}\text{i}\text{m}\text{a}\text{m}\text{e}\text{n}\text{o}\text{c} \dot{\alpha}\text{p}\text{e}\text{i}\text{r}\text{g}\text{a}\text{z}\text{e}\text{t}\text{o}$ ,  $\omega\text{c} \mu\text{h}\text{k}\text{e}\text{t}\text{i} \lambda\text{o}\text{g}\text{o}\text{n}$ ,  $\dot{\alpha}\text{l}\text{l}\text{r} \dot{\epsilon}\text{r}\text{g}\text{y}\text{o}\text{n}\text{e}\text{n}\text{a}\text{v}\text{i}$   $\tau\text{j}\text{n} \dot{\alpha}\text{n}\text{w} \lambda\text{e}\text{x}\text{h}\text{t}\text{e}\text{i}\text{s}\text{a}\text{n} \pi\text{r}\text{o}\text{f}\text{h}\text{t}\text{e}\text{e}\text{i}\text{a}\text{n}$ : *Ibid.*, X,4,45, p. 96.

o acesso dos fiéis e deixar entrar a luz, mas a porta principal foi disposta para o Oriente e era tripla, sendo a do meio maior do que as laterais, certamente uma alusão à Trindade santa, sendo a central uma representação do Pai:

Ele orna o templo inteiro com uma única grande porta de entrada da glorificação do soberano rei, o uno e único Deus, e dispõe de cada lado da soberania do Pai os raios segundo a luz, o Cristo e o Espírito Santo<sup>152</sup>.

Essa simbologia de Eusébio é devedora de suas deficiências teológicas. De fato, Eusébio tinha repugnância em colocar o Verbo no mesmo plano de Deus Pai<sup>153</sup> e, embora não tenha aderido totalmente ao arianismo, sua simpatia pela doutrina de Ário é inegável. Parece que no combate ao modalismo de Marcelo de Ancira, mas sem aderir totalmente ao arianismo, Eusébio caiu no subordinacionismo. De fato, ele foi “discípulo” de Orígenes<sup>154</sup>, de quem herdou a doutrina subordinacionista, mas sem os corretivos apresentados por seu mestre. Por isso Eusébio expôs uma doutrina sobre o Verbo, que procede tipicamente de uma concepção hierárquica em que o Filho e o Espírito Santo são colocados em grau inferior de divindade, transcendendo, ao mesmo tempo, as criaturas<sup>155</sup>. Isso explica porque Eusébio vê naquela porta tríplice da catedral de Tiro a pessoa do Pai representada pela parte central e maior e as pessoas do Filho e do Espírito Santo nas laterais menores.

Além disso, a basílica (*βασίλειος οἶκος*) era de grandes dimensões, bem superior aos demais edifícios, muito alta até os céus. O forro do teto era de cedro do Líbano, que revelava o oráculo divino: “As árvores do Senhor se alegrarão, diz o Senhor, e os cedros do Líbano que ele plantou” (Sl 104,16)<sup>156</sup>.

Na mistagogia dos Padres de então, a eloquência da iconografia desempenhava um papel de grande importância. Não era diferente em Eusébio:

Por que agora precisaria eu descrever exatamente a arrumação cheia de sabedoria e arte arquitetônica, a beleza extrema de cada uma de suas partes, uma vez que o testemunho da visão dispensa o ensinamento transmitido pela audição?<sup>157</sup>

---

<sup>152</sup> προπύλω μὲν ἐνὶ μεγίστῳ τῆς τοῦ παμβασιλέως ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ δοξολογίας τὸν πάντα νεῶν κατακοσμῶν, Χριστοῦ δὲ καὶ ἀγίου πνεύματος παρ' ἐκάτερα τῆς τοῦ πατρὸς αὐθεντίας τὰς δευτέρας αὐγὰς τοῦ φωτὸς παρασχόμενος; *Ibid.*, X,4,65, p. 102.

<sup>153</sup> LIÉBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja [séculos I – IV]* i. São Paulo: Loyola, 2000. p. 154.

<sup>154</sup> Na realidade, Eusébio foi discípulo de Pânfilo, martirizado na perseguição de Diocleciano em 16 de fevereiro de 309 ou 310, com quem compôs os cinco primeiros livros de uma apologia em favor de Orígenes. O sexto livro só foi escrito depois da morte de Pânfilo. Destes livros apenas o primeiro se conservou: DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 231.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>156</sup> EUSÉBIO de Cesareia. *Histoire Ecclésiastique*, X,4,43, p. 95.

<sup>157</sup> τὶ με δεῖ νῦν τῆς παινόφου καὶ ἀρχιτεκτονικῆς διατάξεως καὶ τοῦ κάλλους τῆς ἐφ' ἐκάστου μέρους ὑπερβολῆς ἀκριβολογεῖσθαι τὴν ὑφίγησιν, ὅτε τῆς ὄψεως τὴν διὰ τῶν ὥτων ἀποκλείει μάθησιν ἡ μαρτυρία: *Ibid.*, X,4,44, p. 95.

A cátedra era um verdadeiro trono, muito elevado para a honra do presidente, o que não nos permite julgar negativamente, pois já vimos que, para Eusébio, o que preside representa o próprio Cristo, único e verdadeiro sacerdote. A honra, portanto, só é devida ao bispo enquanto representante do Cristo presidente. De cada lado da cátedra foram dispostas cadeiras para os presbíteros e, bem ao centro, foi fixado o santo altar dos santos mistérios ( $\tau\omega\nu \ \acute{a}g\acute{y}\omega\nu \ \acute{a}g\acute{y}\iota\nu \ \theta\mu\sigma\iota\alpha\sigma\tau\acute{h}\rho\nu\iota\nu \ \acute{e}n\ \mu\acute{e}s\omega\ \theta\acute{e}\iota\zeta$ ). O centro, neste caso, não era o centro da igreja, mas o centro do presbitério, porque foi colocada uma cerca de madeira decorada com toda beleza, para impedir o acesso da multidão, porém não impedia a visão da assembleia<sup>158</sup>.

Contudo não somente o presidente é imagem de Cristo, mas também toda a assembleia e cada fiel individualmente. De fato, a Igreja é a imagem da humanidade, ou seja, da alma humana que foi criada segundo a imagem do Verbo, mas por seu livre arbítrio caiu de modo a não restar pedra sobre pedra ( $\acute{e}\pi\acute{n}\ \lambda\acute{i}\theta\omega\ \lambda\acute{i}\theta\nu\iota\nu$ ). O Verbo, seu defensor, porém, recebeu essa imagem novamente, obedecendo ao amor do Pai pelos homens<sup>159</sup>. Eusébio vê, pois, no anúncio de Jesus sobre a destruição do Templo (Mt 24,2; Mc 13,2; Lc 21,6), uma metáfora da queda da humanidade, a destruição do templo da alma humana enquanto lugar da habitação de Deus, mas que, em sua Páscoa, ele reergueu: “Ela estava totalmente por terra, inteiramente morta e completamente privada dos pensamentos inatos relativos a Deus”<sup>160</sup>. O próprio Filho de Deus ( $\acute{o}\ \theta\acute{e}\acute{o}\pi\alpha\sigma\iota\zeta$ ) tinha criado esse edifício, a alma humana, segundo à sua imagem ( $\acute{e}\iuk\acute{o}\nu\alpha$ ) e, uma vez que ele a tinha feito passar do nada ao ser, ele fez dela para ele mesmo e para o Pai uma santa esposa, um templo inteiramente consagrado ( $\nu\acute{e}\acute{\omega}\nu\ \pi\alpha\acute{n}\acute{e}\rho\nu$ ), como ele mesmo manifesta ao declarar: “eu habitarei entre eles, e eu andarei com eles; eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo”<sup>161</sup> (2Cor 6,16; Lv 26,12; Ez 37,27). A beleza da catedral de Tiro é uma imagem da beleza da alma resgatada pelo Verbo. Ele faz questão de destacar a beleza de cada parte do edifício, porque, como que parafraseando 1Pd 2,5: “vós também, como pedras vivas, sois edificados em casa espiritual”, cada uma dessas partes representa uma alma:

Há ainda nesse santuário tronos e inumeráveis bancos e cadeiras; são, tanto quanto as almas que representam, os dons do Espírito Santo, tais como foram vistos outrora nos santos apóstolos e seus companheiros, a quem se manifestaram “as línguas divididas semelhantes ao fogo e pararam sobre cada um deles”<sup>162</sup>.

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> *Ibid.*, X,4,57.59, p. 99-100.

<sup>160</sup> ὅλην δὲ δι’ ὅλου χαμὰ κεῖσθαι νεκράν, τῶν περὶ θεοῦ φυσικῶν ἐννοιῶν πάμπαν ἀπεστερημένεν: *Ibid.*, X,4,57, p. 99.

<sup>161</sup> *Ibid.*, X,4,56, p. 99.

<sup>162</sup> ἔνεισον δ’ ἐν τῷδε τῷ ἵερῷ καὶ θρόνοι βάθρα τε μυρία καὶ καθιστήρια, ἐν δοσαῖς ψυχᾶς τὰ τοῦ θείου πνεύματος ἐφιζάνει δωρήματα, οια καὶ πάλαι ὥφθη τοῖς ἀμφὶ τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους οις ἐφάνησαν διαμεριζόμεναι γλώσσαι ὡς εἰ πυρὸς ἐκάθισέν τε ἐφ’ ἔνα ἔκαστον αὐτῶν: *Ibid.*, X,4,66, p. 102.

Essa distribuição do dom do Espírito em forma de línguas de fogo sobre os apóstolos (At 2,3) é interpretada por Paulo como os diversos carismas comunicados aos fiéis para a edificação do único Corpo de Cristo, a Igreja (1Cor 12,1-11; 14,1-25). Eusébio retoma a mesma ideia ao explicar o simbolismo da catedral de Tiro, cada parte representando uma categoria de alma fiel, cada uma recebendo o dom do Espírito, sem, contudo, deixar de apresentar uma hierarquia:

Mas no chefe de todos repousa justamente o próprio Cristo por inteiro, enquanto que nos que estão no segundo posto, depois dele, repousa proporcionalmente, segundo o que cada um tem pelas divisões da força de Cristo e do Espírito Santo. Talvez as cadeiras sejam as almas de alguns anjos que são dados a cada um deles para a sua educação e sua guarda<sup>163</sup>.

O chefe de todos a que Eusébio se refere é certamente o bispo, que tem a plenitude dos dons do Espírito e a força do Cristo para presidir a Igreja, o que talvez mais tarde a Igreja interpretaria como o tríplice múnus – governar, ensinar e santificar –, e o que faz do bispo cabeça de sua Igreja e princípio de unidade dos cristãos. Em menor proporção – aqui se deve entender em termos teológicos e não aritméticos – os presbíteros recebem esse mesmo dom e isso porque eles estão em segundo posto na ordem hierárquica. As almas dos anjos dados a cada um deles e representadas pelas cadeiras, certamente as que ladeiam o trono episcopal, são os anjos da guarda bem como os presbíteros e diáconos que também são os anjos guardiões dos fiéis aqui na terra<sup>164</sup> (cf. At 14,23).

Dentre os três monumentos pascais, isto é, a fonte batismal, o altar e o ambão, Eusébio não fala sobre este último. Da fonte batismal, ele não faz interpretação alegórica, mas apenas diz que é o lugar necessário para as ablucções e purificações dos que precisam das iniciações, somente do altar ele nos oferece uma interpretação:

Quanto ao venerável, grande e único altar, o que seria senão o santo dos santos puríssimo [da alma] do sacerdote comum a todos? À sua direita está de pé o próprio grande Pontífice do universo, Jesus, o Filho único de Deus<sup>165</sup>.

O altar é, pois, símbolo da presença do Cristo, o Sumo sacerdote. É de se notar a presença do adjetivo unigênito (*μονογενές*) aplicado ao substantivo altar (*θυσιαστήριον*), mesmo predicativo aplicado a Jesus (*ὁ μονογενές τοῦ θεοῦ*) e, ao mesmo tempo, Eusébio coloca o Cristo de pé ao lado direito do altar, portanto, Jesus é ao mesmo tempo altar,

<sup>163</sup> ἀλλ' ἐν μὲν τῷ πάντων ἄρχοντι ἵσως αὐτὸς ὅλος ἐγκάθηται Κριστός ἐν δὲ τοῖς μετ' αὐτὸν δευτερεύουσιν ἀναλόγως, καθ' ὅσον ἔκαστος χωρεῖ, Κριστοῦ δυνάμεως καὶ πνευμάτος ἀγίου μερισμοῖς. βάθρα δ' ἂν εἴεν καὶ ἀγγέλων οἱ τινῶν ψυχαὶ τῶν εἰς παιδαγωγίαν καὶ φρουρὰν ἐκάστῳ παραδεδομένων: *Ibid.*, 10,4,67, p. 102.

<sup>164</sup> *Ibid.*, nota 97, p. 102.

<sup>165</sup> σεμὸν δὲ καὶ μέγα καὶ μονογενὲς θυσιαστήριον ποῖον ἀν εἴν τῆς τοῦ κοινοῦ πάντων ἱερέως [τῆς ψυχῆς] τὸ εἰλικρινὲς καὶ ἀγίων; ω παρεστῶς ἐπὶ δεξιᾷ ὁ μέγας τῶν ὅλων ἀχιερεὺς αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ: *Ibid.*, X,4,68, p. 102.

sacerdote e vítima<sup>166</sup>. Jesus é o sacerdote único que pode oferecer ao Pai uma adoração perfeita, por isso, é ele mesmo que lhe apresenta os sacrifícios não sangrentos e não materiais dos fiéis, que são oferecidos por meio de suas orações. Jesus, o adorador perfeito do Pai, além de lhe apresentar as oferendas dos fiéis, intercede em favor de todos:

Ele recebe com um rosto alegre e as mãos levantadas o incenso de bom odor que oferecem todos os fiéis, e os sacrifícios não sangrentos e não materiais que são oferecidos por meio das orações, e ele os envia ao Pai, que está nos céus, ao Deus do universo. O primeiro, ele próprio o adora e, só, presta ao Pai a homenagem conforme sua dignidade; depois ele lhe pede para permanecer benevolente e favorável a todos nós para sempre<sup>167</sup>.

Um último elemento da arquitetura da catedral que Eusébio apresenta é a abóbada que, segundo ele, é a imagem inteligível das abóbadas celestes. Aqui ele parece atribuir a construção da igreja ao Cristo, porque ele é o construtor da Igreja, cujo edifício material é uma imagem; a Igreja na sua totalidade é a imagem sensível da Jerusalém celeste, onde habita o Deus altíssimo<sup>168</sup>.

Chegamos, pois, à conclusão de que, na tipologia de Eusébio, Israel é uma prefiguração da Igreja; esta é o antigo Israel abandonado por Deus, para sua correção, mas resgatado e recebido por Cristo. Algumas imagens, além dessa, “Templo de Deus”, “Cidade Santa” como “Esposa de Cristo” e “Nova Jerusalém” aparecem, mas as categorias “Corpo de Cristo” e “Povo de Deus” se destacam. Ao derivar a Igreja do antigo Israel, Eusébio dá ênfase à categoria Povo de Deus, que parece ter como equivalente Cidade de Deus e Templo de Deus. Ao comparar os diversos elementos arquitetônicos com as diferentes classes de fiéis, ele deixa claro que o edifício é uma imagem do Corpo de Cristo. Quanto à terceira Pessoa separadamente, Eusébio apenas liga à fonte batismal. A Trindade como tal está representada na porta principal, sendo a entrada do meio representação do Pai, princípio da Trindade. Ele destaca a unicidade do altar o que aponta para o fato de que na antiguidade esse elemento arquitetônico litúrgico era único, porque é representação do Cristo e de seu sacrifício que são únicos. Eusébio não fala do lugar da proclamação da Palavra, o que significa que a catedral de Tiro não possuía um ambão, ou pelo menos algo monumental que merecesse a sua atenção,

---

<sup>166</sup> Esta tríplice imagem do Cristo encontra-se ainda hoje na Liturgia Romana no prefácio V da Páscoa: “... et, seipsum tibi pro nostra salute commendans, idem sacerdos, altare et agnus exhibuit”, SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO. *Missale Romanum*. Editio typica tertia. Città Del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002. p. 534.

<sup>167</sup> τὸ παρὰ πάντων εὐώδες θυμίαμα καὶ τὰς δι’ εὐχῶν ἀναίμους καὶ ἀσ্থλους θυσίας φαιδρῷ τῷ βλέμματι καὶ ὑπτίαις ὑποδεχόμενος χερσὶν τῷ κατ’ οὐρανὸν πατρὶ Καὶ θεῷ τῶν ὅλων παραπέμπεται, πρῶτος αὐτὸς προσκυνῶν καὶ μόνος τῷ πατρὶ τὸ κατ’ ἀξίαν ἀπονέμων σέβας, εἴτα δὲ καὶ πᾶσιν ἡμῖν εὑμενῆ διαμένειν καὶ δεξιὸν εἰς ἀὲτοπατούμενος: EUSÉBIO DE CESAREIA. *Histoire Ecclesiastique*, p. 102-103. Aqui também se podem notar os traços arianos em Eusébio.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 10,4,70, p. 103.

tampouco possuía um *bema*. Muito provavelmente, as leituras eram proclamadas do presbitério-tribuna.

### 3.2 Simbologia das igrejas siriácas

Na antiguidade era comum construir igrejas com a abside voltada para o Oriente. Na Síria, a abside era sempre o lugar do altar do sacrifício eucarístico, por isso chamado santuário. Este santuário, que lembra o Santo dos Santos do templo de Jerusalém, simbolizava o Céu, a morada do Altíssimo<sup>169</sup>, onde somente os sacerdotes entravam para oferecerem o sacrifício e os diáconos que os auxiliavam. Aqui parece ser um simbolismo tirado da Carta aos Hebreus: “Com efeito, não foi num santuário feito por mãos de homem simples cópia do verdadeiro, que Cristo entrou, mas no Céu mesmo, a fim de comparecer, agora, por nós diante da face de Deus” (Hb 9,24).

De fato, o sacrifício de Cristo no Calvário é único e irrepetível, pois onde houve perdão, já não se faz a oblação pelo pecado (Hb 10,18). No santuário cristão, portanto, não é um novo sacrifício que se celebra, mas sim aquele mesmo de Cristo em sacramento. Assim sendo, poderia pensar-se que a abside-santuário deveria representar o Calvário e não o Céu, porque é daquele que fazemos memória. Entretanto, lembremos que o sacrifício de Jesus tem um caráter eterno, pois Cristo entrou nas moradas celestes e aí oferece sempre a Deus seu sacrifício (Hb 9,24); transcende, pois, o espaço e o tempo. Além disso, o sacrifício de Cristo não se reduz à sua morte na cruz, mas é toda a sua vida oferecida a Deus na doação amorosa aos homens; a cruz é o momento culminante dessa oferta. Isso, quiçá, impeça uma analogia da abside-santuário com o Calvário, preferindo-se uma analogia com o santuário celeste, onde Cristo, diante da face do Pai, intercede incessantemente por toda a humanidade. Cristo é o único e verdadeiro sumo sacerdote; não é difícil, pois, imaginar que o presidente da celebração, ao entrar no santuário-abside e recitar a anáfora, seja a imagem do Cristo.

O *qestromo*<sup>170</sup> nas igrejas siro-ocidentais representa o Paraíso, pois, embora fique na mesma altura do santuário e participando de certo modo das beatitudes do céu, ele está fora desse santuário, separado dele por um muro<sup>171</sup>. Este elemento da arquitetura litúrgica oriental ganhou tanta importância que, em muitas igrejas, foi dotado de um arco triunfal marcando mais ainda a separação com a nave. Sendo o elemento que está entre o santuário (o Céu) e a nave (a Terra), é também o lugar dos anjos representados pelos diáconos, intermediários entre o sacerdote e o povo, e dos demais leitores. Aqui começamos a perceber que o plano

<sup>169</sup> RAES, André. La liturgie eucharistique en Orient. Son cadre architectural. In: *LMD* 70(1962)49-66, aqui p. 61.

<sup>170</sup> Patamar entre a abside e a nave da igreja.

<sup>171</sup> RAES. La liturgie eucharistique en Orient. Son cadre architectural, p. 61.

arquitetônico das igrejas siríacas obedece à estrutura hierárquica da Igreja que, por sua vez, quer ser a imagem da hierarquia celeste. Observemos que, nesta ingênua e bela analogia, há uma lógica interna coerente com a piedade judeu-cristã: o sacerdote no santuário é a imagem do Cristo, a quem Deus elevou soberanamente e lhe conferiu um Nome, isto é, uma dignidade autêntica que está acima de todo nome, a fim de que ao nome de Jesus todo joelho seobre no céu, sobre a terra... (Fl 2,9-10); os diáconos e os leitores são os anjos, criaturas intermediárias entre os Céus e a Terra (cf. Gn 28,12; Mt 18,10; Jo 1,51); e a nave, lugar da Assembleia, é a imagem da Terra, lugar-destino do anúncio do Evangelho e da salvação (Mc 16,15). Bem no centro da nave estava o bema, lugar da Liturgia da Palavra e outros ofícios, representando Jerusalém no meio do mundo<sup>172</sup>, porque é ali o lugar privilegiado da manifestação da Palavra de Deus e de onde parte o kerigma apostólico. Há quem veja no bema uma representação não de toda a Jerusalém, mas somente do Cenáculo, onde os apóstolos se esconderam depois da morte de Jesus com medo dos judeus<sup>173</sup> e o Espírito Santo veio sobre eles enchendo-os de fervor missionário. Em algumas igrejas, o bema era dotado de um altar (*kûrsyo dbîma*) coberto por uma pequena cúpula sustentada por quatro colunas e sobre o qual se colocava o Livro dos Evangelhos e uma cruz. Por isso esse altar simbolizava o Gólgota. Por sua vez, o Gólgota também seria o túmulo de Adão, cuja descendência fora recapitulada pelo segundo Adão, morto e ressuscitado sobre o Calvário<sup>174</sup>.

Podemos, portanto, concluir que o bema das igrejas siríacas é o lugar por excelência da proclamação da Páscoa. A centralidade do bema nas igrejas siríacas não é apenas uma questão de funcionalidade, i. é., em épocas em que não havia aparelhos eletrônicos amplificadores, fazer chegar a toda a assembleia a voz dos leitores, dos salmistas e do bispo que fazia a homilia, ela tinha também uma função mistagógica, ou seja, a de marcar bem a centralidade do Mistério Pascal na vida cristã.

No bema, portanto, realizava-se a Liturgia da Palavra, chamada “Liturgia dos Catecúmenos”, porque também eles dela participavam. Ao final dessa Liturgia, o bispo lhes dava a bênção e os despedia. Os catecúmenos se dirigiam a uma sala reservada para a catequese ou permaneciam no nártex da igreja junto aos penitentes excluídos do sacrifício eucarístico. O bispo com seu presbitério deslocava-se para o santuário onde se realizava a

---

<sup>172</sup> JANERAS, Vincent. *Vestiges du bêmâ syrien dans des traditions liturgiques autres que la syrienne*. In: *OS* 8(1963)121-129, aqui, p. 123.

<sup>173</sup> COQUIN. *Le bîma des églises syriennes*, p. 452.

<sup>174</sup> RAES, *La liturgie eucharistique en Orient. Son cadre architectural*, p. 61.

Liturgia Eucarística. Este deslocamento se dava por uma passarela chamada *shqôqûno*, que simbolizava o caminho para a verdade que conduz ao Céu<sup>175</sup>.

Podemos, pois, entrever um programa iconográfico nas explicações simbólicas dos autores orientais da Idade Média que, pelo fato de a liturgia oriental não ter sofrido grandes transformações ao longo do tempo, refletia o que se passava na antiguidade. Esse programa iconográfico estava a serviço dos conteúdos teológicos da catequese; portanto, as igrejas siríacas eram, por assim dizer, uma mistagogia edificada. O cristão antigo contemplava o seu mistério e o de sua Igreja também na arquitetura e, devido à sua proximidade com a teologia e a espiritualidade do Antigo Testamento, sobretudo com relação à ordem sinagogal, ele se compreendia como um membro do “Povo de Deus” reunido em torno da Palavra; a grande importância que se dava ao bema, onde se realizava a Liturgia da Palavra, no-lo confirma. Além disso, segundo Sarhad Jammo, a realização da primeira parte da celebração eucarística no bema exprime, em um modo sensível, uma ideia teológica: a distinção entre sacerdócio hierárquico e sacerdócio do Povo de Deus não é postulada pela primeira parte da missa, que tem como centro a palavra de Deus à qual todos são igualmente submissos<sup>176</sup>. Nesta Liturgia da Palavra, o bispo ou outro sacerdote não exerce suas funções propriamente sacerdotais, mas ele se apresenta à comunidade como um presidente (*Rabba*) da assembleia e é como tal que se senta no meio de seu povo para com ele se instruir e nutrir-se da palavra vivificante de Deus<sup>177</sup>.

### 3.3 Simbologia das igrejas bizantinas

Encontramos a simbologia da arquitetura litúrgica bizantina em primeiro lugar na Mistagogia de Máximo Confessor<sup>178</sup> e, embora ele não se refira explicitamente à Santa Sofia, é daí que parte a maioria dos autores contemporâneos. A esse propósito, Nicolas Ozoline conclui seu breve artigo sobre a Mistagogia de Máximo:

Repto, de tudo isso, Máximo não fala explicitamente, mas ele preparou e, poder-se-ia dizer, antecipou o esquema ulterior, uma vez que bastou a seus sucessores o eixo ‘mundo sensível-mundo noético’, que permaneceu horizontal em seus escritos, e de levantá-lo verticalmente, para aplicá-lo aos edifícios de planta central cobertos de ‘cúpulas celestes’ que serão a norma das igrejas bizantinas<sup>179</sup>.

---

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> JAMMO, Sahaid Hermiz. *La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore*. Étude historique. Roma: Pontificium Institutum Orientalium, 1979. p. 81.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> MÁXIMO CONFESSOR. *Mystagogia*. PG 91, col. 657-718.

<sup>179</sup> “Je repete, de tout cela saint Máxime ne parle pas explicitement, mais il a préparé et, pourrait-on dire, anticipé le schéma ultérieur puisqu'il a suffi à ses successeurs de prendre l'axe ‘monde sensible-monde noétique’, resté horizontal chez lui, et de le dresser verticalement pour l'appliquer aux édifices à plan central surmontés de ‘cupoles célestes’ qui resteront la norme des églises byzantines”: OZOLINE, La symbolique cosmique du temple chrétien selon la mystagogie de saint Maxime le Confesseur. In: TRIACCA, Achilles Maria;

Máximo não contempla a cúpula das igrejas bizantinas, o que – pelo menos em Santa Sofia de Constantinopla – era o elemento arquitetônico dominante; para ele a imagem do céu é o santuário na abside, onde estão os sacerdotes, enquanto para a maioria dos autores a imagem do céu é a cúpula. Esta em Santa Sofia era coberta internamente por mosaicos dourados que reproduziam a idéia da luz resplandecente do *sol iustitiae*, o Cristo<sup>180</sup>.

A cúpula de Santa Sofia está apoiada sobre quatro imensos arcos e na sua base há muitas janelas que deixam a luz do sol entrar no interior da basílica. Também a abside-santuário é munida de janelas que a enchem de luz. A luz é certamente um elemento litúrgico referente ao Cristo, Luz do alto que nos veio visitar (Lc 1,78), Luz para iluminar as nações (2,32), Luz do mundo (Jo 1,4; 3,19; 8,12; 9,5; 12,46), e é bem verdade que na liturgia fazemos memória do Cristo, desde a Anunciação até Ascensão aos céus. Mesmo a festa de Pentecostes foi instituída como a conclusão do inteiro tempo pascal, o quinquagésimo dia. Portanto, Pentecostes, como tal, é uma festa cristológica, pascal<sup>181</sup>. Pentecostes só se tornou uma festa independente do inteiro período de Páscoa em fins do séc. IV, depois que a da Ascensão ganha um caráter festivo particular dividindo a cinquentena pascal em antes e depois da Ascensão e, sobretudo, como uma reação progressiva às heresias pneumatológicas<sup>182</sup>. Isso nos ajuda a compreender a valorização da terceira hipóstase na teologia, na liturgia e na espiritualidade do final do séc. IV em diante. Perguntamo-nos, pois: o sistema de cúpulas e o elemento luz não seriam também uma alusão ao Espírito Santo? Os elementos arquitetônicos das igrejas bizantinas seriam apenas monumentos que evocam os diferentes eventos da vida de Jesus de Nazaré?

É sabido que na antiguidade cristã a maioria das questões teológicas era dirimida a partir da liturgia, segundo o axioma *lex orandi, lex credendi*. São Basílio Magno, por exemplo, diante do protesto dos Pneumatômacos e do Arianismo radical de Aécio, partiu da liturgia para a defesa da ortodoxia da fé cristã<sup>183</sup>. É sabido também que muitas festas litúrgicas se desenvolveram a partir dessas questões, ou seja, a liturgia era considerada o lugar privilegiado para se professar a fé. Como essas heresias desenvolveram-se, sobretudo, no Oriente, também ali os conteúdos dos ritos bem como a arquitetura que estava ao seu serviço e deles era um reflexo conheceram um grande e explícito desenvolvimento pneumatológico,

---

PISTOIA, Pistoia (Eds.). *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*. Conférences Saint Serge XXXIX<sup>e</sup> Semaine d'Etudes Liturgiques, Paris 1992. Roma: Edizione Liturgique, 1993. p. 253-261.

<sup>180</sup> CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 69.

<sup>181</sup> BOBRINSKOY, Boris. Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte. In: TRIACCA, Achille Maria; PISTOIA, Antonio (Eds.). *Le Saint-Esprit dans la liturgie*. Conférences Saint-Serge XVI<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris, 1969. Roma: Ed. Liturgiche, 1977. p. 32.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> BASÍLIO DE CESAREIA. *Sur le Saint-Esprit*, II-VIII. SCh 17bis, p. 261-321.

especialmente depois dos Concílios de Constantinopla e de Calcedônia. A invocação do Deus Pai para que ele envie o Espírito Santo na liturgia oriental está presente em vários tropários<sup>184</sup>, na celebração de todos os sacramentos e sacramentais. Uma análise das epicleses nas anáforas eucarísticas de São Basílio e de São João Crisóstomo mostra que o ato litúrgico em curso está garantido por uma ação divina seja do próprio Espírito ou através dele.

Contudo aqui queremos destacar a dimensão pneumatológica da liturgia de Dedicação de Igreja e Altar do Rito Bizantino. O testemunho mais antigo a que temos acesso é o do *Codex Barberini*, um famoso Eucológio do século VIII. Embora seja um texto da Idade Média, é bem possível que remonte a uma tradição manuscrita mais antiga<sup>185</sup>. Aqui seguiremos uma tradução do referido rito dada por P. Jounel<sup>186</sup>.

Antes da chegada do patriarca ao templo que será consagrado, o ministro da ordenação é enviado para lá e ele dá ordens aos marmoreadores para montar o altar. Assim que eles terminam seu trabalho e se afastam, o patriarca entra no templo. Logo os leigos saem e ninguém permanece no interior a não ser o clero. Estando a igreja fechada por todos os lados, um dos diáconos faz a oração dizendo: - Oremos em paz ao Senhor; e o patriarca se ajoelha diante das portas do santuário porque o altar, que ali foi montado, ainda não foi consagrado; quando o patriarca se levanta o diácono diz [...]:<sup>187</sup>

O diácono propõe então uma série de nove preces concluída com a seguinte monição:

Façamos memória de nossa santíssima, imaculada, toda abençoada e gloriosa Senhora, a Mãe de Deus e sempre Virgem Maria, dos digníssimos apóstolos, do santo ao qual este templo é dedicado, e de todos os santos; ofereçamos nós mesmos, uns e outros ao Cristo, nosso Deus<sup>188</sup>.

Terminadas as preces, o patriarca se ajoelha e se levanta, e então o diácono propõe uma longa oração que não é ainda a da dedicação<sup>189</sup>. Na seção epiclética dessa oração aparece uma tríplice epiclese:

Não olheis agora nossas transgressões, mas pela descida e pela graça do vosso santo e vivificante Espírito, dai-nos a força e tornai-nos capazes de cumprir sem condenação a dedicação deste templo e de aqui consagrar um altar, para que

<sup>184</sup> Trata-se de estribilhos cantados na liturgia bizantina durante as ações litúrgicas. Uma lista de tropários pneumatológicos das antífonas das Matinas é apresentada por PALACHKOVSKY, Vsévolod. Les “pneumática” des antiphones graduales. In: TRIACCA. *Le Saint-Esprit dans la liturgie*, pp. 141-148.

<sup>185</sup> FYRILLAS, André K. Le rite byzantin de la consécration et dédicace d'une église. In: *LMD* 70 (1962)131-134.

<sup>186</sup> JOUNEL, Pierre. Ordo de la dédicace au rite byzantin ancien (*Codex Barberini*). In: *LMD* 70 (1962)135-140.

<sup>187</sup> “Avant l’arrivée du patriarche dans le temple qui sera consacré, le ministre de l’ordination y est envoyé, et Il donne l’ordre aux marbriers de monter l’autel. Et dès que ceux-ci ont achevé leur travail et se sont éloigné, le patriarche fait son entrée dans le temple. Et aussitôt les laïcs sortent et personne ne reste à l’intérieur sauf le clergé. L’église étant close de tous les cotés, un des diacres fait la prière en disant: - prions en paix le Seigneur; et le patriarche s’agenouille devant les portes du sanctuaire parce que l’autel, qui y est monté, n’est pas encore consacré; quand le patriarche s’est levé, Le diacre dit [...]: *Ibid.* p. 135.

<sup>188</sup> “Faisons mémoire de notre très sainte, immaculée, toute bénie et glorieuse Dame, la Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, des très dignes apôtres, du Saint auquel ce temple est dédié, et de tous les saints; offrons nous nous-mêmes, les uns les autres au Christ, notre Dieu”: *Ibid.*, p. 135-136.

<sup>189</sup> *Ibid.* p. 136-137.

possamos louvar-vos com salmos, hinos e a celebração dos vossos mistérios, e aqui engrandecer sempre a vossa misericórdia<sup>190</sup>.

E logo a seguir:

Sim, Mestre e Senhor, nosso Deus, esperança de todos os confins da terra, ouvi-nos, a nós pecadores que vos suplicamos: enviai vosso santíssimo, adorável e todo-poderoso Espírito, e santificai este templo e este altar<sup>191</sup>.

Segue, então, uma série de três súplicas; depois vem a terceira epiclese: “Tornai este lugar firme até o fim dos séculos e o altar que aqui se encontra, fazei dele o Santo dos santos pela força e o poder do vosso Santo Espírito”<sup>192</sup>.

Ainda é de se notar o desdobramento dessa terceira epiclese:

Concede-lhe uma glória superior àquela do propiciatório da Lei. Assim as ações sagradas que aqui serão celebradas chegarão ao vosso santo altar celeste e espiritual, e nos valerão *a graça de sermos cobertos por vossa sombra puríssima*<sup>193</sup>.

Depois dessa oração proferida pelo diácono, o patriarca asperge o altar com a água do santo Batismo sobre a qual reza a seguinte oração:

Senhor, nosso Deus, vós santificastes as águas do Jordão por vossa manifestação salvadora; enviai também agora a graça do vosso Santo Espírito e abençoai estas águas por vosso Espírito Santificador e abençoador<sup>194</sup>.

Segue, então, a unção do altar com o Santo *Myron*, a incensação do altar e da igreja e a prece de dedicação. É interessante notar que nem na unção nem na prece de dedicação se faz uma referência explícita ao Espírito Santo, isso se explica pelo fato de nas orações anteriores aparecerem epicleses explicitamente pneumatológicas. O rito é concluído com a trasladação das relíquias do santo padroeiro e com a celebração da eucaristia.

O rito não faz alusão ao ambão, tampouco ao batistério. Este último, provavelmente, não é mencionado, porque ficava fora da igreja e, portanto, devia ter um rito de bênção próprio. A catedral de Santa Sofia tem seu batistério coberto por uma cúpula e de planta octogonal, o que remete ao dilúvio, no qual somente oito pessoas se salvaram (Gn 7,13) e ao oitavo dia, o domingo, em que Cristo ressuscitou dos mortos (Jo 20,26). A basílica

---

<sup>190</sup> “Ne regardez pas à présent nos transgressions, mais par la descente et la grâce de votre saint et vivifiant Esprit, donnez-nous la force et rendez-nous capables d’accomplir sans condamnation la dédicace de ce temple et d’y consacrer un autel, afin que nous puissions vous y louer par des psaumes, des hymnes et la célébration de vos mystères, et y magnifier toujours votre miséricorde”: *Ibid.* p. 136.

<sup>191</sup> “Oui, Maître et Seigneur, notre Dieu, espoir de tous les confins de la terre, exaucez-nous, pécheurs qui vous souppliions: envoyez votre très saint, adorable, et tout-pouissant Esprit, et sanctifiez ce temple et cet autel”: *Ibid.*

<sup>192</sup> “Rendez ce lieu inébranlable jusqu’à la fin des siècles et l’autel qui s’y trouve, faites-en le Saint des saints par la force et la puissance de votre Saint-Esprit”: *Ibid.*

<sup>193</sup> “Accordez-lui une gloire supérieure à celle du propriétairo de la Loi. Ainsi les actions sacrées qui s'y célébreront parviendront-elles à votre saint autel céleste et spirituel, et nous vaudront-elles *la grâce d'être couverts de votre ombre très pure*”: *Ibid.* O grifo é nosso.

<sup>194</sup> “Seigneur, notre Dieu, vous avez sanctifié les eaux du Jourdain par votre manifestation salvatrice; envoyez aussi à présent la grâce de votre Saint-Esprit et bénissez ces eaux par votre Esprit sanctifiant et bénissant...”: *Ibid.* p. 137.

tinha também um grande ambão bem no meio da igreja, ricamente ornamentado e coberto por uma pequena cúpula<sup>195</sup>. Ora, a cúpula é um elemento, por assim dizer, epiclético, portanto podemos analisar a cúpula do ambão, bem como a do batistério, da mesma maneira que acabamos de analisar a cúpula de toda a igreja.

Em conclusão: dada a ligação intrínseca na tradição bizantina entre liturgia, catequese e arquitetura, o final da grande oração do rito de dedicação, aludindo ao Espírito Santo como “sombra do Altíssimo”, sugere que se entenda a cobertura da igreja – no caso: a cúpula, uma vez que Santa Sofia é uma construção centrada – não só como imagem do céu, mas principalmente como alusão ao Espírito Santo, a “sombra do Altíssimo” que garante a presença divina na assembléia litúrgica e a eficácia da memória de Cristo.

### **3.4 Simbologia das igrejas da antiguidade latina.**

Não se encontram comentários sobre o edifício eclesial na antiguidade latina, ao contrário das igrejas siríacas e bizantinas, mas encontramos no Sacramentário Gelasiano antigo orações de dedicação de novas basílicas e altares, formulários para as respectivas missas, orações e preces na dedicação para lugar que antes fora sinagoga, como também para fonte batismal<sup>196</sup>.

Na coleta que precede a oração de consagração, o edifício eclesial é qualificado como lugar dedicado ao nome de Deus (*loca nomine tuo decata*) e casa de oração (*oracionis domum*); é ainda o lugar onde se invoca Deus para sentir o auxílio de sua misericórdia (GeV 689). Dedicar o lugar de culto ao nome do Senhor é evocar a sua presença, e denominá-lo “casa de oração” é evocar um qualificativo do antigo templo de Jerusalém. De fato, tanto para Isaías como para os sinóticos, a função dele é ser casa de oração (cf. Is 56,7; Mt 21,13; Mc 11,17; Lc 19,46).

Entretanto na oração de consagração (GeV 690), a categoria “Povo de Deus” aparece explicitamente: ... *seruans misericordiam tuam populo tuo ambulanti ante conspectum gloriae tuae*. Na seção epiclética, a petição é *exaudi praeces seruorum tuorum*, porque é casa de oração, e como desdobramento dessa petição seguem-se os seus efeitos, cujo primeiro é *ut sint oculi tui aperti super domum istam die hac nocte* e o segundo é *hancque basilicae in honorem sancti illius sacris mysteriis institutam clementissimus dedica*, o que, em contexto cristão, pode significar a ação de Deus pelo Espírito Santo. São, pois, junto com as demais petições, elementos que expressam a dimensão trinitária da oração litúrgica e que tem

---

<sup>195</sup> LECLERCQ, Henri. Ambo. In: *DACL VI*, col. 1333.

<sup>196</sup> GeV, 689-736.

seu reflexo no edifício em que ela é realizada, o que parece ser confirmado pela petição conclusiva: *ut semper felices semperque tua religione laetantes constanter in sanctae trinitatis fide catholica perseuerant.*

Há também a consagração do altar com uma breve oração sobre a água e o vinho para a aspersão do altar (GeV 691) e duas bênçãos do altar (GeV 693; 694)<sup>197</sup>. É surpreendente que o altar seja “ungido” com água e vinho, talvez uma referência ao lado aberto de Jesus, de onde saem sangue e água (Jo 19,34), o que a tradição patrística interpretou como símbolo dos sacramentos e nascimento da Igreja. O altar não é, portanto, ungido com o óleo santo, mas é aspergado por sete vezes (*et asperges altare septem uicibus*), uma possível referência aos dons do Espírito ou simplesmente ao número da perfeição. Na primeira bênção, entretanto, esse elemento da arquitetura litúrgica é denominado de altar para os sacrifícios espirituais (*altare sacrificiis spiritalibus*) (GeV 693), enquanto que na segunda bênção também é chamado de mesa (*ut in hac mensa sint tibi libamina accepta*) (GeV 694), ambivalência no simbolismo do altar: lugar de sacrifício e mesa da ceia cristã. É ainda de se notar a imagem que se usa na epiclese dessa segunda bênção *et spiritus sancti tui semper rore perfusa*, assim como o orvalho vem do alto, também vem o Espírito, para que tudo o que suplique a família de Deus nesse lugar (*in hoc loco supplicantes tibi familiae tuae*) seja atendido, porque “o Espírito vem em socorro de nossa fraqueza, pois nós não sabemos rezar como convém, mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inexprimíveis” (Rm 8,26). Na bênção sobre os demais elementos de uso litúrgico na basílica, os objetos do antigo tabernáculo são figuras dos objetos da basílica cristã (*et quemadmodum sanctificasti officia tabernaculi testimonii olim cum arca, ... et ceteris aliis in figura nostri*) (GeV 700) e o que dá dignidade ao altar não é a arte nem o precioso metal dos vasos sobre ele colocados, mas a bênção que vem de Deus (GeV 699).

Encontramos ainda orações e preces para a dedicação de uma basílica que antes fora uma sinagoga (GeV 724-729). Na coleta pede-se que Deus volva seu olhar sobre a basílica (*respice super hanc basilicam*), para que sejam expulsos os erros da velhice dos judeus e confira a verdade à igreja pela novidade do Espírito Santo (GeV 724). O antisemitismo daquela época não permitiu que se fizesse uma tipologia, em que se visse a sinagoga como imagem da igreja, mas uma oposição do povo de Deus, a Igreja, à turba dos infiéis (*infidelium turba*).

---

<sup>197</sup> As rubricas para o rito de dedicação de uma igreja e altar encontram-se em ANDRIEU, Maurice. *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age V*. Leuven: Spicilegium Sacro Lovainense, 1956. p. 351-413.

Seguem-se, então, as orações e preces para a missa de dedicação da fonte batismal. Na primeira oração<sup>198</sup> pede-se a Deus que santifique o batistério por visita celeste pela iluminação de seu Espírito, porque o batistério é lugar onde o catecúmeno recebe a luz da ressurreição de Cristo, obtendo pelo dom de Deus o perdão de todos os delitos na purificação pela tríplice ablucão. Aqui se vê que a dedicação da fonte batismal é feita pela visita celeste e, em vista disso, vem o pedido de que todo o que a ela descer seja santificado pela iluminação do Espírito Santo. Na segunda oração<sup>199</sup>, Deus é invocado como *fons* porque se trata de dedicar a fonte batismal. A consagração se dá pela presença de Deus que, embora esteja em toda a parte, aqui se deve sentir especialmente. De resto, a presença corresponde à visitação da oração anterior.

Na secreta, entretanto, suplica-se que a novidade recebida no batismo pela ação do Espírito Santo permaneça sempre pela graça de Deus, isto é, seja eterna (*quidquid hic nouum regenerandi per spiritum sanctum acceperint, tua gratia fiat eternum*). O prefácio proposto para essa missa também confirma a interpretação do batistério como lugar de regeneração pela presença da virtude do Espírito Santo (GeV 733). Na infra-actionem do Canon pede-se que todos os que a fonte há de lavar sejam purificados pela abolição de todos os crimes e ainda a recompensa aos que possibilitaram a construção da fonte (*atque famulis tuis conditoribus mercedem tanti operis promissae retribucionis inpendas*), provavelmente com suas contribuições em dinheiro, pois um batistério naquela época era uma verdadeira construção arquitetônica monumental, tal a importância que se dava aos sacramentos da iniciação cristã.

Concluindo: O método teológico na mistagogia dos Santos Padres era preferentemente a tipologia, porém foi necessária alguma alegoria para explicar a simbologia do espaço litúrgico<sup>200</sup>. A tipologia ficava muito mais no que concerne à visão do edifício

---

<sup>198</sup> “Omnipotens sempiterne deus, hoc baptisterium caelesti visitacione dedicatum spiritus tui inlustracione sanctifica, ut quoscumque fons iste lauaturus est, trina ablucione purgati indulgenciam omnium delictorum tuo munere consequantur: per”. GeV 730.

<sup>199</sup> “Omnipotens sempiterne deus, fons omnium uirtutum et plenitudo graciarum, dignare eadem sacro baptismati praeparata maiestatis tuae praesenciam consecrare, ut qui ubique totus est, etiam hic adesse te in nostris praecibus senciamus: per.”: GeV 731.

<sup>200</sup> Assim R. Bornert estabelece a diferença entre tipologia e alegoria: “La tipologia biblica e liturgica spiega la Scrittura o commenta i riti in funzione della corrispondenza oggettiva che esiste tra le differenti fasi della storia della salvezza. La tipologia può essere profetica e annunciare il futuro escatologico o commemorativa e mostrare il compimento del passato. L’allegoresi, al contrario, interpreta la Scrittura e la liturgia senza tener conto delle reali relazioni che esistono tra gli stadi successivi della economia divina. La tipologia gode di un fondamento storico obiettivo. L’allegoresi facendo astrazione dall’*analogia* tra le diverse fasi dello stesso disegno divino,

como imagem da Igreja, isto é, quando usavam principalmente a categoria eclesiológica Povo de Deus, evocada, sobretudo, na homilia de Eusébio de Cesareia proferida na festa da Dedicação da Catedral de Tiro. Para tanto, Eusébio faz uma analogia entre as figuras dos construtores do santuário e do templo da antiga aliança e Paulino, bispo de Tiro, construtor da catedral da nova aliança, como faz também do templo antigo prefiguração da basílica cristã como lugar de encontro de Deus com o seu povo. Eusébio, ao fazer dos diferentes elementos arquitetônicos símbolos das mais diferentes categorias de cristãos, – e aqui ele é mais alegórico, diga-se de passagem –, evoca a categoria Corpo de Cristo, pois cada um desses elementos evoca um membro do Corpo. Entretanto, Eusébio não se esquece da dimensão trinitária da fé cristã ao projetar nas três grandes portas principais uma representação da Trindade santa.

A mistagogia do templo na tradição patrística siríaca é bem mais alegórica. No que diz respeito às três categorias eclesiológicas: Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo, apenas as duas primeiras parecem figurar. De fato a presença do bema no centro da igreja evoca a “assembleia do Povo de Deus” para a escuta da Palavra. O santuário-abside, onde se realiza a liturgia eucarística, evoca o céu, a morada do Altíssimo onde Cristo entrou a fim de comparecer diante de Deus por nós e, dessa morada, o templo de Jerusalém era apenas uma cópia e algo provisório. Podemos, pois, ver certa relação entre o santuário-abside das igrejas cristãs e o Santo e o Santo dos Santos do antigo templo de Jerusalém, lugares misteriosos velados à assembleia e apenas acessíveis aos sacerdotes. Essa relação confere à Igreja o estatuto de novo Povo de Deus, novo Israel, pois a coloca em continuidade com o antigo Israel, ao mesmo tempo que expressa a novidade radical da fé cristã.

A tradição bizantina, por sua vez, tem uma mistagogia mais completa, porque soube dar unidade às diversas dimensões da vida da Igreja e procurou imprimir isso na sua arquitetura. O fato de a nave da igreja estar organizada com um grande ambão ao meio evoca a categoria Povo de Deus; o presbitério hierarquicamente estabelecido com o santuário na abside evoca o Corpo de Cristo; o sistema de cúpulas cobrindo o edifício de planta centrada e com seu conjunto de janelas reflete a ação do Espírito Santo na assembleia, o que fica claro na epiclese das anáforas, nos tropários e, implicitamente, na prece de dedicação de igreja e altar, pela evocação da categoria Templo do Espírito Santo.

---

costituisce una inovazione arbitraria”: BORNERT, Robert. *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII au XV siècle*, Paris: 1966, pp.44-45. Archives de l’Orient Chrétien 9. Apud MAZZA, Enrico. *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996. p. 27.

A antiguidade cristã, portanto, nos dá a grande lição de que o espaço litúrgico não é apenas um abrigo para a reunião do povo, *Christi fideles*, mas é espaço mistagógico, que ajuda a cada cristão a contemplar na arquitetura do lugar de culto de sua comunidade o mistério de seu Senhor e de sua Igreja. É, pois, lugar de iniciação para os catecúmenos e neófitos, como também de iniciação continuada para os já batizados. O mistério da fé é grande, agora só o vemos como em um espelho de modo confuso, mas a mistagogia do espaço sagrado bem como de toda a oração e do ensino cristão nos ajuda a viver a esperança de chegar ao pleno conhecimento de Deus face a face. Por enquanto contemplamos o mistério de Deus iluminado pela Páscoa de Cristo nas coisas visíveis, das quais a arquitetura litúrgica também faz parte. Assim ela é metáfora do mistério de Deus em nossa vida. A Igreja antiga sabia-se Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo, e soube fazer do edifício de pedras materiais a imagem do edifício de pedras vivas.

## CAPÍTULO III

# O ROMÂNICO E O GÓTICO E A TEOLOGIA EUCARÍSTICA DO II MILÊNIO

A divisão na história da Igreja em teologia do primeiro e segundo milênio é um tanto aproximativa, pois já nos últimos séculos do primeiro milênio se observa uma mudança no pensamento teológico no Ocidente. Esta mudança trouxe várias implicações na vida litúrgica da Igreja latina inclusive na arquitetura religiosa. No Oriente, porém, não houve mudanças significativas. Do mesmo modo como a teologia dos primeiros séculos resultante dos grandes concílios condicionou a vida litúrgica, sobretudo o surgimento de novas festas e tempos no calendário litúrgico, a teologia do século IX em diante condicionou também a liturgia e sua arquitetura. No presente capítulo queremos, pois, apresentar essa mudança na teologia e na liturgia e suas consequências para a arquitetura.

### **1. O horizonte histórico, cultural e social das mudanças teológicas**

A teologia dos primeiros séculos na vida da Igreja visava, principalmente, à iniciação cristã dos catecúmenos e à ortodoxia da fé e, portanto, o combate às grandes correntes heréticas. Foram-se, então, formando definições dogmáticas que estabeleciam a fé da Igreja. Na Idade Média ocidental surgiram algumas heresias, mas estas eram circunscritas a regiões bem delimitadas ou se tratava de alguns indivíduos. Com o poder temporal já adquirido pelos papas, elas eram combatidas com muito menos dificuldades do que na antiguidade e, mesmo porque, o Credo da Igreja já estava bem definido e consolidado. O avanço da vida monástica para o centro e o norte da Europa ajudou muito na cristianização daquela região e fez com que quase já não houvesse mais pagãos, pois os pais já batizavam seus filhos ainda crianças. Isso fez com que o Rito de Iniciação Cristã de Adultos caísse em desuso. Por essa ocasião também, a teologia deixa de ser feita dentro da Igreja e passa a ser feita nas escolas.

De fato, na Idade Média surgiram, para além das escolas monásticas, as universidades, lugar de se fazer teologia. Além disso, também a língua latina, difundida pela colonização romana e pela expansão da vida monástica, entrou em desuso, sendo conservada apenas na liturgia e na vida acadêmica. Cresceu, então, uma grande ignorância doutrinária e litúrgica, restando ao povo apenas criar formas devocionais, uma espiritualidade marginal à liturgia oficial da Igreja. Como quer que seja, a teologia já não era mais feita em vista da edificação e instrução dos cristãos, mas muito mais em função das disputas dos intelectuais de

então; a teologia visava, por assim dizer, menos à catequese e mais à obediência à sã doutrina. O cuidado com a ortodoxia da fé católica já estava presente na teologia patrística – desde os apologetas –, mas havia um equilíbrio entre ela e a catequese; na Idade Média, porém, uma coisa se sobreporá à outra.

Não é difícil, pois, imaginar que, com o desuso dos Ritos de Iniciação Cristã, também tenha entrado em desuso o método teológico preferido dos santos Padres, a mistagogia. Com o desuso da mistagogia, também desapareceu a tipologia, que permaneceu apenas em alguns conteúdos eucológicos criados na antiguidade e conservados nas eras sucessivas. A tipologia que durante um bom período de tempo conviveu com a alegoria agora daria seu espaço a essa última. A tipologia movendo-se no âmbito bíblico e a alegoria obedecendo mais à imaginação eram linguagem plástica, portanto mais aptas a uma teologia narrativa. Contudo, como reação aos exageros alegóricos surgidos nos últimos séculos do primeiro milênio, uma teologia mais de cunho sistemático e abstrato viria à luz. Mudaria, então, a concepção de sacramentos e Igreja, o que, aliás, é o mais importante para o propósito do presente capítulo, a saber, a arquitetura litúrgica enquanto imagem da Igreja que, por sua vez, é imagem da Trindade, e lugar de celebração dos sacramentos.

Outros elementos que também condicionaram a teologia medieval foram o avanço da fé islâmica no norte da África, no Próximo e Médio Oriente chegando até ao sul da Europa, sobretudo na Península Ibérica e na Sicília; a consolidação da fusão do poder espiritual com o temporal na pessoa do papa e dos bispos; o grande cisma de 1054 entre a Igreja do Ocidente e as Igrejas do Oriente e, por fim, a redescoberta da filosofia aristotélica.

Não poderíamos neste ponto de nosso trabalho deixar de mencionar o fenômeno das cruzadas, o que, aliás, está intimamente ligado ao avanço da fé islâmica, tampouco os grandes movimentos de peregrinação aos lugares santos, o que, por sua vez, está mais ligado ao crescente devocionismo medieval. Todos esses elementos contribuíram para a difusão do estilo românico e gótico por toda a Europa, bem como a influência do estilo bizantino, que produziu o assim chamado estilo românico bizantinizado e o sistema de cúpulas para os estilos sucessivos. De fato, esses movimentos mais as frequentes migrações forçadas pelos ataques entre povos inimigos condicionaram toda a vida cultural na Idade Média. Ora, no centro da vida do homem medieval, estava a religião.

## 2. A evolução da teologia sacramentária na Idade Média

A mudança no método teológico dos Santos Padres começa a se verificar já no séc. VI e tem como marco referencial o monge teólogo, Isidoro de Sevilha (560-636). Este autor, embora tenha tido o mérito de mover-se no âmbito da liturgia, já não usa mais a tipologia como método de explicação da liturgia, do rito e dos sacramentos. Eis a sua definição do que seja sacramento:

Sacramento acontece em determinada celebração quando a coisa produzida é feita assim para que se entenda significar algo, que deve ser recebido sancionado pela tradição. Existem, pois, os sacramentos do batismo e da crisma, do corpo e sangue. Por isso se dizem sacramentos: porque sob o invólucro de coisas corporais a força divina mais secretamente opera a salvação dos mesmos sacramentos, e daí se dizem sacramentos por causa dos aspectos secretos da força ou por causa dos aspectos sagrados. Daí se diz em grego *mysterium* que significa uma disposição secreta e escondida<sup>201</sup>.

Desta definição de sacramento que nos dá Isidoro, podemos identificar dois aspectos: um visível (*sub tegumento corporalium rerum*), o que é perceptível aos sentidos, e outro invisível, secreto (*operatur unde et a secretiis virtutis*); o visível é o que se chama significante e o invisível é o significado e, para mostrar essa relação significativa, ele parte da própria liturgia:

Sacramento acontece em determinada celebração quando a coisa produzida é feita de tal modo que se entenda significar algo, que deve ser recebido como sancionado pela tradição. Batismo e crisma, corpo e sangue são, pois, sacramentos<sup>202</sup>.

Notemos ainda que, para Isidoro, sacramento é algo que se celebra, portanto se dá dentro de uma ação litúrgica (*sacramentum est in aliqua celebratione*). Contudo, nem toda a celebração é um sacramento, pois só há sacramento quando sob o invólucro de coisas corporais a força divina mais secretamente opera a salvação, mas, de qualquer forma, pode-se dizer que para Isidoro sacramento é uma ação (*fit e accipendum*) litúrgica e, neste caso, não há separação entre liturgia e sacramento.

Esta definição de sacramento de Isidoro de Sevilha será tomada pelos autores sucessivos. Vê-se que, para a definição do que vem a ser sacramento, Isidoro se ocupa tanto das coisas visíveis quanto das invisíveis. Amalário de Metz (770/775-850/853) se ocupará em

---

<sup>201</sup> “Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipendum est. Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur unde et a secretiis virtutibus, vel a sacris sacramenta dicuntur [...] Unde et Graece mysterium dicitur quod secretam et reconditam dispositionem”: ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiarum*, VI,19,39-40. PL 82, col. 255-256.

<sup>202</sup> “Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipendum est. Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis: *Ibid.* VI,19,39.

comentar alegoricamente os vários ritos litúrgicos<sup>203</sup>, portanto somente da liturgia, enquanto os demais autores dessa época comentarão os sacramentos, o invisível, descuidando-se da liturgia.

Amalário de Metz não nos fornece uma teologia sistemática sobre os sacramentos e nem mesmo sobre a liturgia, mas apenas remete alegoricamente aos significados das diversas partes que a compõem. A história da liturgia nos ensina que o alegorismo estava muito em moda na era carolíngia, e Amalário foi fortemente influenciado por isso<sup>204</sup>, embora se tenha que reconhecer que ele tinha uma cultura que ia além daquela de sua época. C. Giraudo observa que, dos povos germânicos neoconvertidos, surgiram teólogos e liturgistas que não comprehendiam mais a antiga *forma mentis* oracional de genuína matriz bíblica e de linguagem realístico-simbólica, na qual se expressava a liturgia<sup>205</sup>. Para suprir a lacuna daí originada contentam-se com o que veem e exteriorizam ao máximo seus sentimentos, dando consequentemente rédea solta ao alegorismo mais arbitrário e subjetivo<sup>206</sup>. A partir dessa perspectiva, Amalário comentou toda a liturgia da missa. Aqui, a título de exemplo e, sobretudo, por ter mais a ver com o nosso estudo do espaço sagrado, nos limitaremos a apresentar só aquela parte da liturgia que ele relaciona com o altar.

Antes de tudo, observemos que Amalário não se preocupa em refletir sobre a ação de graças no momento da liturgia eucarística, ou seja, ele não se preocupa em fazer uma reflexão teológica sobre a eucaristia, mas simplesmente faz corresponder este e aquele ponto da liturgia com um determinado episódio da paixão de Cristo e assim cai constantemente numa falta de precisão e de univocidade. Segundo Amalário, na oração eucarística, o sacerdote segue a ordem dos eventos da paixão<sup>207</sup>: no prefácio, o altar representa a mesa do cenáculo, porque o prefácio é cantado logo depois do *sursum corda* que, por sua vez, representa a subida à sala superior, que havia sido preparada pelos discípulos (Mc 12,15; Lc 22,12)<sup>208</sup> e a pequena toalha que se coloca sobre o altar, o corporal, representa a toalha que Jesus amarrou em sua cintura para o lava-pés<sup>209</sup>. Amalário está, de fato, convencido de que o

---

<sup>203</sup> JUNGMANN, Josef. *Missarum Sollemnia*: origens, liturgia, história e teologia da Missa Romana. São Paulo: Paulus, 2009, p. 103-107. Sobre os escritos de Amalário de Metz veja-se HANSSENS, Jean Michel (Ed.). *Amalarii episcopi opera litúrgica omnia* 3V. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948-1950.

<sup>204</sup> GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 451-452.

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> *Ibid.*

<sup>207</sup> “Hunc ordinem sequitur sacerdos”: AMALÁRIO DE METZ, Liber Officialis, III,21,3. In: HANSSENS, Jean Michel (Ed.). *Amalarii episcopi opera liturgica omnia* II. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. p. 324.

<sup>208</sup> “Iuxta hunc sensum altare est mensa domini in qua conviviabatur cum discipulis”: *Ibid.*

<sup>209</sup> *Ibid.*, III,24,8. p. 339.

que a Igreja cumpre em memória do Senhor está em correspondência exata com aquilo que Jesus fizera na sua paixão<sup>210</sup>. Do *Unde et memores* em diante, o altar passa a representar a cruz<sup>211</sup> e assim permanecerá até o *Nobis quoque peccatoribus*, quando passa a representar o sepulcro de Cristo<sup>212</sup>.

O cânon já está chegando ao fim, é o momento da elevação do pão e do cálice na doxologia; essa elevação é vista por Amalário como a retirada de Jesus da cruz depois de sua morte. Assim sendo, o arquidiácono e o sacerdote são vistos como representação de José de Arimateia e Nicodemos respectivamente<sup>213</sup>. Não é nada difícil concluir que, depois desse episódio quando o pão e o cálice são novamente postos sobre o altar, Amalário verá o altar como o sepulcro onde o corpo de Jesus jazerá por três dias<sup>214</sup>. Estes três dias são simbolizados pelas três últimas orações do cânon: *Nobis quoque peccatoribus; Per quem haec omnia e Per ipsum*<sup>215</sup>. Do sepulcro, Cristo ressurge e a ressurreição vem manifestada no *Pater Noster*. Essa interpretação Amalário busca nas sete petições da *Dominica Oratio*, portanto, para ele, o sétimo dia é o dia da ressurreição<sup>216</sup>, não o primeiro dia ou o oitavo dia conforme nos ensinam os evangelhos. Amalário faz, portanto, a substituição do sábado judaico pelo domingo cristão diferente da tradição evangélica e patrística, que transpõe o sentido do sétimo para o primeiro dia.

Amalário segue com essa interpretação alegórica até o *ite missa est*. Contudo, o que se observa é que ele não se ocupa da sacramentalidade eucarística, ou seja, não chega a expor uma doutrina sobre o realismo eucarístico, não chega, portanto, a explicar como o pão e o vinho sejam o corpo e o sangue de Cristo. Entretanto Amalário, ao explicar a fração do pão em três partes – que ainda hoje se faz na liturgia romana durante o *Agnus Dei* –, propõe a concepção do *triforme corpus*, segundo a qual o corpo de Cristo é composto de três partes simbolizadas pelos três pedaços da hóstia:

Triforme é o corpo de Cristo, deles naturalmente são os que hão de morrer e os mortos: o primeiro, evidentemente, santo e imaculado, que foi assumido da virgem Maria; o segundo o que caminha sobre a terra; o terceiro o que jaz nos sepulcros. Pela partícula de hóstia imersa no cálice se mostra o corpo de Cristo que

<sup>210</sup> “Sicut dominus fecit postquam exivit in montem oliveti”: *Ibid.* III,23,13, p. 333.

<sup>211</sup> “Altare praesens altare est crucis”: *Ibid.*, III,25,8, p. 342.

<sup>212</sup> *Ibid.* III,26,13, p. 347.

<sup>213</sup> *Ibid.* III,26,9, p. 346.

<sup>214</sup> “In ipso altari id est in sepulcro corporale iacet...”: AMALÁRIO DE METZ. *Eclogae de Ordine Romano* XXV,3. In: HANSSENS, Jean Michel. *Amalarii episcopi opera liturgica omnia* I. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1950. p. 257.

<sup>215</sup> *Ibid.* XIV, p. 310.

<sup>216</sup> “In recordatione septimae diei, quando Christus quievit in sepulcro, agitur Dominica Oratio, quae septem petitiones continet”: AMALÁRIO DE METZ. *Liber Officialis*, III,29,7. In: HANSSENS, Jean Michel. *Amalarii episcopi opera liturgica omnia* III. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952. p. 357.

já ressuscitou dos mortos; pela comida pelo sacerdote ou pelo povo, o que ainda caminha pela terra; pela que fica sobre o altar, o que jaz nos sepulcros<sup>217</sup>.

A primeira coisa a ser notada é que, na primeira frase, Amalário passa do singular (*corpus*) para o plural (*eorum*), indicando que no corpo de Cristo há uma diversidade de corpos<sup>218</sup>. De fato, são três em um: o primeiro, simbolizado pela partícula imersa no cálice, é o corpo histórico de Jesus; o segundo, simbolizado pelo pedaço comido pelo sacerdote ou pelo povo, é o corpo eclesial de Cristo; o terceiro, simbolizado pelo pedaço que fica sobre o altar, são aqueles que estão mortos esperando a ressurreição no fim dos tempos<sup>219</sup>. Quanto ao primeiro pedaço parece não haver grandes problemas, mas o segundo e o terceiro são problemáticos, pois como pode o pedaço manducado representar a Igreja e o pedaço que permanece sobre o altar representar os mortos? A resposta é Amalário mesmo quem dá: o segundo corpo é aquele que ainda caminha pela terra (*ambulans adhuc super terram*), ora o corpo de Cristo que *ainda* caminha sobre a terra é a Igreja; o terceiro corpo é aquele que jaz nos sepulcros (*jacens in sepulcro*), mas ainda não ressuscitou como é o caso do primeiro corpo<sup>220</sup>. Esta terceira imagem visualizada por Amalário se dá da seguinte forma: o terceiro pedaço “jaz” sobre o altar assim como os corpos dos defuntos jazem nos sepulcros, porque era o pedaço reservado ao viático dos moribundos ou então colocado sobre o peito do defunto no momento de enterrá-lo<sup>221</sup>.

Essa alegoria de Amalário teve diversas interpretações e atraiu a oposição de Floro de Lyon, que chegou mesmo a acusá-lo de falso profeta e herege no seguimento de Ário e Nestório<sup>222</sup>. Isso custou ao bispo de Metz a condenação por heresia em setembro de 838 no Concílio de Quiersz, pois Floro via nessa teoria uma divisão na unidade da Igreja. Contudo essa condenação não impediu a grande influência de seu *corpus triforme* sobre muitos dos teólogos liturgistas posteriores tais como Ivo de Chartres, Pseudo-João de Avranches, Bernone de Reichenau e até mesmo Alberto Magno e Tomás de Aquino. Outros, porém,

---

<sup>217</sup> “Triforme est corpus Christi, eorum scilicet qui gustaverunt mortem et morituri sunt: primum videlicet, sanctum et immaculatum, quod assumptum est ex Maria virgine; alterum, quod ambulat in terra; tertium, quod jacet in sepulcris. Per particulam oblatae immissam in calicem, ostenditur Christi corpus, quod jam resurrexit a mortuis; per comedam a sacerdote vel a populo, ambulans adhuc super terram; per relictam in altari, jacens in sepulcris...”: *Ibid.* III,35, p. 376.

<sup>218</sup> DE LUBAC, Henri. *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Age*. Paris: Aubier, 1949. p. 306.

<sup>219</sup> *Ibid.*

<sup>220</sup> “Idem corpus oblatam dicit secum ad sepulcrum, et vocat illam Sancta Ecclesia viaticum morientis, ut ostendatur non eo debere qui in Christo moriuntur deputari mortuos, sed dormientes... Remanetque in altari ipsa partícula usque ad finem missae, quia usque in finem saeculi corpora sanctorum quiescent in sepulcris”: AMALÁRIO DE METZ. *Liber Officialis* III,35, p. 376.

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> FLORO DE LYON, *Adversus Amalarium*, PL 119, col. 76-87.

citarão a mesma concepção, mas a atribuindo-a ao Papa Sérgio, por ter sido este último quem introduziu o *Agnus Dei* na missa romana<sup>223</sup>.

Contudo, o pensamento de Amalário não foi a única influência sobre a teologia sacramentária sucessiva, pois outro autor a ele contemporâneo também daria uma forte contribuição. Trata-se de Pascásio Radberto. Este autor foi um dos opositores de Amalário, não aderindo, portanto, à teoria do *corpus triforme*. Pascásio, mais que Isidoro de Sevilha e Amalário de Metz, vai se distanciar da teologia patrística. Ele se funda sobre esta teologia, mas somente para avançar. De fato, para ele não basta a repetição das sentenças patrísticas; ele quer chegar à natureza das coisas, i. é., da verdade<sup>224</sup>.

Pascásio não parece desrespeitoso para com a tradição patrística, antes quer estabelecer uma teologia sacramentária, sobretudo eucarística, que responda melhor à cultura de seu tempo e, aqui, uma questão fundamental é explicar o modo da presença real de Cristo na eucaristia. Para Pascásio, na eucaristia ocorre uma transformação, que é obra criadora em virtude das palavras de Cristo, que é Deus, mas não só das palavras criadoras de Cristo, mas também de sua bênção e do Espírito Santo. Enrico Mazza observa que é importante notar que Pascásio não fez a síntese desses vários dados e que, portanto, não elaborou uma teoria orgânica sobre a consagração<sup>225</sup>. Pascásio parte da definição de sacramento de Isidoro de Sevilha e chega a definir *sacramentum* como derivado de *secretum*, algo de misterioso que acontece invisivelmente pela força de Deus. Sacramento consiste, pois, em algo que acontece para além do que se vê<sup>226</sup>. Assim sendo, segue-se que o sacramento consiste formalmente na consagração, uma vez que esta faz existir algo de invisível, que não é perceptível aos sentidos, mas somente à fé<sup>227</sup>. Mazza conclui: desta definição de sacramento deriva a necessidade de pôr a consagração no centro do tratado, pois tudo deriva desse ponto da doutrina pascasiana<sup>228</sup>. Toda a Idade Média adotará esta impostação e passará a explicar a eucaristia a partir da consagração em vez da última ceia, como era a lógica dos Padres da Igreja<sup>229</sup>.

Contrário ao *corpus triforme* de Amalário, Pascásio faz a eucaristia corresponder somente ao corpo histórico de Cristo, o nascido de Maria, e, no quadro das controvérsias eucarísticas da Idade Média, essa correspondência não é em *figura*, em *virtus*, nem tampouco em *umbra*, mas em *sacramento*. Disso podemos concluir que, para Pascásio, esses termos da

---

<sup>223</sup> DE LUBAC. *Corpus Mysticum*, p. 297-339.

<sup>224</sup> MAZZA, Enrico. *Continuità e discontinuità. Conzezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*. Roma: Edizioni Liturgiche, 2001. p. 27-29.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> *Ibid.*

sacramentária patrística não são sinônimo de sacramento e, portanto, tampouco o são de realidade. Pascásio prefere o termo *naturaliter* a esses termos tão caros à teologia patrística e o que Pascásio entende por *naturaliter*? Mazza nos oferece uma boa interpretação:

Depois de ter examinado esses textos de Pascásio e a origem deles no *De Trinitate* de Hilário, estamos em condições de dizer qual é o significado de *naturaliter* nos textos eucarísticos de Pascásio. *Naturaliter* é usado com o significado outra locução pascasiana: *in re*. Com a terminologia de hoje, nós diríamos que isso equivale a *ontológico* e *ontologicamente*, sem distinguir entre natureza física e natureza metafísica. Em conclusão, dado que a eucaristia é o corpo de Cristo nascido de Maria Virgem, segue que a união dos fiéis com Cristo é *ontológica*, porque é união com o corpo físico de Cristo<sup>230</sup>.

Aqui chegamos a um ponto crucial da teologia eucarística de Pascásio, porque o modo como ele concebe essa união é problemático para a eclesiologia. De fato, para Pascásio essa união é de cada fiel com o Cristo. Ele não chega a refletir sobre a união que a eucaristia promove entre os fiéis fazendo deles um só corpo e um só espírito. A partir do momento em que Pascásio constrói sua teologia eucarística partindo da última ceia e não do texto inteiro da oração eucarística, melhor, da liturgia, ele se esquece de sua dimensão eclesiológica; assim sendo o efeito da eucaristia visa a salvação individual – a união de cada fiel com Cristo – e não mais a edificação do corpo eclesial de Cristo. A esse respeito, escreve Enrico Mazza:

O problema hermenêutico e o problema cultural repercutem sobre os conteúdos: portanto, por causa das diferentes citações paulinas adotadas por Pascásio, o tema da eucaristia  *sacramento da unidade da Igreja*, típico da Igreja antiga, dá lugar a outro tema que o substitui: a eucaristia é o *sacramento da união do fiel com Cristo*<sup>231</sup>.

Aqui nós nos perguntamos: se os fiéis individualmente se unem ao Cristo, isso não faz a união entre eles, isto é, forma o Corpo de Cristo que é a Igreja? A resposta seria sim se tivermos em mente a teologia paulina e a tradição patrística, mas Pascásio não trata esse tema dessa forma, como tampouco o fazem os teólogos sucessivos.

Não podemos, contudo, afirmar que a teologia medieval careça de uma eclesiologia, mas podemos sim afirmar, sobretudo a partir da teologia eucarística, que essa eclesiologia já não é mais aquela da era patrística. Isso aconteceu, sobretudo, por causa da

---

<sup>230</sup> “Dopo aver esaminato questi testi di Pascasio, e la loro origine nel *De Trinitate* di Ilario, siamo in grado di dire qual è il significato di *naturaliter* nei testi eucaristici di Pascasio. *Naturaliter* è usato con il significato un’altra locuzione pascasiana: *in re*. Con la terminologia di oggi noi diremmo che ciò equivale a *ontologico* e *ontologicamente*, senza distinguere tra natura fisica e natura metafisica. In conclusione, dato che l’eucaristia è il corpo di Cristo nato da Maria Vergine, ne segue che l’unione dei fedeli con Cristo è *ontologica* perché è unione con il corpo fisico di Cristo”: *Ibid.*, p. 48.

<sup>231</sup> “Il problema ermeneutico e il problema culturale si ripercuotono sui contenuti: pertanto, a causa delle differenze citazioni paoline adottate da Pascasio, il tema dell’eucaristia *sacramento dell’unità della chiesa*, tipico della chiesa antica, cede il passo a un altro tema che lo sostituisce : l’eucaristia è il *sacramento dell’unione del fedele con Cristo*”: *Ibid.*, p. 62.

mudança cultural entre essas duas fases da história da Igreja. Na cultura medieval, especialmente na Europa Central, a compreensão de determinados termos tais como *símbolo*, *figura*, *imagem*, etc., tão caros à teologia patrística já não era a mesma. Mudando de lugar geográfico, o Mediterrâneo, esses sofreriam também uma mutação semântica. Surge, então, a necessidade de salvaguardar o realismo eucarístico e, com Pascásio Radberto, surgirá uma compreensão fisicista da presença real de Cristo na eucaristia. Ainda a esse respeito comenta Enrico Mazza:

Os autores sucessivos procurarão salvaguardar o realismo sacramental da eucaristia, sem cair no “fisicismo” pascasiano, mas a solução virá somente com Tomás de Aquino que, recusando toda formulação do tipo “fisicista”, adotará uma impostação metafísica e utilizará o termo “real”: a eucaristia é “realmente” o corpo de Cristo. É somente com Tomás que se deixa para trás o “fisicismo” de matriz pascasiana<sup>232</sup>.

Essa teologia de Tomás de Aquino significou um grande avanço para a reflexão teológica sobre a eucaristia sem a menor sombra de dúvida, mas mesmo ele, seguindo Pascasio Radberto através de Pedro Lombardo, fará uma teologia eucarística a partir dos relatos da instituição, mais precisamente, das palavras sobre o pão (*hoc est corpus meum*) e sobre o cálice (*hic est calix sanguinis mei*). Em seu hilemorfismo, Tomás considera como a forma do sacramento eucarístico essas palavras sobre o pão e o cálice, sendo as demais palavras do relato relativas ao uso que se faz do sacramento: “tomai e comei” e “tomai e bebei”<sup>233</sup>.

Entretanto notemos que, para Tomás, o uso do sacramento produz os seus efeitos que, por sua vez, são os de realizar a união dos fiéis com Cristo, os membros com a cabeça. Aqui surge uma questão crucial para o nosso propósito: a eucaristia é também sacramento da Igreja como era na antiga concepção patrística? Melhor dizendo a eucaristia é sacramento da união de toda a Igreja ou somente da união dos fiéis individualmente com Cristo? Enrico Mazza nos dá a seguinte resposta:

Com a expressão unidade eclesiástica, não se pretende indicar a graça específica desse sacramento. O fruto de graça que se recebe nesse sacramento é a união do singular indivíduo com o corpo de Cristo e este fruto é ligado ao *sacramentum et res* da eucaristia, que é o Cristo, o qual, “por meio da verdade do seu corpo e do seu sangue, se une a nós neste sacramento”. Disso segue, portanto, que o fruto da eucaristia é mais ligado ao indivíduo que à Igreja. Depois dessa premissa e depois de ter dito que a unidade da Igreja é significada mas não contida no sacramento, pode-se somente concluir que no sistema teológico de Tomás de

---

<sup>232</sup> “Gli autori successivi cercheranno di salvaguardare il realismo sacramentale dell’eucaristia, senza cadere nel ‘fisicismo’ pascasiano, ma la soluzione verrà solo con Tommaso d’Aquino che, rifiutando ogni formulazione di tipo ‘fisicista’, adotterà un’impostazione metafísica e utilizzerà il termine ‘reale’: l’eucaristia è ‘realmente’ il corpo di Cristo. È solo con Tommaso che ci si lascia alle spalle il ‘fisicismo’ di matrice pascasiana”: *Ibid.*, p. 214.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 184-189.

Aquino não há espaço para falar da eucaristia como sacramento da unidade da Igreja<sup>234</sup>.

Essa questão, por sua vez, nos leva a outra que devemos colocar não somente a Tomás de Aquino, mas a todos os outros teólogos da primeira metade do segundo milênio: a expressão “corpo de Cristo” se refere também à Igreja ou somente à eucaristia? Vimos que, para Amalário, em sua teoria sobre o *corpus triforme*, um dos três pedaços da hóstia consagrada significava a Igreja. Essa teoria influenciou as seguintes gerações de teólogos. Mais tarde, sobretudo a reação contra o simbolismo eucarístico de Berengário de Tours levou alguns teólogos ao realismo de tipo fisicista. Muitas tentativas de sair desse fisicismo foram feitas, mas só teve sucesso com Tomás de Aquino. Henri de Lubac mostra que a expressão *corpus mysticum* passará a designar a Igreja e o termo *corpus Christi* a eucaristia<sup>235</sup>. A partir do séc. XIII falar-se-á correntemente de “corpo místico”, sem qualquer relação com a eucaristia, na medida em que as teorias sobre a Igreja, quer em sua realidade visível, quer em sua vida misteriosa, vão se desenvolver fora do quadro sacramental<sup>236</sup>. Essa separação chegará mesmo ao ponto de a eclesiologia daquela época preferir a metáfora evangélica do reino<sup>237</sup> à paulina de corpo.

A clara separação entre teologia sacramentária e eclesiologia já é fato consumado. Contudo a metáfora de corpo permanece, embora seja mais para expressar a união de cada fiel com o Cristo cabeça do que dos fiéis entre si. Houve, portanto, uma mudança histórica: se durante o primeiro milênio havia uma consciência do mistério da Igreja e se mantinha a conexão entre realidade humana da Igreja e sua dimensão divina, durante o segundo milênio se produziu um deslocamento que rompeu este equilíbrio e pôs novos acentos<sup>238</sup>. Vimos até aqui como a atenção dos teólogos do segundo milênio, sobretudo a partir do séc. XII, concentrou-se na presença de Cristo nos sacramentos, principalmente na eucaristia – o que, aliás, garante a união do fiel com o Cristo. Esta acentuação levou a um empobrecimento da pneumatologia e da eclesiologia. A consequência disso é que a Igreja deixa de ver-se como uma realidade estreitamente conectada ao terceiro artigo do Credo, ao Espírito Santo, e se

<sup>234</sup> “Con l’espressione *ecclesiastica unità*, non si intende indicare La grazia specifica di questo sacramento. Il frutto di grazia che si riceve in questo sacramento è l’unione del singolo individuo con il corpo di Cristo e questo frutto è legato al *sacramentum et res* dell’eucaristia, che è il quale, ‘per mezzo della verità del suo sangue, si congiunge a noi in questo sacramento’. Ne segue, dunque, che il frutto dell’eucaristia è più legato all’individuo che alla chiesa. Dopo questa premessa e dopo aver detto che l’unità della chiesa è significata ma non contenuta nel sacramento, si può solo concludere che nel sistema teológico di Tommaso d’Aquino non c’è lo spazio per parlare dell’eucaristia come sacramento dell’unità della chiesa”. *Ibid.*, p. 191-192.

<sup>235</sup> DE LUBAC. *Corpus Mysticum*, p. 116-135.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>237</sup> Por sua vez, entendiam “reino” no sentido político e não no sentido bíblico, a ponto de dois séculos mais tarde Bellarmino poder comparar a Igreja com a República de Veneza (sociedade perfeita).

<sup>238</sup> ESTRADA, Juan A. *Del Misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios*. Salamanca: Sigue-me, 1988. p. 32.

sublinha a conexão entre a cristologia (despneumatizada) e a eclesiologia<sup>239</sup>. Parte-se de Cristo como cabeça da Igreja que transmite a graça pelos sacramentos e estruturas institucionais. Já não é tanto o Espírito o que se derrama sobre a comunidade cristã e faz surgir os ministérios e os carismas, quanto o que se canaliza através da estrutura ministerial e sacramental da Igreja<sup>240</sup>, ou seja, o único canal da ação divina é a hierarquia. A Igreja tende, pois, crescentemente a institucionalizar-se e a perder sua referência pneumática, o que, aliás, fica mais patente ao adotar o *Filioque*, pelo qual a dimensão cristológica absorve a pneumatológica<sup>241</sup>. Não se pode afirmar que a categoria eclesiológica “Templo do Espírito Santo” não fosse aceita pela teologia do segundo milênio, mas foi sim esquecida, negligenciada na reflexão dos teólogos de então.

A categoria Povo de Deus, por sua vez, não teve sorte diferente da categoria Templo do Espírito Santo. De fato, nos quatro primeiros séculos, a Igreja reivindicava para si a realização das promessas veterotestamentárias; era, pois, a consumação definitiva das doze tribos que compunham o antigo Povo de Deus. Contudo, na Idade Média, essa categoria cairia no esquecimento da teologia. O motivo principal desse esquecimento, segundo Otto Semmelroth, seria o fato de a conceituação da Igreja como Povo de Deus implicar uma interpretação histórica da obra da Redenção, porém o método escolástico medieval não possuía uma visão adequada para a interpretação histórica<sup>242</sup>.

### **3. Os estilos arquitetônicos da Idade Média**

Passemos agora a descrever os dois estilos surgidos na Idade Média, o românico e o gótico, para, depois, analisarmos as influências da teologia medieval sobre eles. Não desceremos a mínimos detalhes, porque não nos propomos a elaborar um trabalho sobre história da arquitetura em primeiro lugar, e tampouco sobre arte sacra, mas antes sobre a teologia que condicionou essa ou aquela arquitetura.

#### **3.1 O românico**

O românico não é um salto imediato do assim chamado estilo arquitetônico paleocristão, porém o resultado da combinação dos diferentes estilos que surgiram na Europa Central na segunda metade do primeiro milênio e, sobretudo, da evolução das construções difundidas na Itália setentrional por influência da arquitetura bizantina a partir do séc. VII ou VIII. A queda do Império Romano no Ocidente (476), as sucessivas invasões bárbaras na

---

<sup>239</sup> *Ibid.*

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> SEMMELROTH, Otto. A Igreja, o Novo Povo de Deus. In: BARAUNA, Guilherme (Dir.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 471-485, aqui p. 474.

Europa Central que culminariam na ascensão ao poder da dinastia carolíngia e a ocupação muçulmana da Península Ibérica criaram o ambiente cultural e político para que, finalmente no séc. XI, o românico se impusesse como estilo predominante no mundo cristão ocidental.

O arianismo que já fora condenado no Concílio de Niceia ainda causava divisões em diversos cantos da Europa, muitas vezes, levando a discórdias com os católicos. A esses dois grupos se somavam os povos germânicos pagãos que se convertiam a um ou a outro grupo. As divisões só se acalmariam com o desejo do rei franco-germânico Pepino o Breve (751-768) de unificar o reino política e culturalmente, o que seria continuado com grande afinco por seu sucessor Carlos Magno (768-800: rei dos francos; 800-814: imperador). De fato, o latim vinha perdendo força no confronto com as línguas trazidas pelos invasores, a técnica da construção civil ia se empobrecendo e as edificações em pedra davam lugar às em madeira<sup>243</sup>, as liturgias se multiplicavam e se enchiam de alegorias que beiravam o folclórico<sup>244</sup>, e esse alegorismo sobreviveu ao empenho de Pepino o Breve e de Carlos Magno de unificar a liturgia no império impondo a liturgia romana pura.

A história da Igreja chama de liturgia romana pura aquela que foi codificada entre os séc. V e VIII. Neste período surgem os grandes sacramentários; dentre esses o Gelasiano (de uso nos *tituli*) já havia migrado em fins do séc. VII de Roma para a Europa Central com os peregrinos em visita ao túmulo de São Pedro e, desse modo, surgiram as chamadas séries gelasianas. A pedido de Carlos Magno, o papa Adriano I enviou à Aquisgrana na Gália um exemplar antigo do Sacramentário Gregoriano (de uso pontifical). Depois de copiado e revisto pelos latinistas carolíngios, o Gregoriano fundiu-se com o Gelasiano e essa fusão, já com muitos influxos da liturgia galicana, voltou na segunda metade do séc. IX a Roma no Pontifical Romano Germânico, fruto da reforma promovida por Otão I<sup>245</sup>.

Na Europa central essa liturgia híbrida, isto é, a liturgia romana pura modificada pelas liturgias daquela região trará consequências para a arquitetura das igrejas. Já naquela época surge o estilo que ficou conhecido como arquitetura carolíngia, cujas igrejas eram uma discreta retomada de temas clássicos. Apenas duas dessas igrejas chegaram até nós, a Capela Palatina de Aquisgrana (fig. 14) e Corvey sur Weser, todas as demais desapareceram<sup>246</sup>. Assim como a liturgia, a arquitetura dessas igrejas é um estilo híbrido, pois se inspira na planta de São Vital de Ravena, mas aprofunda enormemente o presbitério, situando-o em

<sup>243</sup> LEROY, Alfred. *Nascimento da arte cristã*. São Paulo: Flamboyant, 1968. p. 73.

<sup>244</sup> Cf. GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 448-455; MARSILI, Salvatore. Verso una teologia della Liturgia. In: *ANAMNESIS I: La liturgia, momento storico della salvezza*. Genova: Marietti, 1979. p. 58-67.

<sup>245</sup> Para mais detalhes da fusão da liturgia romana com a galicana, veja-se: FOLSON, Casian. *I libri liturgici romani*. In: CHUPUNGCO, Anscar (Dir.), *Scientia Liturgica I*. Casale Monferrato: Piemme, 1999. p. 263-278.

<sup>246</sup> CIACCIA, *Il luogo di culto nella storia*, p. 77.

oposição à porta principal voltada para o Ocidente. As colunas são italianas, mas o que suporta o peso da abóbada em pedra – o que, aliás, antecipa as coberturas do sucessivo estilo românico – são as pilastras como nas mesquitas islâmicas. As decorações em mármore e os mosaicos lembram bem o bizantino<sup>247</sup>.

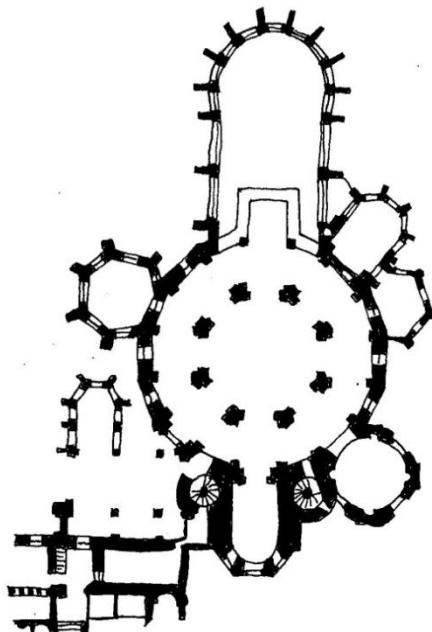


Fig.14. Capela Palatina, Aquisgrana, séc. IX, planta baixa. A parte superior é um acréscimo gótico.  
Desenho proposto por DI CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 78.

Entretanto, a influência bizantina já se fazia sentir na Itália Central e Meridional. Em Roma, as igrejas de Santa Inês (séc. VII), situada na Praça Navona, e Santa Praxedes (fig.15), próxima a Santa Maria Maior, são testemunhas da influência bizantina. No sul da Itália se encontram belos modelos de igrejas com influência bizantina ou mesmo bizantinas, como é o caso da catedral de Cefalù, a de Monreale e a Capela Palatina de Palermo. A influência bizantina, porém, na maioria daquelas igrejas fica mais por conta da decoração em mosaicos e afrescos do que da estrutura do edifício. O bizantino entrará mesmo na arquitetura ocidental pelo norte da Itália e logo atravessará os Alpes ganhando a Europa central, onde os rústicos estilos consequentes de uma política econômica desastrosa darão lugar à imponência bizantina.

Surge então, no séc. X, o estilo românico propriamente dito. O termo românico, observa Gabriela di Ciaccia, deveria remeter à idéia de clássico, mas pelo menos no plano artístico isso nem sempre é verificável. Por isso é mais correto aproximar românico de *romanzo*, ou seja, pós-romano, neolatino, como são as civilizações e as línguas da Europa

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 78.

baixo-medieval<sup>248</sup>. Essas civilizações são o resultado da fusão da herança romana com a bárbaro-germânica, tendo o Cristianismo como catalisador<sup>249</sup>. Essa autora informa também que, no plano artístico, a componente romana se exprime mais em negativo que em positivo, consistindo em libertar-se das influências bizantinas<sup>250</sup>. O afastamento com relação a essa influência terá tido como causa a divisão tanto religiosa quanto política entre Oriente e Ocidente. De fato, não podemos nos esquecer do grande cisma entre Igreja Latina e Igrejas Orientais em 1054.



Fig. 15. Mosaico do frontispício da Basílica de Santa Praxedes, Roma séc. IX. Fotografia de GALLO, Paula. *La Basilica de Santa Prassede*. Genova: d'Arte Marconi, 2000. p. 15.

Contudo, se no plano artístico se fez sentir uma menor influência bizantina sobre o românico, no plano arquitetônico não se pode dizer a mesma coisa, pois o sistema de cúpulas que veio do Oriente e, pelo norte da Itália, ganhou todo o Ocidente, será irreversível. A planta da tradicional basílica ganhará não mais apenas naves laterais, mas também uma nave transversal, o transepto. Onde nave central e transepto se encontram, ergue-se a imponente cúpula ou torre piramidal. A nave, por sua vez, se cobrirá com uma “cúpula alongada”, a abóbada. Cúpula e abóbada são feitas de alvenaria, portanto bem mais pesadas do que os tetos de telhas cerâmicas. Surge então a necessidade de paredes mais maciças para suportar tal peso. Por esse mesmo motivo também, é bastante comum encontrar igrejas românicas sem janelas nas paredes laterais e dos fundos, mas somente na fachada e, quando têm janelas nas laterais, essas são pequenas passagens de luz. Embora o grosso do peso da abóbada se descarregue sobre o pé direito, pilares fasciculados, em vez de colunas, ajudam no reforço e, por sua vez, as meias colunas adossadas nesses pilares continuam formando as

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>249</sup> *Ibid.*

<sup>250</sup> *Ibid.*

nervuras das abóbadas de cruzaria, os arcos longitudinais divisores das naves e dos arcos transversais (fig. 16).

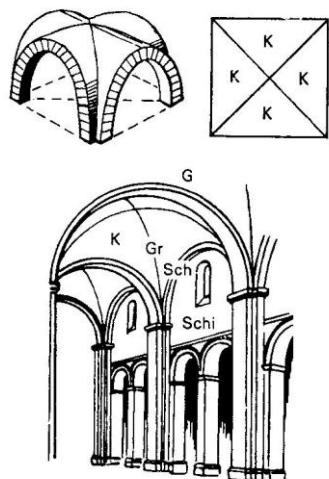


Fig. 16a. no alto, abóbada em cruzaria (K = unha); embaixo, estrutura do tramo (G = arco transversal; Sch = arco longitudinal sobre a parede perimetral; Gr nervura; Schi parede perimetral).

Desenho de KOCH. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*, p. 93.

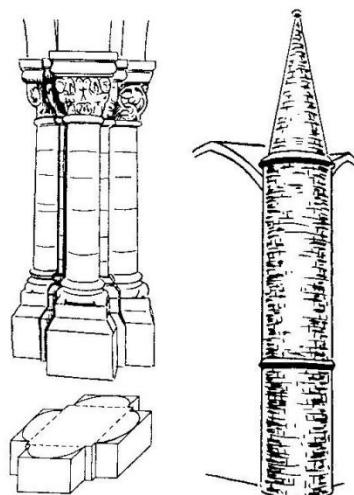


Fig. 16b. À esquerda, pilar fasciculado com meias-colunas adossadas; à direita, pilar redondo de alvenaria. *Ibid.*, p. 194.

O românico encontrará acolhida primeiro nos mosteiros. Em suas igrejas, era muito comum concluir as naves laterais com abside um pouco menor do que aquela da nave central. Por isso muitas igrejas românicas possuem três absides. A forte presença monástica na vida catedral fará com que essa arquitetura chegue também às igrejas catedrais e suas filiais. Contudo, as igrejas monásticas não tinham necessidade de um batistério, elemento indispensável numa igreja catedral. Na Europa Central o batistério entrará para as igrejas, situando-se logo depois da porta principal. Já não serão mais construções monumentais, uma vez que a ausência de conversões adultas não exigirá mais uma grande fonte, mas apenas uma pia para o batismo de crianças. Na Itália, porém, o batistério só entrará para as igrejas com o gótico. Ainda nessa época os grandes sacramentários caem em desuso e desmembram-se em missais, rituais, pontificais, antifonários e graduais; os lecionários e evangeliários se fundem com os missais<sup>251</sup> e, pelo fato de o povo não ter mais acesso à liturgia celebrada numa língua a eles estranha, o ambão começa a desaparecer da liturgia romana. Com o românico, portanto, somente o altar atrairá toda a atenção dentro da igreja, pois o mistério eucarístico ali se desenrola e, agora, o que mais importa é a presença real do Cristo na hóstia consagrada que todos querem ver.

<sup>251</sup> PALAZZO, Eric. *Histoire des Livres Liturgiques. Le Moyen Age. Dès Origines au XIII Siècle*. Paris: Beauchesne, 1993. p. 125.

### 3.2. O gótico

O gótico surge na França no séc. XII. No século seguinte, a Alemanha perde seu primado político com uma terrível onda de guerras entre príncipes, o que provocaria o deslocamento das populações rurais para os centros urbanos. Neste período de instabilidade política, a França surge como grande potência política e cultural, o que levará o estilo gótico a se expandir por toda a Europa central. Nessa instabilidade política, a Igreja mantém a sua autoridade e respeito, e outro estilo de Vida Consagrada surge em seu seio, a saber, as Ordens Mendicantes: os Franciscanos e os Dominicanos. Essas ordens criaram, por assim dizer, um gótico simplificado, usando apenas alguns de seus elementos mais como decoração do que estrutura. A preocupação que essas ordens têm com a ignorância religiosa do povo fará construir muitas novas igrejas para responder a seu impulso missionário e, assim sendo, esse “quase gótico” se difundirá pela Itália. Na Península Ibérica, cercada ao sul pela ocupação muçulmana e ao Nordeste pelos Pirineus, o gótico só chegará no séc. XIV.

Entre tantos horrores causados pelas guerras e mais as constantes pestes, a necessidade humana de pedir proteção a Deus e de lhe render louvores fará com que tudo aponte para as alturas, a morada celeste. O gótico foi a melhor expressão dessa mística medieval. De fato, o gótico é agudo, lança para o alto com a leveza das estruturas vazadas e bordadas da decoração escultural, consegue o triunfo da luz filtrada através dos grandes vitrais. Tudo isso se apoia numa estrutura criada pelos mestres de obra franceses ao fundir engenhosamente duas técnicas arquitetônicas já havia muito conhecidas, plasmindo assim o perfil desse novo estilo e dando solidez às suas realizações<sup>252</sup>. Daí surgem os dois traços principais do estilo gótico: o primeiro é o arco ogival que livra os arquitetos das dificuldades da abóbada de base quadrada; o segundo é o fato de não serem mais as paredes que recebem o peso do teto e das abóbadass; o delgado esqueleto dos contrafortes que se prolongam nas nervuras das meias-colunas e dos arcobotantes, transfere a carga para os contrafortes externos, de modo que as muralhas se tornam supérfluas e, no lugar delas, enormes janelas estendem seus vitrais coloridos de um pilar a outro, elevando-se até as abóbadass<sup>253</sup>.

Muitas das características do românico desaparecerão e serão substituídas pelas do gótico. O fato de o peso do teto não ser mais descarregado no pé direito permitirá paredes mais finas e vazadas por grandes janelas, diminuindo assim as áreas que, no românico, comportavam grandes afrescos e mosaicos que, por sua vez, serão substituídos pelos imponentes vitrais, mantendo, por assim dizer, a Bíblia dos iletrados (fig. 17).

---

<sup>252</sup> KOCH, Wilfried. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 32.

<sup>253</sup> *Ibid.*

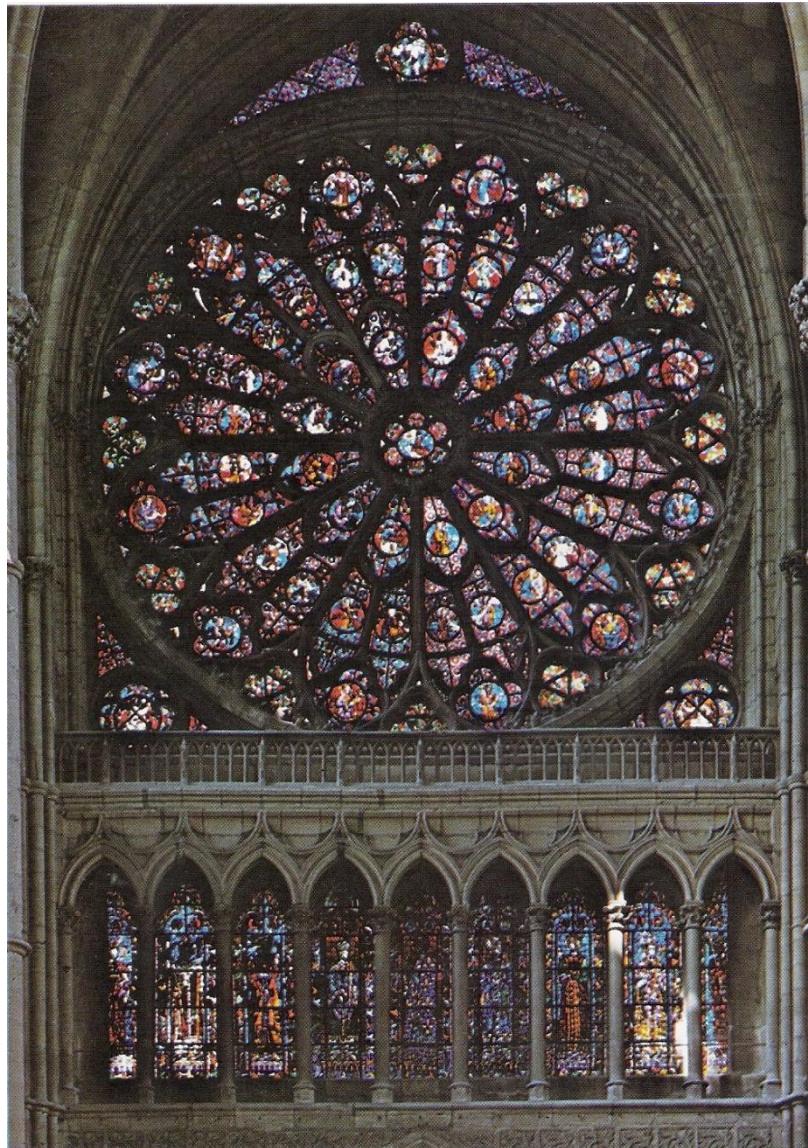


Fig. 17. A grande rosácea (Séc. XIII) da fachada ocidental da Catedral de Reims; na parte inferior podem-se ver os vitrais atrás das colunas que sustentam um conjunto de arcos ogivais formando um trifólio. Foto de Mary, L.. *Il duomo di Reims*. Reims: S.A.E.P., 1985. p. 24.

Também todos os outros elementos que cortam horizontalmente a igreja desaparecem; a iconóstase e pranchas são substituídas por um presbitério mais realçado, a fim de tornar o mistério eucarístico mais visível para a contemplação dos fiéis<sup>254</sup>. O presbitério das igrejas góticas recebeu também várias capelas em seu perímetro e, mais tarde, elas se multiplicariam também ao longo das naves. As colunas e as meias-colunas que do românico passam para gótico receberam capitéis ricamente decorados, de modo que, além de compor os contrafortes interiores, trarão beleza e delicadeza ao interior das igrejas.

Entretanto, os três elementos que identificam o espaço litúrgico, o altar, o ambão e a fonte batismal ganham nova dimensão tanto arquitetônica quanto teológica. O altar ganhará

<sup>254</sup> CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p.98.

toda a atenção no interior da igreja devido, sobretudo, à crescente devoção eucarística e em reação às controvérsias eucarísticas desencadeadas por Berengário de Tours. O altar será não somente o foco da atenção dos fiéis, mas também o ponto de convergência da luz que agora entra em abundância pela gótica estrutura vazada. O ambão que no pré-românico e no românico já começara a desaparecer, agora encontra um “quase substituto” nos púlpitos das igrejas por influência das Ordens Mendicantes. Dos púlpitos, os frades instruíam o povo, enquanto um sacerdote celebrava a eucaristia. A migração da fonte batismal para o interior das igrejas que já começara no românico, com o gótico, será um fato consumado. Esses são os traços mais comuns para se reconhecer uma igreja gótica. Contudo não se pode dizer que o gótico seja um estilo uniforme, mas sim que assumiu nas diversas regiões europeias uma marca própria<sup>255</sup>.

Na Itália, entretanto, o único exemplar de catedral verdadeiramente gótica é o Domo de Milão. Mesmo assim, pelo fato de ter levado mais de dois séculos para ficar pronto, recebeu influxos renascentistas e barrocos. As igrejas italianas dos franciscanos e as dos dominicanos terão estrutura românica com alguns elementos góticos e mesmo assim com fins mais decorativos como é o caso dos arcobotantes e, por terem ainda paredes amplas, elas serão interiormente decoradas com grandes frescos, mosaicos e rica marmoraria.

#### **4. Arquitetura e teologia**

As três categorias eclesiológicas, Povo de Deus, Templo do Espírito Santo e Corpo de Cristo, estavam bem vivas na teologia antiga, mas na medieval apenas o Corpo de Cristo aparecia, e mesmo assim foi aos poucos perdendo força, chegando a ser substituído pela categoria Corpo Místico, o que fazia muito mais alusão a uma sociedade do que à forma da figura humana<sup>256</sup>. Esta última, por sua vez, expressava bem mais a união de cada fiel com o Cristo cabeça do que a união dos fiéis entre si. Hoje retomamos as três categorias e, quando falamos de Corpo de Cristo, não estamos apenas pensando na união do fiel individual com o Cristo, mas também na união dos fiéis entre si. Aliás, na mesma linha de São Paulo e Santo Agostinho, não vemos diferença entre uma coisa e outra. Contudo na Idade Média era outra a situação. As grandes instituições políticas nasciam e morriam, mas a Igreja mantinha-se inabalável. As catedrais e os mosteiros tornavam-se cada vez mais importantes e imponentes. Eram não somente lugar de culto, mas também de grande produção intelectual e não só de teologia e filosofia, mas também de artes, arquitetura, agricultura etc.

---

<sup>255</sup> KOCH. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*, p. 32.

<sup>256</sup> DE LUBAC. *Corpus Mysticum*, p. 129.

Tanto no românico quanto no gótico as igrejas já não eram mais o lugar onde o Povo de Deus se reunia em torno da Palavra, como era nas antigas basílicas, quando se entendia que se cumpria em realidade o que o antigo Israel prefigurava; em consequência, o ambão começa a entrar em decadência com o românico e desaparece com o gótico. De fato, o ambão catalisa a dimensão batismal profética<sup>257</sup>, ele é o lugar do anúncio da Palavra<sup>258</sup>, o lugar onde Deus fala a seu Povo e este responde com salmos, hinos e orações de louvor e súplica. Santo Agostinho já dizia que os apóstolos pregaram a Palavra da verdade e geraram Igrejas<sup>259</sup>. Na realidade fazia eco a São Lucas que escrevera “a palavra de Deus crescia e o número dos discípulos aumentava consideravelmente em Jerusalém” (At 6,7), e a São Pedro que também escreve “vós que fostes novamente gerados de uma semente não corruptível pela palavra de Deus viva e permanente” (1Pd 1,23). Não compreendendo mais a importância da Palavra de Deus na vida da Igreja, o românico e o gótico esqueceram o ambão que a expressa de modo monumental. Com isso, esses dois estilos arquitetônicos já não se preocupavam em primeiro lugar com a assembleia, mas sim com os monges e os clérigos. As igrejas eram lugares onde essas duas categorias religiosas se reuniam para cantar o louvor de Deus. Por isso o *matroneo* românico e o coro gótico se desenvolveram muito, quase que como sendo um *fanum* e o lugar da assembleia o *profanum*, isto é, o lugar onde se realizavam as ações sagradas, a que o povo assistia passivamente.

A liturgia deixou, pois, aos poucos de ser patrimônio de todo o Povo de Deus para ser negócio de pessoal especializado: os monges e os clérigos. Além disso, ela seguia sendo celebrada em latim, embora a grande maioria não a entendesse, uma vez que já falavam outras línguas tanto as derivadas do latim quanto as germânicas. O ambão despareceu enquanto outros elementos litúrgicos permaneceram. Uma explicação para tal fenômeno seria a descentralização do Mistério Pascal na vida litúrgica da Igreja. A este respeito escreve Crispino Valenziano:

Contrariamente aos lugares comuns repetidos por alguns, a crise do ambão é pré-tridentina. O último ambão construído na Itália é o monumento de arquitetura escultural de Giovanni Pisano na catedral de Pisa, inaugurado no Natal de 1311. A crise está na fase “gótica” da *devotio*, de incompreensão generalizada da língua em que são proclamadas as Escrituras durante a celebração ritual, de substituição da homilética mistagógica pela pregação parenética. Eis as motivações de fundo envolvidas entre elas em círculo vicioso: o eclipse do horizonte fundante do culto e da piedade cristã; a não ressonância linguística da proclamação bíblica em latim; o aumento do púlpito da pregação que (justamente) não se identifica com o ambão nem pela sua estrutura simbólica cada vez mais declinante diante das

<sup>257</sup> MORAES, Francisco Figueiredo de. *O espaço do culto à imagem da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 129-147.

<sup>258</sup> VALENZIANO, Crispino. *Architetti di chiese*. Palermo: Epos, 1995. p. 207

<sup>259</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *In Psalmo XLIV,23*, PL 36, p. 508.

considerações cultuais nem pela sua função cultural sempre menos utilizável nas supervenientes disposições da nave e que, arquitetonicamente, resultaria numa espécie de duplicitate fastidiosa<sup>260</sup>.

Já vimos que na Itália o gótico não teve tanto sucesso quanto na Europa Central e nas Ilhas Britânicas, isso devido ao fato de na península Itálica haver uma tendência mais conservadora. Ao norte da Itália, porém, e, sobretudo na Europa Central, o movimento de povos forçado pelas invasões bárbaras deu mais abertura a todos os campos da cultura. Isso explica porque na Itália em pleno século XIV ainda se construíam ambões, mesmo que os fiéis leigos já não entendessem mais a língua litúrgica de então. O gótico centro-europeu, porém, não teve problemas em eliminar o ambão.

Entretanto, na era românica e gótica, não somente a liturgia da Palavra já era um rito ao qual o povo não tinha acesso, mas toda a missa e a Liturgia das Horas. Tudo isso se deve ao fato de uma mudança radical na concepção teológica sobre a Igreja:

Outro aspecto dessa evolução é a distância crescente entre o clero e o laicato, cujos prelúdios apontamos no período precedente. Já então os monges eram considerados os “espirituais”, em oposição à massa do povo cristão considerada “carne”. Na Idade Média, sob Gregório VII, o título “espiritual” era atribuído e como que reservado ao clero e aos religiosos. O que era uma distinção da antropologia cristã se via transposta para o plano jurídico para definir categorias sociais. A qualidade cristã aparece ligada sobretudo ao desprendimento em relação ao corpo, ao matrimônio e às posses materiais. Na Igreja da Idade Média, “a síntese espiritual se formou num mundo de idéias de inspiração platônica, no qual a oposição entre os dois mundos é menos histórica (este mundo e o outro, escatológico) que moral (mundo de baixo, da carne, do corpo, e mundo do alto, do espírito)”. É verdade que subsiste o sentimento da unidade do corpo, mas essa unidade é feita de partes hierarquizadas. Uns vivem a referência a Cristo e ao céu de maneira imediata, total, literal: são os monges e os clérigos. Os outros podem usar as coisas terrestres, mas com a condição de usá-las como se não as usassem<sup>261</sup>.

Para ilustrar essa sua visão, Bernard Sesboüé cita um decreto de Graciano escrito entre os anos 1140 e 1150, no qual se distinguem duas espécies de cristãos, a primeira é aquela que, voltada ao ofício divino e aplicada à contemplação e à oração, decidiu retirar-se do tumulto das coisas temporais: são os clérigos e os que se consagram a Deus (isto é, os monges)<sup>262</sup>. Com isso, Graciano entende que a oração individual e a liturgia são coisas do clero e dos monges. Daí se entende o aparecimento do *matroneo* e o deslocamento do coro para o presbitério, lugar onde essa primeira espécie de cristãos se situava para os ofícios sagrados. A segunda espécie de cristãos, continua Graciano, são os leigos, pois *laos* significa povo e, a esses, é permitido possuir bens temporais, mas só para as necessidades de uso... Essa segunda espécie de cristãos é autorizada a se casar, cultivar a terra, a dirimir disputas em

<sup>260</sup> VALENZIANO. *Architetti di chiese*, p. 209.

<sup>261</sup> SESBOÜÉ, Bernard. (Dir.). *História dos dogmas III: Os sinais da salvação (séculos XII-XX)*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 342.

<sup>262</sup> *Ibid.*

juízo, a pleitear, a depositar as oferendas no altar, a pagar os dízimos; desse modo podem eles se salvar, desde que evitem os vícios e façam o bem<sup>263</sup>. A salvação dos leigos, portanto, está mais ligada à condição moral do que espiritual e, mesmo que possam depositar a oferenda no altar, não são eles que oferecem o sacrifício, mas sim o sacerdote. Sesboüé lembra ainda que, desde os fins do séc. VIII, o sacerdote já celebrava a missa com as costas voltadas para o povo e a baixa voz, as missas solitárias nos mosteiros se multiplicam e, a partir do séc. IX, o “nós” em determinadas partes do Cânon Romano já não indicava mais a totalidade da assembleia, mas apenas os sacerdotes e, conclui ele, a partir dessa época, encontram-se textos em que a palavra *ecclesia* passa a designar principalmente o clero<sup>264</sup>. Diante de tal clericalismo, onde se aprofunda o fosso entre laicato de um lado e do outro o clero e os monges, a liturgia se confinaria nas partes orientais das igrejas (coro e presbitério) e a nave, lugar da assembleia, se reduziria a lugar de meros espectadores. Portanto, não há mais necessidade dos monumentais ambões para se proclamar a Palavra ao Povo de Deus.

Por aquela época os Ritos de Iniciação Cristã de Adultos já haviam caído em desuso havia séculos. Embora a Igreja sempre tenha admitido crianças ao batismo, na antiguidade cristã predominava o batismo de adultos, mas na Idade Média as coisas se inverteram e o batismo de crianças é a regra. Daí não haver mais necessidade de construções monumentais com uma fonte profunda para ministrar o batismo, mas apenas uma pequena pia para o banho sacramental de crianças. Esse minimalismo prático resultará num minimalismo iconográfico e a iconografia no caso do edifício eclesial não é apenas de ordem pictórica, mas também arquitetônica. O batistério passa, então, para o interior da igreja românica<sup>265</sup> e da gótica, numa capela localizada logo depois da porta principal. Esta capela não será mais projetada sob o critério da luz, i. é., não será mais um *photisterion*, lugar de iluminação – doravante a luz será projetada sobre o altar, função, aliás, da rosácea e das janelas abertas nas cúpulas ou na abside –. Tampouco permanece o critério da “fonte de água viva”. Dois critérios caros à teologia batismal da era apostólica e patrística. Ainda é de se mencionar o fato de o Mistério Pascal como centro teológico e litúrgico ceder lugar ao jurisdic平imo na parte latina da Igreja e, teológica e pastoralmente, o batismo se apresentar mais na perspectiva escatológica, uma vez que o medo do inferno era um elemento muito presente na espiritualidade medieval.

---

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> Somente na Itália, o batistério passaria para o interior das igrejas no período gótico que, naquela região, foi bem tardio.

De fato, com Isidoro de Sevilha, o batismo ainda é visto como uma celebração litúrgica<sup>266</sup>, porém já começa uma preocupação em dar uma definição para o sacramento e, assim fazendo, chegar-se-ia à questão do pecado original. Na era patrística, o batismo era visto, antes de tudo, como um sacramento pascal, na Idade Média, porém, pelo fato de se batizar quase que exclusivamente crianças, o batismo será visto como a purificação do pecado original, porta de entrada para todos os atos pecaminosos da humanidade. Como naquela época a mortalidade infantil era muito alta, os pais se apressavam em batizar os recém-nascidos, sobrando cada vez menos adultos para o batismo.

Uma referência bíblica que, na antiguidade, era muito cara aos arquitetos de igrejas, isto é, a forma oitavada que remete às oito pessoas que se salvaram no dilúvio (1Pd 3,19-22; 2Pd 2,5) e ao oitavo dia da ressurreição de Jesus, já não era de fácil execução nas capelas interiores às igrejas que abrigavam a pia batismal. Contudo, advirta-se que todo o programa iconográfico permanecia nos afrescos românicos e nos vitrais góticos das capelas batismais; tudo o que dissemos até aqui vale mais para as formas arquitetônicas e não tanto para as representações pictóricas.

Entretanto, a teologia e a espiritualidade medieval se refletirão de modo mais contundente no altar, uma vez que à grande massa de batizados não restou mais que “assistir” ao milagre eucarístico e, por causa do crescente devocionismo, venerar as relíquias dos santos depositadas no altar. A evolução da teologia sacramentária que vimos nas primeiras páginas deste capítulo, especificamente da teologia eucarística, mostra claramente o crescimento da preocupação com o modo de presença de Cristo na eucaristia. A violenta reação ao realismo simbólico de Berengário de Tours levou a um realismo do tipo fisicista que, embora tenha sido superado por Tomás de Aquino, deixou marcas indeléveis na prática litúrgica. Esta, por sua vez, centrou-se mais na presença do Cristo na hóstia consagrada do que no memorial da Páscoa do Senhor; as pessoas já não vão mais à Igreja para celebrar a Eucaristia em obediência ao mandato do Senhor “fazei isto em memória de mim”, mas vão para assistir ao grande milagre eucarístico, isto é, ver a transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo. Tampouco se vai à igreja para se alimentar do corpo e do sangue de Cristo, alimento e bebida para a vida eterna; essa comunhão agora é puramente espiritual, ou seja, basta ver a hóstia para se alcançar as graças desejadas<sup>267</sup>.

O altar, nesse contexto, vai se deslocar cada vez mais para o fundo do presbitério, quase que encostado no arco da abside, permanecerá apenas um pequeno corredor, o

---

<sup>266</sup> Aqui, p. 84.

<sup>267</sup> CABIÉ, Robert. *Histoire de la messe des origines à nos jours*. Paris: Desclée, 1990. p. 69-77.

deambulatório, pelo qual transitam os fiéis desejosos de venerar as relíquias dos santos incrustadas no altar-mor e, nas igrejas onde não há abside, o altar será encostado na parede. Dessa forma, o altar torna-se o foco para o qual se volta a atenção de todos, pois era o lugar do milagre eucarístico. Era o lugar onde se dá a transformação substancial do pão e do vinho, o que ficou conhecido como transubstanciação. De fato, assim explicava a escolástica: o que os sentidos percebem continuam sendo os acidentes do pão e do vinho, mas sob (*sub*) essas espécies estão (*stantia*) o corpo e o sangue de Cristo. A noção de sacramento, portanto, já não é mais dinâmica, ou seja, já não é mais a presença dinâmica do Ressuscitado entre os seus, que se dá em comida e bebida para a vida do mundo, mas sim a presença estática do Cristo terrestre em carne, osso e sangue, que, por ser Deus, deve ser adorado. E é aqui uma presença “físico-química”, pois é o que mostra a confissão de Berengário de Tours sob a autoridade do papa Nicolau II no Sínodo de Roma em 1059:

Eu, Berengário, [...] conhecendo a verdadeira e apostólica fé, anatematizo toda heresia, particularmente aquela da qual até este momento tenho sido acusado. Esta ousa sustentar que o pão e o vinho que são postos sobre o altar são, depois da consagração, somente sacramento e não o verdadeiro corpo e sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, e que não podem de modo sensível, a não ser só no sacramento, ser tocados e partidos pelas mãos dos sacerdotes ou mastigados pelos dentes dos fiéis. Concordo, pois, com a santa Igreja de Roma e com a Sé Apostólica, e com o coração e com a boca confesso que, quanto ao sacramento da mesa do Senhor, eu observo aquela mesma fé que o senhor e venerável Papa Nicolau e este santo Sínodo, por autoridade evangélica e apostólica, entregou para ser observada e a mim confirmou: a saber, que o pão e o vinho que são postos sobre o altar são, depois da consagração, não somente o sacramento mas também o verdadeiro corpo e sangue do Senhor nosso Jesus Cristo, que, de modo sensível, não só em sacramento, mas em verdade, é tocado e partido pelas mãos dos sacerdotes e mastigado pelos dentes dos fiéis; juro-o pela santa e consubstancial Trindade e por estes sacrossantos evangelhos de Cristo. Aqueles, porém, que se opuserem a esta fé, eu os declaro dignos de eterno anátema, juntamente com suas doutrinas e seus seguidores<sup>268</sup>.

Nesta confissão de Berengário de Tours, podemos observar que sacramento já não é mais a forma litúrgica pela qual o Mistério se revela e se faz presente e, no caso da eucaristia, trata-se do Mistério Pascal. O sacramento já não é mais, portanto, a realidade semiótica da presença do Ressuscitado entre os seus que, em obediência a seu mandato, se reúnem para dele fazer memória. Sacramento, nessa confissão de fé, é quase que o oposto de realidade, digo “quase” porque antes do substantivo sacramento vem o advérbio somente (*solummodo, solum*); assim sendo, o termo sacramento já não é mais suficiente para designar a presença de Cristo e remeter ao Mistério Pascal, pois, à expressão *non solum sacramento*, é necessário acrescentar *sed etiam verum corpus et sanguinem*.

---

<sup>268</sup> DH 690. O grifo é nosso.

A partir de tal redução semiótica, o altar perdeu todo o seu simbolismo. Já não é mais símbolo do Cristo Pedra angular; já não é mais o Calvário, tampouco a cruz. O altar românico e o gótico são apenas o lugar onde o corpo e sangue de Cristo estão presentes. A santidade do altar se reduz à sua função, isto é, a de ser suporte para o corpo e sangue de Cristo; sua iconografia e iconologia já não dizem mais nada. Além disso, o altar já está distanciado do povo e separado pelo *jubé* – uma espécie de parede que separa o presbitério da nave e leva este nome em francês, porque é aí que o leitor pede a bênção ao presidente da celebração: *iube domine benedicere...* –, portanto já não é mais a *mensa fidelium*, mas somente a *mensa Domini*. As igrejas paroquiais não tinham o *jubé*, mas mesmo aí os ritos sagrados aconteciam todos no presbitério, ao qual somente o sacerdote e os ministros menores e os cantores tinham acesso. Esses ficavam bem próximos do sacerdote, posicionado diante do altar e com as costas voltadas para a assembleia, e respondiam as orações diante dos fiéis reduzidos ao estado de espectadores<sup>269</sup>.

Entretanto, forças centrípetas que agiam na liturgia desde o séc. IX, no século XIII já tinham concentrado toda a missa na pessoa do sacerdote, tornando todos os outros ministros menores supérfluos – a criação e difusão do missal completo disso é o melhor testemunho<sup>270</sup> – assim o altar é exclusivamente o lugar do sacerdote. O fato de o altar estar nos fundos do presbitério e somente o sacerdote ter acesso a ele está mais ligado à espiritualidade medieval, cuja expressão arquitetônica ressalta sempre mais o aspecto sagrado e inacessível do mistério e restringe o acesso imediato a ele ao clero<sup>271</sup>.

Esse distanciamento entre altar/clero e povo chegou ao ponto de, em algumas igrejas na Alemanha, erguer-se uma verdadeira parede – o *Lettner* – separando o presbitério-coro da nave; a esse propósito informa Jungmann:

No Ocidente, ele [o altar] se aproxima sempre mais da parede do fundo do coro. Ao mesmo tempo, na arquitetura românica, o coro recebe uma dimensão imensa – em conventos e Igrejas colegiadas, ele se torna formalmente uma Igreja do clero, embora essa fosse necessária por causa da liturgia do clero que agora se desdobrava com uma riqueza sempre maior. Também aqui, as cancelas que tinham separado o espaço do coro, tornam-se frequentemente, por meio de uma parede divisória, um *Lettner*. No entanto, esta separa, antes, o clero do que o altar do povo. Por isso ergue-se também, na frente do *Lettner*, na Igreja do povo que sobra, um segundo altar-mor, o altar da cruz, como ‘altar dos leigos’, dedicado ao culto com o povo. Com a diminuição das Igrejas colegiadas, este *Lettner* desaparece novamente, em todas as partes, até nas igrejas principais. A arquitetura eclesiástica barroca restabelece a unidade do espaço, porém ela não muda nada acerca da posição do altar<sup>272</sup>.

<sup>269</sup> CABIÉ. *Histoire de la messe des origines à nos jours*, p. 69-70.

<sup>270</sup> JUNGMANN. *Missarum sollemnia*, p. 119-123.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 262-263.

Algo que ainda caracteriza o altar a partir do séc. XI é o retábulo. De fato, com deslocamento do altar para os fundos do presbitério, tornou-se costume construir, na própria mesa do altar ou em conexão imediata com ela, uma sobre-estrutura com uma imagem, é a isso que se chama retábulo<sup>273</sup>. Jungmann chama a atenção para o fato de muito raramente vir representado o mistério da salvação nos retábulos<sup>274</sup>, mas isso se explica pela descentralização do Mistério Pascal na liturgia e na espiritualidade medievais. A representação mais comum era a imagem do Santo padroeiro da igreja e / ou uma relíquia sua, o que se explica pela crescente devoção aos santos na Idade Média.

Contudo se o altar gótico ficava longe do povo, uma edícula foi introduzida para a conservação da Eucaristia, à qual os fiéis podiam se aproximar. Trata-se de uma construção em forma de templo, mas em proporções muito menores, porque eram edificadas dentro das igrejas (fig. 18). Essa edícula eucarística era normalmente colocada fora do presbitério para a adoração dos fiéis, que não tinham acesso ao presbitério separado do povo pelo prolongado coro e escondido pelo *jubé* (*Lettner*).

Entretanto, a planta baixa do edifício eclesial românico e gótico continua sendo na maioria aquela da basílica romana, ou seja, a de uma, três ou cinco naves, porém, naquela época com um transepto que lhe confere uma forma de cruz, seja a latina (*crux immissa*) – tipo predominante –, seja a cruz em T ou de Santo Antônio (*crux commissa*). A cruz é um desenho que lembra um homem de braços abertos e, sobretudo, a abside com sua forma arredondada conferia ainda mais à planta baixa do edifício eclesial uma forma ainda mais humana. Isso poderia sugerir que o arquiteto de igrejas tivesse em mente o Crucificado e, uma vez que a igreja-edifício é imagem da Igreja-povo, poder-se-ia imaginar que tal forma fosse uma representação da categoria eclesiológica Corpo de Cristo. Contudo, essa interpretação nos parece forçada e totalmente anacrônica, pois a eclesiologia do segundo milênio não a confirma.

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>274</sup> *Ibid.*

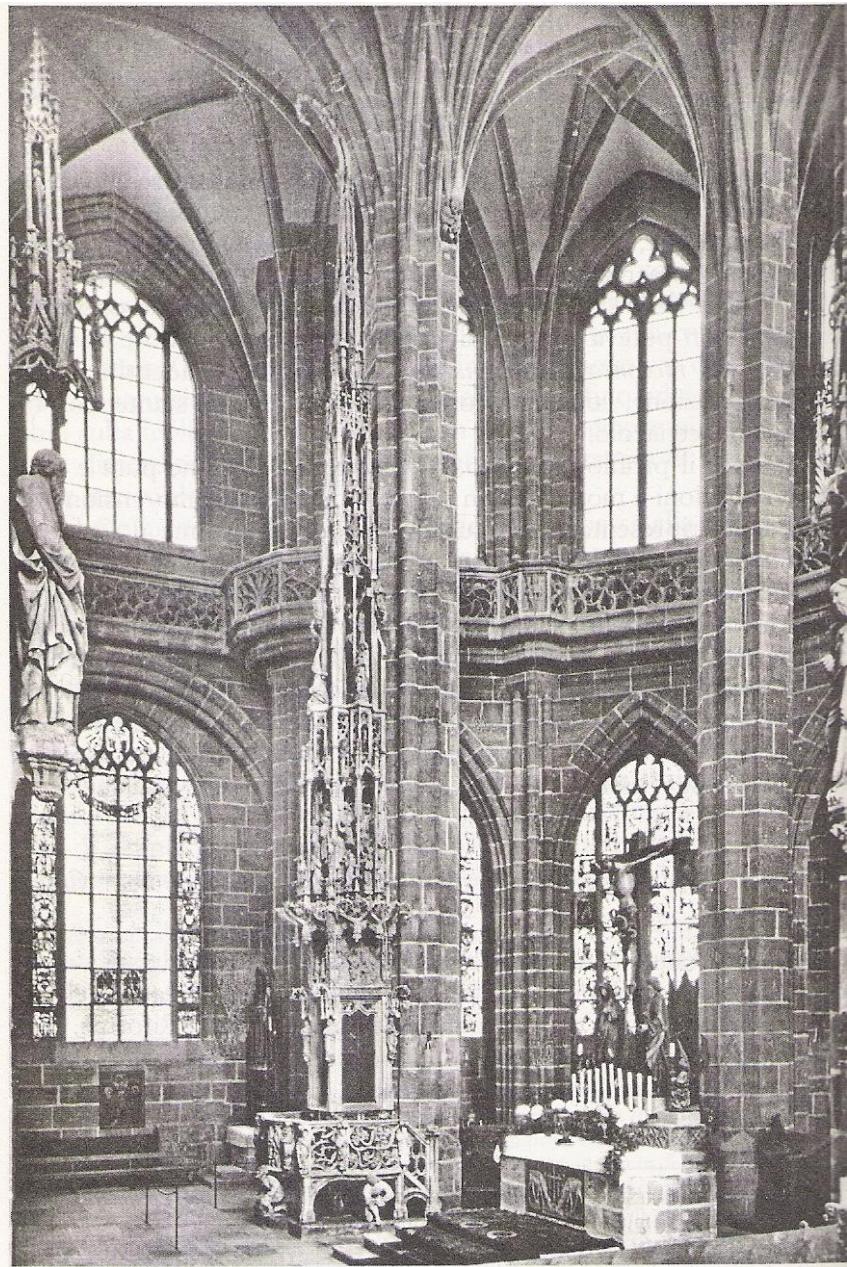


Fig. 18. A monumental edícula eucarística, hoje vazia, da igreja de São Lourenço em Nuremberg.  
Fotografia de GIRAUDO, *Num só corpo*, p. 456.

De fato, a expressão “Corpo de Cristo” passou quase que exclusivamente a designar a Eucaristia, portanto se referia mais ao pão colocado sobre o altar depois da consagração. A Igreja era, cada vez mais, vista como uma sociedade do que um corpo, sobretudo com a reforma gregoriana no séc. XI, e era uma sociedade fortemente hierarquizada. O corpo de Cristo era projetado no altar e não no formato do edifício eclesial e, mesmo assim, era uma projeção apenas funcional, isto é, o altar era apenas o elemento litúrgico sobre o qual o corpo de Cristo se fazia presente, mas sem dizer nada para a arquitetura de seu suporte.

Inútil é tentar buscar na arquitetura eclesiástica medieval qualquer referência à categoria Povo de Deus, pois esta já havia caído em desuso desde o fim da antiguidade; tampouco vemos qualquer motivo para relacioná-la com a categoria Templo do Espírito Santo, ainda que haja quem veja no gótico *flamboyant* (flamejante) uma alusão ao Espírito Santo<sup>275</sup>. De fato, o *flamboyant* é a última fase do gótico francês que se deu entre o séc. XV e o XVI e leva esse nome “flamejante” por causa das linhas curvas das decorações, o que reflete em tais linhas, que, semelhantes a chamas que se lançam para o alto, refletiriam a simbologia do Espírito Santo e da Caridade, a mística chama do Amor divino que consome o humano e o ergue para o céu<sup>276</sup>. Contudo estamos em uma época de uma espiritualidade muito mais de cunho afetivo e pessoal – a *devotio moderna* – do que litúrgico-comunitário<sup>277</sup> e, além disso, enquanto no Oriente a epiclese litúrgica explicitamente pneumatológica continua sendo um elemento vivo, no Ocidente é um mero resquício esquecido. Ademais já triunfara a missão e a espiritualidade mendicante, – prenúncio das ordens apostólicas modernas –, o que visava muito mais a caridade dos fiéis sustentada pela devoção pessoal e pela edificação doutrinal extralitúrgica. Tudo isso leva a crer que o gótico *flamboyant* não seja uma expressão da Igreja como templo do Espírito Santo, mas antes da caridade que devia inflamar (*flamber*) os corações dos cristãos. Ademais devemos considerar que o gótico *flamboyant* é um estilo muito tardio e bem circunscrito territorialmente – além da França, só exerceu influência na decoração do gótico português e espanhol – para refletir a cultura da alta Idade Média que, aliás, é muito difícil de ser sintetizada.

O românico e, sobretudo, o gótico são dois estilos que, muito mais do que imagem da Igreja, surgem como um hino edificado em pedras ao Deus altíssimo numa época em que os cristãos, constantemente açoitados por guerras e pestes, vivendo na insegurança da instabilidade política, não tinham outra tábua de salvação que a sua fé. A esperança de alguma segurança do homem medieval estava em Deus e nos seus Santos, cujas relíquias e imagens se lhe ofereciam como promessa de proteção<sup>278</sup>. O reconhecimento dessa dependência se expressa então na arquitetura eclesial: a solidez e a beleza pictórica do românico e a grandeza, a luminosidade e arte religiosa dos vitrais do gótico. O mal está sempre rondando os filhos de Deus, mas ele é espantado pelas horrendas figuras esculpidas nos capitéis externos, nas

---

<sup>275</sup> CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 104.

<sup>276</sup> *Ibid.*

<sup>277</sup> CATTANEO, Enrico. *Il culto cristiano in occidente*. Note storiche. Roma: Liturgiche, 1992. p. 272-275.

<sup>278</sup> SNOEK, Godefridus J. C. *Medieval piety from Relics to the Eucharist. A process of mutual interaction*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. Especialmente p. 227-308.

gárgulas ou nas mísulas que contrastam com a beleza dos motivos naturalistas dos capitéis internos ou da força dos motivos religiosos das arquivoltas das portas principais.

Na antiguidade cristã, o edifício eclesial era a *Domus Ecclesiae*, por isso Deus aí estava; na Idade Média, porém, ele é antes de tudo a *Domus Dei*, por isso os cristãos para lá acorrem. O movimento da piedade medieval é ascendente, eis por que em cada cidade da Europa Ocidental o edifício mais alto será sempre a Igreja<sup>279</sup>, nenhuma outra edificação pode ser mais alta do que a casa de Deus, ou o louvor que o homem medieval eleva a Deus deveria superar qualquer outra obra humana. A luz projetada sobre o altar pelas rosáceas românicas e góticas parece mais luzes da ribalta que foca um espetáculo religioso do que símbolo do Espírito de Deus que vem sobre os fiéis reunidos e garante a autenticidade da celebração litúrgica.

Algo da arquitetura paleocristã, porém, os estilos medievais conservam: o desejo de dizer alguma coisa e não somente a arte pela arte. Contudo, se na antiguidade o edifício eclesial buscava a expressão mistagógica dos conteúdos da fé cristã, na Idade Média buscava mais a expressão doutrinal desses mesmos conteúdos pela força comprobatória própria da cultura escolástica. Muito esclarecedoras são as palavras de Erwin Panofsky a respeito da arquitetura gótica e da escolástica:

Trata-se de uma coisa que poderíamos chamar de “lógica visual”, explicada por Tomás de Aquino como *nam et sensus ratio quaedam est*. Quem quer que estivesse impregnado do espírito escolástico encarava a configuração arquitetônica, assim como a literatura, do ponto de vista da *manifestatio*. Considerava perfeitamente natural que o objetivo principal dos muitos componentes de uma catedral fosse a garantia da estabilidade, assim como considerava dado que os muitos componentes de uma *Summa* visassem sobretudo garantir sua força probatória<sup>280</sup>.

O arquiteto gótico não era um mero técnico da construção civil a quem se encomendava um edifício para fins religiosos, ele era também um teólogo. Por isso imprimia a mesma lógica interna da *Summa* escolástica. Entretanto, Erwin Panofsky procura mais em sua obra traçar um paralelo entre a estrutura do pensamento escolástico com a estrutura da arquitetura gótica. Segundo ele, os diversos elementos do gótico (a ornamentação faustosa de colunas adossadas, nervuras e arcobotantes, rendilhados, pináculos e florões) eram a autoanálise e a autorepresentação da arquitetura, assim como o notório sistema de *partes*, *distinctiones*, *quaestiones* e *articuli* significavam a autoanálise e a autorepresentação da razão<sup>281</sup>. O arquiteto gótico, porém, através desse sistema arquitetônico cuja lógica interna se

<sup>279</sup> NORMAN, Edward. *Les Maison de Dieu. Art et histoire des églises de la Chrétienté des origines à nos jours*. Paris: Arthaud, 1990. p. 147.

<sup>280</sup> PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura gótica e escolástica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 42.

<sup>281</sup> *Ibid.*

equiparava à do pensamento escolástico, expressava os conteúdos da fé cristã conforme eram vividos pela cristandade medieval.

De fato, a teologia escolástica não teve a pretensão de criar um novo dogma, mas sim de ser uma nova explicação para os conteúdos da fé cristã, mas, como já dissemos repetidas vezes neste trabalho, a teologia do segundo milênio não tinha como centro o Mistério Pascal. Do mesmo modo os estilos arquitetônicos não o terão como centro dos critérios mistagógicos na edificação de igrejas. O batismo que, na antiguidade, era antes de tudo um sacramento pascal, na Idade Média passa a ser um sacramento necessário para a salvação tendo em vista o pecado original e a inserção na Igreja, fora da qual *nulla salus*. De igual modo, a eucaristia sacramento memorial da Páscoa do Cristo se torna o ato pelo qual o Cristo se faz presente pela transformação do pão em seu corpo e do vinho em seu sangue por força das palavras do Cristo: “Isto é meu corpo...” e “Este é o cálice do meu sangue...”.

## 5. O fim da Idade Média

O fim da Idade Média é marcado pelo desenvolvimento econômico das cidades portuárias europeias que se expandiu para o interior, dando origem a um sistema capitalista que duraria até hoje. De fato, as viagens dos impetuoso navegantes mediterrâneos desenvolveram um mercantilismo que serviu de base para a economia capitalista. Surge então uma classe burguesa distinta da nobreza, que também passa a financiar as grandes edificações europeias. A partir de então a construção de grandes igrejas não se dará mais somente nos ricos mosteiros e nas poderosas sedes episcopais, mas brotará por todas as partes. No campo cultural se observa um crescente humanismo que decretaria o fim da época gótica, dando lugar ao Renascimento.

Essa riqueza do fim da Idade Média financiará o nascimento do gótico flamejante, uma super decoração do gótico tradicional. Levaria também o gótico para além Pireneus. Aqui, na Península Ibérica, o gótico encontraria uma base sobre a qual se edificaria, a saber, as inúmeras mesquitas deixadas pelos muçulmanos expulsos pela reconquista territorial pelos espanhóis. O mercantilismo proporcionou não somente a proliferação das riquezas materiais sustentadas pelas descobertas em terras orientais, mas também a difusão das riquezas culturais no Continente Europeu. Daí que o gótico ibérico é bem diverso do gótico primitivo e do alto gótico centro-europeu.

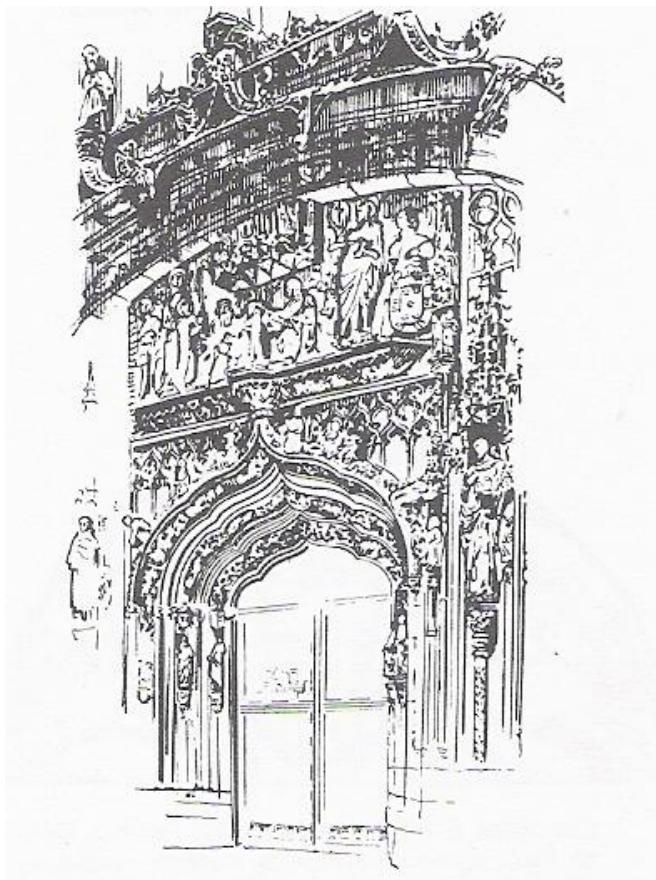


Fig. 19. Estilo plateresco, S. Paulo, Valladolid, após 1486. Portal da fachada de exuberante revestimento ornamental e figurativo. Desenho proposto por KOCH. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*, p. 147.

Na Espanha o gótico francês receberá influências mouriscas além da românica ali já existente. A vitória dos espanhóis sobre a ocupação islâmica levou-os a um triunfalismo que repercutiu enormemente nos mais diversos setores da vida inclusive na arquitetura eclesial anunciando a vitória da fé católica sobre os maometanos. Essa repercussão será visível, sobretudo, na exuberante decoração das igrejas, nascendo assim o que ficou conhecido como estilo “isabelino” em homenagem à rainha Isabel de Castela. O estilo isabelino era um verdadeiro ecletismo tipicamente espanhol<sup>282</sup>, e suas formas parecem derivar de rendas. O triunfalismo espanhol foi tal que chegou a construir em Sevilha a maior catedral gótica do mundo. O gótico espanhol, porém, terá sua última fase com o estilo plateresco (do espanhol *platero*, isto é, artífice que trabalha a prata), sobrecarregado de motivos decorativos de origem moura, gótica e renascentista (fig. 19).

A última versão do gótico europeu, entretanto, se dará em Portugal no séc. XV, ultrapassando todas as versões anteriores pelo uso de uma decoração imoderada, o que ficou conhecido como estilo “manuelino”, em homenagem ao rei Manuel<sup>283</sup>. A estrutura é do gótico francês, mas a impressionante decoração é toda original, financiada pela potência marítima

<sup>282</sup> NORMAN. *Les Maisons de Dieu*, p. 174.

<sup>283</sup> *Ibid.*

que se tornara aquele pequeno país que Luis de Camões descreve como “quase cume da cabeça de Europa toda, o Reino Lusitano”. O estilo manuelino se caracteriza pela abundante decoração nas paredes, pilares, rendilhados e portais, com objetos da navegação, frutos do mar, pilares torcidos que lembram cordas entrelaçadas, abóbadas de conformação elaboradas e incrustações. Os exemplos mais notáveis desse estilo português são o mosteiro dos Jerônimos e o dos Dominicanos, este último batizado por Santa Maria da Vitória em Batalha (fig. 20).

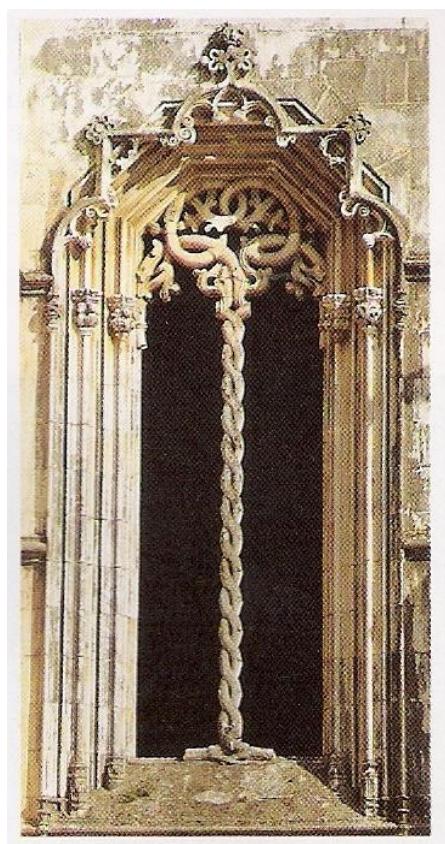


Fig. 20. Mosteiro da Batalha: janela manuelina, na ligação entre as Capelas Imperfeitas e a Igreja. Fotografia de TAVARES, Adérito; GRAÇA, Luís. *O Mosteiro da Batalha*. Lisboa: Arte Nova, s/data. p. 27.

Contudo, apesar de todas as novidades que o gótico recebeu, seja o flamboyant francês, seja o isabelino espanhol ou o manuelino português, a disposição interior das igrejas não experimentou nenhuma novidade no que concerne ao culto e tampouco à imagem da Igreja. A exuberância de sua ornamentação reflete muito mais a poderio das potências econômicas ibéricas e da cultura francesa do que os ornamentos da Esposa do Cordeiro ou a Jerusalém celeste (Ap 21,2.9-27). A igreja do Mosteiro da Batalha em Portugal construído em honra de Nossa Senhora da Vitória parece muito mais um mausoléu para narrativa póstuma dos monarcas portugueses. Inútil seria querer encontrar qualquer referência às categorias eclesiológicas Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo.

Concluindo: A Igreja na Idade Média conheceu um grande desenvolvimento artístico resultado de sua grande influência cultural, econômica, política e social. Contudo, devido a uma teologia sacramentária centrada na presença real de Cristo e uma eclesiologia demasiadamente centrada na hierarquia, obscureceu as três categorias eclesiológicas: Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. A arquitetura dos edifícios eclesiás, por isso, revelava muito mais uma Igreja poderosa e influente do que uma comunidade cristã que é imagem da Trindade. A categoria Corpo de Cristo permaneceu, mas muito mais para indicar a presença real do Cristo na hóstia consagrada do que a comunidade dos discípulos de Jesus. Salvo os magníficos vitrais que retratavam cenas bíblicas, a maioria dos elementos decorativos visava a embelezar as igrejas que, mais que lugar de culto do Povo de Deus, era uma edificação laudatória a Deus: o louvor a Deus não sai mais da boca de todos os *christifideles*, mas apenas da boca da “casta” monástica e clerical e das grandes edificações em honra de Deus e de seus Santos.

## CAPÍTULO IV

# O RENASCIMENTO, O CONCÍLIO DE TRENTO E O BARROCO

O renascimento é o grande estilo artístico que faz a transição da Idade Média para a Moderna. É o movimento artístico resultante do humanismo e que, tendo nascido na Itália no séc. XV, logo se difundiria por toda a Europa. Porém não terá longa vida como o gótico, sobretudo por causa da Contrarreforma, movimento católico em reação à Reforma Protestante desencadeada pelo frade agostiniano Martinho Lutero, que provocou o grande cisma na Igreja Latina dividindo-a em Igreja Católica Romana e Igrejas Protestantes. A Contrarreforma teve como fato mais importante o longuíssimo Concílio de Trento que, por sua vez, reformou a vida da Igreja Católica. Da reforma católica surgiu um purismo cristão que não tardou a rejeitar a arquitetura renascentista por considerá-la muito inspirada na cultura pagã. O renascimento cede, assim, seu espaço ao barroco, estilo que duraria aproximadamente dois séculos na Europa, nas colônias americanas e até mesmo na África e na Ásia.

Devido sobretudo ao financiamento da florescente economia mercantil, o estilo renascentista se difundiu rapidamente por toda a Europa. O mercantilismo, de fato, favoreceu a criação de uma nova classe social burguesa de artesãos organizados em corporações. Isso foi impulsionado pelas novas descobertas como a pólvora, a imprensa, o mapa-múndi e o relógio. Além de tudo isso, a descoberta das Américas contribuiu enormemente para o desenvolvimento do Continente Europeu. Nas ciências deu-se uma grande evolução no conhecimento das leis da natureza, o que ajudou aos cientistas a terem uma visão mais crítica do mundo. No campo da cultura surgiu uma nova geração de humanistas que, aos poucos, foi se distanciando do monopólio cultural da Igreja e teve na invenção da imprensa um veículo favorável para a divulgação de suas ideias. O burguês moderno quer ser um homem culto, lê o latim e aprecia as artes, que eles vão financiar, surgindo assim o sistema de mecenato.

Os artistas, por sua vez, fogem do anonimato medieval e assinam suas obras. Eis por que a partir de então conhecemos nomes como Leonardo da Vinci, Michelangelo, Bramante, Alberti... Eles rejeitam a cultura gótica e buscam na cultura clássica greco-romana a inspiração para suas obras arquitetônicas, pictóricas, escultóricas e literárias. Como observa Wilfried Koch, “a construção de ricas residências e prédios municipais atesta cada vez mais claramente a recém-adquirida consciência do burguês de formação humanista, que substitui os

eclesiásticos como fonte de cultura”<sup>284</sup>. “A imagem desse novo homem”, continua Wilfried, “se propaga em numerosos retratos, pela primeira vez na história do Ocidente, e a antiguidade romana é o modelo e o estímulo para a ‘idade de ouro’ com que os humanistas sonham e na qual o homem deve ser a medida de todas as coisas”<sup>285</sup>. Este humanismo ideológico se expressaria não só na literatura, mas também nas representações pictóricas que se tornarão verdadeiro retrato da natureza e nas rigorosas proporções da arquitetura. Para confirmá-lo basta citar um David de Michelangelo e os inúmeros edifícios eclesiás de planta centrada. Os critérios dos artistas renascentistas não serão mais aqueles da busca da glória de Deus, mas sim a busca do belo e a satisfação estética do mecenato, daí a proliferação de temas profanos ou pagãos na arte e a maior importância da arquitetura civil e celebrativa sobre a eclesiástica<sup>286</sup>.

O humanismo de então favorecerá o antropocentrismo filosófico teorizado mais tarde por René Descartes e o triunfo da razão na radicalização do subjetivismo moderno. A Igreja que, na Idade Média, enfrentava as heresias surgidas no seu interior, agora terá que confrontar-se com os questionamentos que vêm de fora dela. Mas não somente a hierarquia da Igreja enfrentaria tais questionamentos, como também os déspotas governantes das cidades-repúblicas italianas e os monarcas europeus absolutistas. Essas disputas não se reduziriam aos limites dos estados nacionais, mas os extrapolariam afundando a Europa em sucessivas guerras, agora não só por motivos políticos e disputas territoriais, mas também por interesses ocultos sob a capa dos motivos religiosos: cada estado terá a sua religião oficial.

## 1. O renascimento

O renascimento foi um tipo de arte que não visava em primeiro lugar o culto a Deus, mas sim o culto à personalidade. Teve a Igreja como seu principal mecenas, por isso se deu uma multiplicação de igrejas encomendadas por ricos cardeais ou mesmo leigos católicos como forma de ostentar seu poderio. Um caso típico foi a demolição da antiquíssima basílica de São Pedro no Vaticano para a construção da atual basílica que, aliás, terminou por ser um estilo híbrido de renascença e barroco devido a demora em construir (fig. 21). As igrejas construídas nesse período não eram pensadas para abrigar o povo cristão e realizar o seu culto, mas sim para satisfazer o gosto do mecenato. De fato, os edifícios eclesiás foram transformados em templos clássicos, em ocasiões para se buscar a beleza e a harmonia, em

---

<sup>284</sup> KOCH. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*, p. 42.

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 115.

meios para celebrar o comitente e perde quase sempre a referência teológica e litúrgica; suas formas são voltadas para outros fins que não a celebração eucarística<sup>287</sup>.

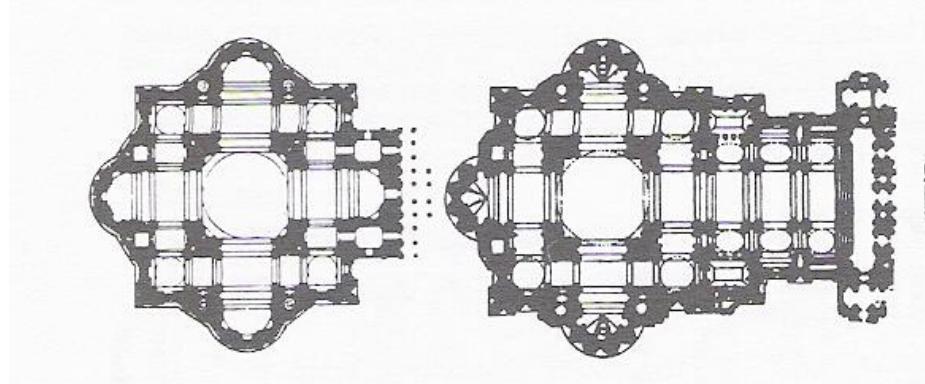


Fig. 21. À esquerda, planta centrada da basílica de São Pedro no Vaticano por Bramante. À direita, com o corpo longitudinal acrescentado na época barroca. Desenhos propostos por KOCH. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*, p. 45.

A arquitetura renascentista se caracteriza culturalmente pelo antropocentrismo, o classicismo e a ligação com o mecenato. O antropocentrismo leva as artes a buscarem as devidas proporções tanto das partes que compõem o edifício quanto das representações pictóricas e estatuárias. Isso levará o arquiteto renascentista a preferir os edifícios de planta centrada (fig. 21, à esquerda) à tradicional forma basilical. O templo pagão romano (fig. 22), rejeitado na antiguidade pelos cristãos, agora é a inspiração primeira dos arquitetos. Na arte renascentista se vê como o ideal de beleza do classicismo antigo voltará com toda força na essencialidade da arquitetura, no equilíbrio e no nu dos heróis idealizados. Vê-se também o retorno do classicismo romano na arquitetura de planta centrada com decorações pictóricas, escultóricas com relevos vegetais e candelabros, e o realismo, sobretudo, anatômico na exaltação do vigor muscular<sup>288</sup>: veja-se, por exemplo, a estátua de Davi, a de Moisés ou as principais figuras humanas na pintura do teto da capela Sistina, todas obras de Michelangelo. Na maioria das igrejas, a influência do mecenato ficará impressa nas capelas adjuntas à nave. Cada uma dessas capelas tinha um mecenas e, como cada um tinha seu artista preferido; elas se diferenciavam entre si pela decoração; a estrutura, porém, era sempre a mesma. Ainda é de observar que, nas igrejas que conservam a planta em cruz latina, o transepto se transformou em capelas pertencentes a algum mecenas.

Nas igrejas renascentistas, os vitrais, tão caros ao gótico que os considerava como “Bíblia dos iletrados”, desaparecem dando lugar às janelas transparentes para a abundante iluminação, cuja finalidade é evidenciar a arquitetura como obra de arte que, pouco ou nada,

<sup>287</sup> CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 117.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 116.

contribui para a instrução dos fiéis. De fato, a decoração tinha um fim apenas estético e não pedagógico. Verifica-se ainda uma tendência em eliminar o cibório e a cripta bem como em reduzir a sobreelevação do presbitério em nome da simplicidade harmônica e da unidade de composição, porque já não se considera como o mais importante a exaltação do altar eucarístico<sup>289</sup>. Tampouco a nave central se destacará das laterais pelas dimensões, mas as três serão do mesmo tamanho e projetadas de tal forma que a luz se espalhe igualmente, com o mesmo intuito de iluminar toda a decoração.



Fig. 22 : Templo romano pré-cristão.

Depois de se impor em solo italiano, o renascimento se difundiu por quase toda a Europa, mas não completamente. Na Alemanha que já tinha suficientes igrejas românicas e góticas, o renascimento acolhido somente nas novas cidades e, mesmo assim, a preferência dada aos abundantes ornamentos maneiristas contrasta com o límpido classicismo dos modelos italianos<sup>290</sup>. Na França, as igrejas renascentistas são muito raras, sendo mais comum encontrar igrejas góticas com acréscimos renascentistas em suas fachadas<sup>291</sup>. Na península Ibérica, a arquitetura chegou quando o mundo já se preparava para receber o barroco, mas se pode perceber influências no estilo plateresco e no ascético e desadornado estilo “desadornamento”, clássico-arcaizante, utilizado por Herrera durante o reino de Felipe II<sup>292</sup>. Em Portugal, a arte renascentista se mesclou com a manuelina e, em muitos casos, aparece como uma fase nas demoradas construções das igrejas, como é o caso da varanda da capela imperfeita do mosteiro da Batalha (fig. 24) e ainda o da catedral de Évora.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>290</sup> KOCH. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*, p. 47.

<sup>291</sup> *Ibid.*

<sup>292</sup> *Ibid.*

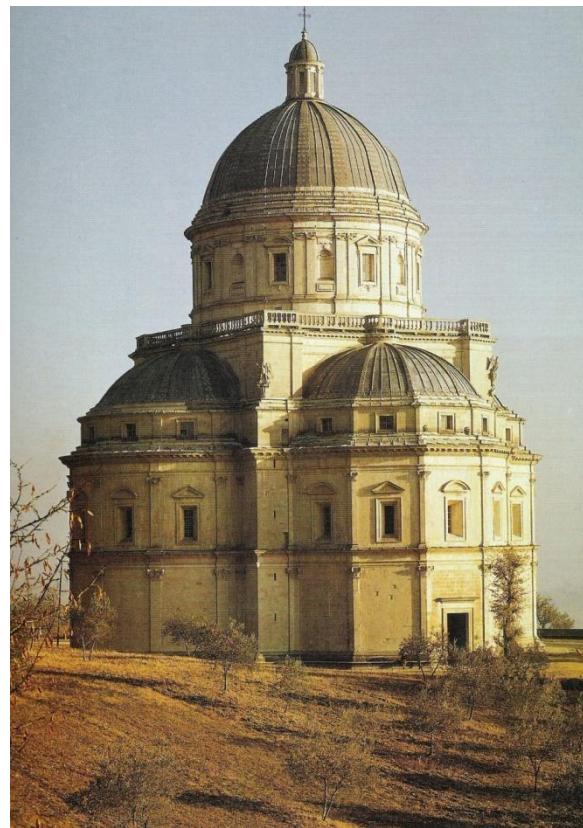


Fig. 23. Igreja de Nossa Senhora da Consolação em Todi, Itália.  
Considerada a mais perfeita construção do renascimento. Fotografia de NORMAN. *Les Maisons de Dieu*, p. 177.



Fig. 24 Varanda renascentista da Capela Imperfeita do Mosteiro da Batalha.  
Fotografia de TAVARES. *O Mosteiro da Batalha*, p. 26.

Essas construções eclesiásias são testemunha do humanismo cristão. Também os humanistas cristãos viam a cultura greco-romana com bons olhos e, como observa E. Norman, a cultura grega e a romana foram uma preparação para acolher a fé cristã e, passada a rejeição dos cristãos à cultura pagã, eles mesmos vão acolher elementos dela para construir seu sistema religioso<sup>293</sup>. De fato, a Igreja adotou muitos elementos da cultura grega e da romana. Basta lembrarmos que muitos dos elementos da liturgia como as vestes, por exemplo, vieram da corte romana e o estilo arquitetônico preferido da antiguidade cristã foi o basilical. Também devemos lembrar que a festa do Natal, em que se celebra a encarnação do Verbo, é bem provavelmente a cristianização da festa pagã romana do sol. Além disso, é notável o uso da filosofia grega por parte dos Padres da Igreja.

E. Norman, entretanto, observa que, ao contrário dos humanistas respeitosos da literatura grega, os arquitetos renascentistas tinham um parco conhecimento do templo pagão e não viam nele mais que um microcosmo organizado onde o homem podia se colocar e sua razão e sua capacidade podiam desenvolver seu papel<sup>294</sup>. Como se dá então esse retorno à arquitetura antiga, assim escreve E. Norman:

O que era procurado era uma serenidade tranquila na escala humana. Nessas condições, a arquitetura górica prevalente, com suas tentativas desmesuradas de “desmaterialização”, era considerada como uma espécie de barbárie; era necessário retornar ao arco circular, ao teto de caixotões, à abóbada de berço, à simetria ordenada dos modelos romanos, nas quais o homem podia se sentir em harmonia com os mecanismos do mundo que o rodeava. As igrejas deviam assim assemelhar-se aos templos pagãos, porque o princípio divino que presidia a ordem do mundo era a mesma<sup>295</sup>.

A visão do arquiteto renascentista era, pois, de um cosmo organizado e não de uma imagem da comunidade que nela se reunia. Não tinha uma perspectiva anamnética e tampouco escatológica. Contrariamente ao medieval que via o cristão como sendo do mundo, mas já não pertencendo a ele – daí a desproporção das representações das imagens e da arquitetura –, o renascentista quer colocá-lo no mundo, cuja perfeição é representada na harmonia da arquitetura. Na realidade, a renascença é um estilo nascido na Itália, país que nunca foi muito simpático ao górico e que, portanto, à “transfiguração” górica, opunha o retrato da natureza.

## 2. A Reforma

---

<sup>293</sup> NORMAN. *Les maisons de Dieu*, p. 183-184.

<sup>294</sup> *Ibid.*

<sup>295</sup> *Ibid.*

O evento mais importante da história da Igreja na Idade Moderna foi, sem dúvida, o grande cisma que dividiu a cristandade ocidental em católicos e protestantes. Esse cisma foi desencadeado pelo frade agostiniano Martinho Lutero, religioso de formação humanista. Os humanistas tinham um acentuado gosto pela antiguidade. A isso acresce a formação agostiniana recebida por Martinho Lutero devido à ordem a que pertencia. Além disto, lembremos que Agostinho se tornara a grande autoridade teológica nos séculos XV e XVI. Lutero, entretanto, encontrou muitos seguidores e alguns destes, por sua vez, foram mais radicais que o mestre e provocaram o aparecimento de muitas outras Igrejas na Europa. Martinho Lutero, entretanto, mais do que criar uma divisão na Igreja, desejava reformá-la, sobretudo, no que dizia respeito à moral do clero, à disciplina dos sacramentos e da liturgia e mostrava uma preocupação particular com a ignorância doutrinal e litúrgica do povo cristão. De fato, enquanto a liturgia oficial da Igreja continuava sendo ação quase que exclusiva do clero, dos monges e dos religiosos consagrados pelos votos, os leigos não passavam de meros expectadores nas ações litúrgicas oficiais e, para suprir essa carência, foram criando formas devocionais, muitas delas beirando o exagero e a superstição. Martinho Lutero, por sua vez, não somente se preocupou com a formação dos leigos, mas acentuou o sacerdócio comum dos fiéis – algo que andava esquecido nos meios católicos – e rejeitou o sacerdócio hierárquico.

A preocupação com a ignorância dos leigos, difícil de solucionar devido também à ignorância de boa parte do próprio clero secular e religioso, já se mostrara por diversas vezes ao longo dos últimos séculos anteriores à reforma luterana. Alguns anos antes dos protestos de Lutero, a Igreja já tinha iniciado um concílio, entre cujas motivações estava o desejo de reforma da liturgia, da formação intelectual e moral do clero visando, sobretudo, à edificação espiritual e moral dos fiéis. Trata-se do V Concílio do Latrão (31 de outubro de 1512 a 16 de março de 1517) entre o pontificado de Júlio II e Leão X<sup>296</sup>. Durante este concílio, dois monges camaldulenses, Giustiniani Tommaso e Quirini Vicenzo, apresentaram um *libellus* a Leão X em 1514, que nascera em um círculo leigo em Muraro e era, portanto, expressão de que o desejo de uma reforma na Igreja não era somente dos religiosos<sup>297</sup>. Esse *libellus* apresentava o problema da ignorância do clero com a consequente ignorância dos fiéis; entre o clero e os monges, apenas dois por cento sabiam o latim; em consequência os demais não tinham o mínimo conhecimento da doutrina, pois não podiam ler sequer os evangelhos. Daí a reivindicação de se poder ler as Escrituras Sagradas em língua vernácula<sup>298</sup>. O concílio,

---

<sup>296</sup> DH 1440-1444.

<sup>297</sup> CATTANEO. *Il culto cristiano in Occidente*, p. 283.

<sup>298</sup> *Ibid.*

porém, estava muito mais preocupado com problemas políticos e disciplinares e não deu a devida atenção à causa litúrgica<sup>299</sup>.

Foi, portanto, uma grande frustração para os espíritos evangélicos desejosos de ver uma séria e profunda renovação da Igreja. O concílio terminou no dia 16 de março de 1517 e, no dia 31 de outubro do mesmo ano, Martinho Lutero publicou as suas noventa e cinco teses sobre as indulgências. De fato, na Alemanha e por todo o resto da Europa ocorriam muitos abusos com relação às indulgências com o intuito de se conseguir fundos para a construção da suntuosa basílica de São Pedro<sup>300</sup>. Já anteriormente, Lutero havia feito sérias críticas ao excessivo recurso que se fazia às indulgências, ao crescente culto aos santos em detrimento do devido aos mistérios cristãos, ao interesse calculista das peregrinações, ao conteúdo puramente naturalista de várias devoções, à preocupação constante de dar ao culto luxo e pompa<sup>301</sup>.

A reforma iniciada por Lutero foi muito ampla abrangendo os mais diversos setores da vida eclesial. Contudo, aqui nos ocuparemos no que concerne à liturgia e a disciplina dos sacramentos e suas consequências para a arquitetura eclesiástica. A situação da liturgia não era em nada melhor do que aquela das épocas românicas e góticas; já havia até mesmo se agravado. Em muitos lugares a festa de *Corpus Christi*, criada em 1264<sup>302</sup>, já se tornara a principal do ano litúrgico e, ainda que, na reforma litúrgica do Vaticano II, a Igreja tenha tentado destacar o sentido memorial dessa celebração, bem sabemos que ela nasceu em torno de uma devoção à presença do Cristo na hóstia consagrada e se tratava de uma presença mais de tipo físico-química do que simbólico-sacramental. O devocionismo fez crescer o número de confrarias e associações ligadas ao culto da eucaristia, da Virgem e outros santos. As pessoas ligadas às ordens mendicantes constituíam-se em ordens terceiras com suas devoções próprias. Essa associações, ordens terceiras, confrarias e também as corporações de artes e ofícios tinham mesmo suas igrejas ou capelas agregadas no respectivo convento, onde

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> DH 846-847. Com a Bula *Transitus de hoc mundo* de 11 de agosto de 1264, o papa Urbano IV introduziu na Liturgia Romana a festa de *Corpus Christi*. Conta a tradição que um sacerdote alemão veio a Bolsena pedindo a graça de crer na presença real do Cristo na eucaristia e, quando ele celebrava a missa, eis que a hóstia gotejou sangue sobre o corporal no momento da elevação depois das palavras da consagração. O corporal com as gotas de sangue foi levado ao papa Urbano IV, que estendeu a festa, que já era celebrada em Lüttich desde 1246, a toda a Igreja Católica: CATTANEO. *Il culto cristiano in Occidente*, p. 261. A festa de *Corpus Christi* foi instituída em 1246 em Lüttich pelo Bispo Roberto estimulado pela visão da monja agostiniana, Juliana, em que ela via o Cristo presente na Eucaristia; isto foi no ano 1209 e se repetiu por muitas vezes: BERGER, Rupert. *Dicionário de liturgia pastoral*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 113.

os membros se reuniam para tratar de assuntos administrativos<sup>303</sup>. A missa pertencia à vida interna desses grêmios, mas o sacerdote apenas celebrava a missa e ia embora. Assim as associações tinham a garantia da não interferência eclesiástica em seus negócios. Sem a assistência do clero ou quando a tinham era muito limitada devido, principalmente, à falta de formação do clero, as devoções nessas confrarias e associações cresceram de modo desordenado.

Era uma espiritualidade devocionista sem referências ao Mistério Pascal quando, teologicamente, este deveria estar no centro de toda a vida da Igreja. Aliás, já na alta Idade Média, o Tríduo Pascal já havia sofrido muitas mudanças desfavoráveis à sua compreensão. Como é sabido, as funções do Tríduo Pascal nasceram como uma tendência a dramatizar os eventos da Páscoa de Cristo. Por isso as celebrações se realizavam nos momentos correspondentes aos desses eventos, isto é, nas horas pós-meridianas e noturnas. Por diversas razões, que não é o caso de aqui expô-las, a hora da celebração da Ceia do Senhor na noite da quinta-feira, a da Paixão na tarde da sexta-feira e a da Vigília Pascal no sábado à noite foram sendo cada vez mais antecipadas, de modo que já em fins da Idade Média, todas as funções do Tríduo Pascal, da sua sede nativa pós-meridiana ou noturna haviam retrocedido para as horas matutinas<sup>304</sup>. As consequências foram, em grande parte, prejudiciais, porque o povo sentiu o vazio que se criou nesses horários e procurou preenchê-los com devoções como, por exemplo, as três horas de agonia, as horas dolorosas e a Via Sacra nas tardes da sexta-feira santa, coisas ótimas em si, mas longe de poderem compensar a eficácia da soleníssima função litúrgica desse dia<sup>305</sup>. O maior dano, porém sofreu o sábado santo, porque o simbolismo e as próprias fórmulas litúrgicas da Vigília Pascal, destacada da sua sede noturna, perderam em grande parte clareza e significado; e, o que é pior, o próprio caráter do sábado santo veio a ser substancialmente transformado, tanto que, de dia alitúrgico e de luto em memória de Jesus depositado no sepulcro, acabou por ser um dia de regozijo pascal antecipado<sup>306</sup>.

Diante de tal quadro, Martinho Lutero deseja uma reforma que leve os fiéis de novo à participação plena nos mistérios cristãos. Para tanto, ele introduziu o alemão como língua litúrgica, ainda que com muito pesar, pois ele admirava muito o latim e desejava que também o grego e o hebraico fossem de conhecimento público, mas diante das evidentes

---

<sup>303</sup> CATTANEO. *Il culto cristiano in Occidente*, p. 294. Essas corporações tiveram muito sucesso, porque seus membros encontravam nelas garantia de proteção para seus negócios, de socorro em momentos de dificuldade econômica e de receber um enterro digno.

<sup>304</sup> ANTONELLI, Ferdinando. A importância e o caráter pastoral da Reforma Litúrgica e da Semana Santa, em REB 16 (1956) 108-112, aqui p109.

<sup>305</sup> *Ibid.*

<sup>306</sup> *Ibid.*

dificuldades, ele optou por uma língua que todos pudessem compreender<sup>307</sup>. Por não encontrar suficiente fundamento bíblico nos sacramentos da crisma, da ordem, do matrimônio e da unção dos enfermos retirou-os do elenco de sacramento, conservando apenas o batismo, a eucaristia e, em certa medida, a confissão, mas dando-lhes uma nova interpretação<sup>308</sup>. Aboliu a missa privada e as missas em honra dos santos. Proclamou o “tríplice cativeiro babilônico da Igreja: o não dar do cálice aos leigos, a doutrina da transsubstanciação e o impiíssimo abuso da missa como sacrifício”<sup>309</sup>. Propôs ainda a abolição da hierarquia da Igreja e da confissão individual<sup>310</sup>.

Contudo, deve-se notar que, apesar de desejar reformar a liturgia, a redução drástica da missa à consagração, realizada pela mentalidade parcial de um homem do II milênio, foi decisiva para as liturgias nascidas da Reforma<sup>311</sup>. Os reformadores não levaram, pois, em consideração a evolução da oração de bênção e ação de graças feita por Jesus durante a ceia (cf. Mt 26,26-29 e paralelos) e testemunhada pela eucaristia da Didaqué. Na *Formula Missae*, introduzida por Lutero em novembro de 1523, o cânon é reduzido somente ao diálogo inicial, às palavras sobre o pão e o cálice e ao *Sanctus-Benedictus*<sup>312</sup>. Dois anos mais tarde, porém, Lutero reduz mais ainda o cânon, subtraindo-lhe o diálogo inicial e, além disso, recomenda a distribuição do pão entre as palavras sobre ele e as sobre o cálice, conforme nos relatos bíblicos, e a distribuição do cálice imediatamente depois das palavras sobre ele<sup>313</sup>.

Da parte da Igreja Católica houve uma tentativa de reconduzir Martinho Lutero à obediência. Resumidamente assim informa o comentário do Denzinger prévio à Bula *Exsurge Domine* de 15 de janeiro de 1420:

Martinho Lutero, que com suas 95 teses [...] encontrou ressonância, foi acusado e convocado a Roma já em nov. 1517. Pouco depois, Leão X confiou ao Cardeal Caetano de Vio a tarefa de induzir Lutero a uma retratação, mas nem o encontro entre eles em out. 1518 em Augsburg, nem o debate, em Leipzig, jun.-jul. 1519, entre os reformadores Lutero e Karlstadt e o campeão católico João Eck, levaram a um acordo. Depois que João Eck fora chamado novamente a Roma, foi aberto um procedimento contra Lutero (jan.-abr. 1520). Entre outros, as universidades de Colônia e de Louvaina contribuíram com seus votos [...]. Já que Lutero não retratava as suas doutrinas e em 10 dez. 1520 queimou em público a Bula *Exsurge Domine*, foi excomungado em 3 jan. 1521, com a Bula *Decet Romanum Pontificem* [...]<sup>314</sup>.

<sup>307</sup> CATTANEO. *Il culto cristiano in Occidente*, p. 296-297.

<sup>308</sup> *Ibid.*

<sup>309</sup> *Ibid.*

<sup>310</sup> *Ibid.*

<sup>311</sup> GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 455.

<sup>312</sup> MARTINHO LUTERO. *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi*. In: *Werke* (Weimar, Ed.) 12,212,213. Apud GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 455.

<sup>313</sup> MARTINHO LUTERO. *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*. In: *Werke* (Weimar, Ed) XIX,97-100. Apud GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 457.

<sup>314</sup> DH, 1451-1492: Bula *Exsurge Domine*, 15. jun. 1520.

Doravante a voz de Lutero virá de fora da Igreja Católica que, até então, estava acostumada com pequenas comunidades bizantinas no sul da Itália e outras maiores no Leste europeu, agora, porém, terá que dividir a Europa também com as Igrejas filhas da Reforma Luterana.

Muitas igrejas luteranas eram antigas igrejas católicas. Não sofreram modificações significativas, mas, na realidade, houve uma mudança de atitude com relação aos elementos que as compunham. Contudo, as Igrejas protestantes não luteranas foram ainda mais radicais, pois, tendo em vista uma nova concepção do culto dominical, as igrejas que se construirão depois da Reforma serão sem altar fixo, bem como sem todas as alfaias, paramentos, a cruz com o crucificado e as imagens. Serão, pois, concebidas como uma espécie de auditório para a leitura da Palavra de Deus em língua vernácula<sup>315</sup>. As novas igrejas protestantes, portanto, não terão um lugar específico de culto como se concebia tradicionalmente, doravante serão constituídas de uma sala com dois pontos focais: o lugar da Palavra e o da música. Para a proclamação da Palavra terá um ambão, mas sem a monumentalidade que tinham os antigos ambões das antigas igrejas latinas e os bemas das igrejas orientais; para a pregação, em alguns casos, haverá um púlpito, mas também sem a rica decoração que terão os púlpitos católicos. O lugar da escola de cantores será um amplo espaço para órgão e o coro, visto que o canto dos Salmos é a forma de oração fundamental<sup>316</sup>. Não terão tampouco altares, seja o mor seja os laterais para as imagens dos santos; para a celebração da Ceia do Senhor bastava uma simples mesa móvel. Justamente pela crítica ao luxo e a ostentação das igrejas católicas, as protestantes serão desprovidas de quase todo tipo de adorno, só muito raramente se construirão igrejas artisticamente concebidas e decoradas, inspirando-se nos modelos arquitetônicos das igrejas católicas<sup>317</sup>.

Essa disposição do lugar do culto das Igrejas protestantes está, portanto, intimamente relacionada com a concepção de culto e, sobretudo, de sacramento. De fato, a preocupação primeira dos reformadores é com a questão da fé, da experiência e, consequentemente, com a pregação do Evangelho, daí que não se pode chamar o elevado nos fundos da nave de presbitério, é muito mais uma tribuna com um parlatório. H. Bourgeois observa, ao comentar a concepção protestante dos sacramentos, que a fé e o Evangelho andavam bastante comprometidos na Igreja do séc. XVI e que essa falta de fé salutar teve consequências manifestas que equivalem, todas elas, a substituir a fé pela *obra* ou pela

---

<sup>315</sup> CATTANEO. *Il culto cristiano in Occidente*, p. 295-296.

<sup>316</sup> CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 128.

<sup>317</sup> *Ibid.*

pretensão humana<sup>318</sup>. A primeira dessas consequências seria a sobreposição das tradições ou das regulamentações eclesiais sobre as escrituras e, portanto, o ministério eclesiástico perderia seu significado espiritual se tornando um poder que opõe a liberdade das pessoas<sup>319</sup>. E com relação ao setenário sacramental, H. Bourgeois lembra que os reformadores o recusam e, por conseguinte, a compreensão de ministério eclesiástico em termos sacramentais, que faria dos ministros uma casta sagrada<sup>320</sup>. Fica, portanto, patente que, diante de uma visão tão redutiva de sacramentos e, sobretudo, de ministério sacramental, o presbitério e, sobretudo, seu prolongamento pelo coro dos mosteiros ou das igrejas catedrais, como era na Idade Média, perde toda a sua razão de ser.

O altar também sofrerá uma redução substancial nas novas igrejas protestantes e isso é, naturalmente, devido à concepção que os reformadores têm da eucaristia. Embora Lutero aceite a eucaristia como sacramento ao lado do batismo e, em certa medida, da penitência, recusará a noção de sacrifício, a de transubstancialização, a rara comunhão dos fiéis, a comunhão sob uma só espécie. Assim bem resume H. Bourgeois:

A prática eucarística católica apresentava, no início do século XVI, muitos sinais de degradação. A comunhão sacramental é muito rara. Em compensação, as missas se multiplicam “por causa dos benefícios muito particulares que o individualismo religioso de uns e de outros delas esperam”, especialmente para aquele que “manda oferecer” missas. Lutero pretende, então, voltar a uma prática bíblica da eucaristia, tal qual se exprime nos relatos de sua instituição. Se Jesus disse: “tomai e bebei, todos”, não há razão para proibir aos leigos a comunhão sob as duas espécies. Em nome dessas mesmas palavras, Lutero mantém a presença real de Cristo na eucaristia, mas rejeita qualquer apelo à filosofia, como a linguagem da transubstancialização. O pão e o vinho foram dados por Cristo para serem comidos e bebidos. Em lugar algum é dito que devem ser conservados e adorados. Por que, então, as procissões do Santíssimo Sacramento? Mas há algo ainda mais grave. A Igreja romana fez da missa um sacrifício, quer dizer, uma obra, um *opus operatum* que se pretende acrescentar à obra única de Cristo. A eucaristia é o testamento de Jesus, o dom de seu corpo e de seu sangue; não é um sacrifício, que só poderia fazer sombra ao “de uma vez por todas” da paixão de Cristo. Há, portanto, uma perversão nessas missas privadas, nas quais não se comunga, às quais não se assiste, mas que se “manda dizer” como se fossem uma boa obra<sup>321</sup>.

Em consequência dessas questões levantadas pelos reformadores e radicalizadas pelos protestantes pós-Lutero, o altar não será mais altar-mesa, mas somente mesa, porque não há sacrifício, mas somente a ceia, por isso os protestantes insistem tanto na comunhão dos fiéis. Por ser a eucaristia somente ceia do Senhor, a eucaristia não é para ser adorada, mas só comida e bebida; e, se não é para ser adorada, não faz sentido ter qualquer tipo de cibório para conservá-la depois da missa para a adoração dos fiéis, tampouco retábulos com sacrário ou as

---

<sup>318</sup> BOURGEOIS, Henri. Os sacramentos em geral – o batismo e a confirmação. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas* III, p. 132.

<sup>319</sup> Ibid.

<sup>320</sup> Ibid, p. 133.

<sup>321</sup> Ibid, p. 142-143.

edículas muito comuns nas igrejas góticas. Enquanto a teologia católica de então dava igual importância tanto às palavras da instituição quanto ao sacramento (pão e vinho), os reformadores dão mais importância às palavras (*sola Scriptura*), mais uma razão para suprimir qualquer aparato para ostentar a hóstia. Lutero, no *ordo missae* de 1523, ainda recomenda a elevação da hóstia e do cálice durante o cântico do *Sanctus/Benedictus*, “sobretudo por causa dos fracos, que talvez poderiam ficar chocados pela mudança repentina deste rito bastante solene na missa, especialmente lá onde, com pregações em língua vulgar, foram instruídos sobre a finalidade desta elevação”<sup>322</sup>. Na *Deutsche Messe* de 1525, porém, ele suprimirá a elevação. Se os reformadores veem uma perversão nas missas privadas, os altares laterais perdem todo o seu sentido, pois era ali que os religiosos e os cônegos diziam as missas privadas simultaneamente. Nas igrejas, que antes eram católicas, os altares laterais permanecerão sem uso, nas novas construções protestantes, porém, eles nem aparecerão.

Calvino irá ainda mais longe, pois, se Lutero ao menos admite que, nas espécies eucarísticas durante a celebração, Cristo está presente, Calvino o negará. Ecolampádio e Calvino, aliás, chegam a uma interpretação puramente “simbólica” (no sentido fraco do termo) das palavras da instituição e, para Calvino, o cristão recebe, por obra do Espírito Santo, o corpo e o sangue de Cristo, mas os elementos do pão e do vinho permanecem o que são<sup>323</sup>. Diante de uma redução sacramental, desnecessário é ornamentar o altar; inútil querer ver no altar, aliás, mesa nas igrejas protestantes, qualquer iconografia tampouco. Ainda por causa dessa redução sacramental, desnecessário seria querer ver nas igrejas protestantes qualquer imagem da Igreja, para eles, elas não são mais que um salão de reunião; quando dizem “ir a Igreja” estão se referindo muito mais ao grupo humano do que ao espaço físico. Igreja de pedra, altar, fonte batismal e ambão são todos reduzidos à sua funcionalidade, dispensando qualquer discurso teológico.

### 3. O Concílio de Trento e o espaço litúrgico

O movimento reformista desencadeado por Martinho Lutero se espalhou muito rapidamente pela Europa Central e do Norte e se diversificou muito: confissão de Augsburgo, Calvino, Melanchton, Zuínglo e os anabatistas – estes últimos rejeitam o batismo de crianças e rebatizam os adultos –; embora partissem de uma mesma inspiração, cada qual terá sua doutrina. Este fato causou um grande mal-estar e confusão entre os católicos<sup>324</sup>. Por isso o Concílio de Trento não terá apenas uma preocupação doutrinal, mas também pastoral.

<sup>322</sup> MARTINHO LUTERO. *Formula Missae et Communionis pro Ecclesia Vittembergensi*, XII,213. Apud GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 455.

<sup>323</sup> BOURGEOIS. *Os sacramentos em geral*, p. 143.

<sup>324</sup> “... para que o povo cristão não seja levado de cá para lá por qualquer vento ou doutrina”: DH 1510.

Contudo, a Reforma católica representará muito mais uma fixação da doutrina e da prática litúrgica medievais do que um verdadeiro avanço. Diversos cânones do Concílio testemunham o contexto de polêmica contra os protestantes<sup>325</sup> em que ele se deu. Nada disso, porém, mudará a disposição do local de culto católico, mas somente prenunciaria a morte do estilo renascentista e o nascimento do barroco.

Os reformadores afirmam haver somente três sacramentos: batismo, eucaristia e, em certa medida, penitência; contra isso, o Concílio reafirmará o tradicional setenário sacramental bem como a instituição de todos os sete sacramentos por Jesus Cristo:

Se alguém disser que os sacramentos da Nova Lei não foram instituídos por nosso Senhor Jesus Cristo, ou que são mais ou menos do que sete, a saber: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema-unção, ordem e matrimônio; ou também que algum destes sete não é sacramento no sentido verdadeiro e próprio: seja anátema<sup>326</sup>.

Depois tratará cada sacramento em particular. O primeiro deles é o batismo e, ao tratá-lo fica patente que há vários pontos polêmicos com relação à Reforma, mas o fulcro da questão está no que concerne ao batismo de crianças, que os anabatistas consideravam inválido e “rebatizavam” os seus adeptos batizados quando crianças. A razão de negarem a validade desse batismo era que uma criança não pode responder pelo ato de fé, algo que os reformadores, exceto Lutero, consideravam fundamental. A isso a Igreja Católica no Concílio de Trento responde:

Se alguém disser que as crianças, depois de receber o batismo, pelo fato de não terem o ato de fé, não podem ser contadas entre os fiéis e que, portanto, é necessário rebatizá-las quando chegam à idade da discrição, ou <se disser> que é preferível deixar de batizar essas <crianças>, que não creem por um ato pessoal, a batizá-las só na fé da Igreja, seja anátema<sup>327</sup>.

Esse fato de a Igreja Católica não renunciar ao batismo de crianças está intimamente ligado à questão do pecado original. Já no Decreto sobre o pecado original, o Concílio trata do batismo de crianças devido ao pecado que toda pessoa traz em si por pertencer ao gênero humano, isto é, por todas as pessoas já nascerem com a mancha do pecado herdado de Adão<sup>328</sup>. O batismo é, pois, apresentado como o rito da Igreja, pelo qual as pessoas, mesmo as crianças, são lavadas do pecado original:

“Se alguém nega que as crianças devem ser batizadas recém saídas do útero materno”, mesmo se nascidas de genitores batizados, “ou então sustenta que são batizados para a remissão dos pecados, mas que não herdam de Adão nada do pecado original que seja necessário purificar com o banho da regeneração” para conseguir a vida eterna; “e, em consequência, para elas a forma do batismo para a

---

<sup>325</sup> Os protestantes são qualificados de “talentos petulantes”: DH 1507.

<sup>326</sup> DH 1601.

<sup>327</sup> DH 1626.

<sup>328</sup> DH 1511-1515.

remissão dos pecados não deve ser considerada verdadeira, mas falsa, seja anátema<sup>329</sup>.

A consideração conciliar é ontológica porque, embora o ser humano tenha sido constituído em justiça e santidade, o pecado passou a ser um traço intrínseco a ele por causa da transgressão do primeiro homem<sup>330</sup>. Em consequência, todos devem receber o banho da regeneração para serem lavados da mancha com que já são concebidos e, de preferência, logo que saírem do útero materno, pois pode acontecer de o recém nascido morrer e “se alguém não nasce da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus” (Jo 3,5)<sup>331</sup>.

Sendo essa, portanto, a posição da Igreja Católica não há por que alterar o que quer que seja na sua prática litúrgica batismal e tampouco na concepção do lugar de realizá-la, na disposição do batistério. No séc. XVI já era uma regra construir o batistério no interior da igreja e não no exterior como era na antiguidade cristã e, como continuará o costume de se batizar crianças, a pia batismal seguirá sendo um pequeno receptáculo de água.

Entretanto, o elemento do espaço litúrgico católico mais importante continua sendo o altar; primeiro porque é nele que se realiza o sacrifício eucarístico tido pelo Concílio como o principal entre os sacramentos. De fato, o Concílio primeiro reafirma a doutrina sobre uma hierarquia entre os sete sacramentos: “Se alguém disser que esses sete sacramentos são de tal forma iguais entre si que, de nenhum modo, um seja mais digno que o outro: seja anátema”<sup>332</sup>.

Quanto à excelência da eucaristia sobre os demais sacramentos, o Concílio declara:

A santíssima Eucaristia tem em comum com os outros sacramentos o fato de ser “o símbolo de uma realidade sagrada e a forma visível da graça invisível”. O que nela se encontra de excelente e singular consiste nisto, que os outros sacramentos só têm força de santificar no momento em que são recebidos, enquanto na Eucaristia está o próprio autor da santidade, mesmo antes que ela seja recebida<sup>333</sup>.

Além de ser o elemento principal no espaço litúrgico católico pelo fato da presença real de Cristo na eucaristia, o altar continua sendo “altar” também pelo fato de se conceber a missa como verdadeiro sacrifício; é, portanto, suporte para a imolação – incruenta, deve-se lembrar – da vítima pascal em sacramento:

De fato, depois de ter celebrado a Páscoa antiga, que a multidão dos filhos de Israel imolava em memorial da saída do Egito, instituiu a nova Páscoa, [isto é, ele mesmo,] a ser imolada pela Igreja por meio dos sacerdotes, sob os sinais visíveis, em memorial de sua passagem deste mundo ao Pai, quando, pela efusão de

---

<sup>329</sup> DH 1514.

<sup>330</sup> DH 1511.

<sup>331</sup> DH 1514.

<sup>332</sup> DH 1602.

<sup>333</sup> DH 1639.

seu sangue, nos remiu e “arrancou do poder das trevas e transportou a seu reino” (Cl 1,13)<sup>334</sup>.

Contudo o Concílio deixa claro que, ao afirmar que a eucaristia é sacrificio, não está propondo um novo sacrificio com uma nova vítima; o que há de diferente é o modo de oferecer<sup>335</sup>. De fato, quem agora se oferece através do ministério dos sacerdotes é o mesmo que outrora se ofereceu no altar da cruz, por isso um só é o sacerdote e uma só é a vítima<sup>336</sup>. Portanto não há contradição entre a afirmação da Igreja e a da Carta aos Hebreus: “Ele não precisa, como os demais sumos sacerdotes, oferecer sacrifícios todos os dias, primeiro por seus próprios pecados, depois pelos do povo. Isto, ele o fez de uma vez por todas, oferecendo-se a si mesmo” (Hb 7,27); “... assim Cristo foi oferecido uma só vez para tirar os pecados da multidão” (Hb 9,28); e, sobretudo, “Ora, onde houve perdão, já não se faz a oblação pelo pecado” (Hb 10,18)<sup>337</sup>.

Para mostrar essa não contradição, o Concílio faz intervir as noções de *representatio, traditio* e obediência ao *praeceptum*:

Este nosso Deus e Senhor, embora se houvesse de oferecer uma vez <por todas> a Deus Pai sobre o altar da cruz por sua morte (Hb 7,27), para realizar para eles [ali] uma redenção eterna, contudo, porque seu sacerdócio não devia se extinguir pela morte (Hb 7,24), na última ceia, “na noite em que ia ser entregue” (1Cor 11,23), para deixar à sua dileta esposa, a Igreja, um sacrifício visível – como a natureza humana exige –, pelo qual fosse tornado presente (*repraesentaretur*) aquele sacrifício cruento que se havia de realizar uma vez <por todas> na cruz e seu memorial permanecesse até o fim dos séculos e seu poder salutar fosse aplicado para a remissão dos pecados que diariamente cometemos, declarando-se constituído “sacerdote eterno segundo a ordem de Melquisedec” (cf. Sl 110,4; Hb 5,6; 7,17), ofereceu a Deus Pai seu corpo e sangue sob as espécies de pão e de vinho e, sob os sinais destes, os transmitiu (*tradidit*), para que os recebessem, aos Apóstolos (que constituía então sacerdótes do Novo Testamento) e, com as palavras: “Fazei isto em meu memorial” (Lc 22,19; 1Cor 11,24) etc., ordenou (*pracepit*) a eles e a seus sucessores no sacerdócio que os oferecessem, como a Igreja católica sempre tem entendido e ensinado<sup>338</sup>.

Entretanto, o Concílio escolhe a noção de transubstanciação<sup>339</sup> para expressar a presença de Cristo na eucaristia e, evidentemente, para contestar as ideias dos reformadores. Cristo está presente não somente durante a celebração eucarística, mas continua depois que ela termina<sup>340</sup>, porque as espécies eucarísticas foram transsubstanciadas em seu corpo e sangue. Por isso declara o Concílio:

Não há, pois, razão de duvidar que todos os fiéis cristãos, segundo o costume recebido desde sempre na Igreja católica, devem render, na veneração deste santíssimo sacramento, o culto de adoração, devido ao verdadeiro Deus. Nem se deve adorar menos pelo fato de ter sido instituído pelo Cristo Senhor como alimento

<sup>334</sup> DH 1741. Essa tradução, nós a corrigimos de acordo com o original latino.

<sup>335</sup> DH 1743.

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> Cf. DH 1740-1742.

<sup>338</sup> DH 1740.

<sup>339</sup> DH 1642; 1652.

<sup>340</sup> DH 1654; cf. 1657.

(cf. Mt 26,26ss). Pois cremos presente nele aquele mesmo Deus de quem o Pai eterno disse, introduzindo-o no mundo: ‘Adorem-no todos os anjos de Deus’ (Hb 1,6; do Sl 97,7), a quem os magos prostrados adoraram (cf. Mt 2,11), de quem finalmente a Escritura testemunha que foi adorado pelos Apóstolos na Galileia (cf. Mt 28,17)<sup>341</sup>.

Se a adoração, portanto, devida ao Pai o é também ao Filho e ao Espírito e se o Filho está verdadeiramente presente nas espécies eucarísticas pela transubstanciação, não há por que não adorar a eucaristia, pois o culto eucarístico é culto ao próprio Cristo. Assim sendo, retábulos serão construídos nos altares para a ostentação do sacrário da reserva eucarística que não é só para guardar a eucaristia destinada aos impossibilitados de participarem da missa, mas também para o culto de adoração dos fiéis.

Ainda com relação ao altar é de se observar que o Concílio privilegia a dimensão sacrificial sobre a convival, de modo que ele é muito mais lugar do sacrifício do que da ceia. De fato, o Concílio insiste na dimensão sacrificial da eucaristia<sup>342</sup> e aprova e recomenda as missas em que só o sacerdote comunga:

O sacrossanto Sínodo desejaria certamente que os fiéis presentes a cada Missa comungassem não só em desejo espiritual, mas também pela recepção sacramental da Eucaristia, com que chegariam a eles mais abundantemente os frutos deste santíssimo sacrifício. Mas, se tal não sempre acontece, nem por isso condena como privadas e ilícitas aquelas missas em que só o sacerdote comunga sacramentalmente (cân. 8), ao contrário, as aprova e recomenda, pois estas missas devem ser consideradas verdadeiramente públicas, em parte porque o povo nela comunga espiritualmente, em parte porque são celebradas por um ministro público da Igreja, não em seu próprio favor, mas no de todos os fiéis que pertencem ao corpo de Cristo<sup>343</sup>.

Embora, portanto, o Concílio reconheça que é mais frutuosa a comunhão sacramental, admite a espiritual e, pelo fato de o sacerdote ser um ministro público, lhe dá a capacidade de realizar o sacramento “em favor do povo”; a dimensão convival da eucaristia fica em segundo plano. Além do mais, mesmo desejando a comunhão dos fiéis, aprova (*probat*) e recomenda (*commendat*) as missas em que só o sacerdote comunga, não levando, pois, em consideração de o sacramento ser do gênero de sinal e que, portanto, conta o aspecto da visibilidade. Ainda é de se notar o uso do termo “sacrifício” e a omissão de “ceia” para se referir à eucaristia.

Mas, além de não privilegiar o altar como mesa, o Concílio não abre qualquer possibilidade de mudar sua localização na igreja; o acesso ao altar continua dificultado aos fiéis. A separação entre as duas classes de cristãos (clero/religiosos e leigos) permanece<sup>344</sup>.

---

<sup>341</sup> DH 1643.

<sup>342</sup> DH 1739-1743.

<sup>343</sup> DH 1747.

<sup>344</sup> Cf. DH 1767-1769.1776-1777.

Daí que o presbitério simples das igrejas paroquiais ou o prolongado pelo coro nas catedrais e mosteiros continuará separado da nave por uma balaustrada.

Entretanto, essa balaustrada que separava o presbitério da nave faz lembrar que não somente o presbitério, mas também o coro que dele era uma prolongação também permanecia separado da nave. De fato a Vida Religiosa é confirmada pelo concílio, que declara anátema aquele que depreciasse os votos feitos depois do batismo<sup>345</sup>, e a obrigação de se rezar o ofício divino em coro para os religiosos era tão radical que a Companhia de Jesus, ordem criada apenas cinco anos antes do início do Concílio, teve dificuldades para se dispensar dessa obrigação. Para confirmar a separação entre clero/religiosos e leigos, a Bula *Quod a nobis* de Pio V de 1568 não leva em consideração a participação dos leigos no ofício como critério de reforma<sup>346</sup>. De fato, na concepção teológica de Pio V, segundo a Bula *Quod a nobis*, o ofício divino é a glorificação de Deus e cumprimento da missão própria das pessoas eclesiásticas que devem orar pela Igreja<sup>347</sup>.

Com relação ao ambão, esse já havia desaparecido, com poucas exceções, já na época gótica. O povo continuava apenas vendo a liturgia, pois já não entendia o que se dizia ou cantava. O ambão, pois, encontrou um quase substituto no púlpito: dizemos “quase”, porque o púlpito não tinha a mesma função do ambão, ou seja, não era lugar da proclamação da Palavra de Deus, mas sim de leituras edificantes e, sobretudo, de explanação dos sagrados mistérios. Este uso do púlpito fica confirmado pelo Concílio ao ensinar:

Embora a missa contenha grande ensinamento para o povo fiel, contudo não pareceu conveniente aos Padres que fosse celebrada correntemente em língua vernácula (cân. 9). Por isso, conserve-se em toda parte o rito antigo de cada Igreja e aprovado pela santa Igreja Romana, mãe e mestra de todas as Igrejas. Mas para que não <ocorra que> as ovelhas de Cristo passem fome e os pequeninos peçam pão sem que haja quem lho parta (cf. Lm 4,4), o santo Concílio ordena aos pastores e a todos os encarregados da cura de almas que, com frequência, durante a celebração da Missa, por si ou por outros, exponham um dentre os textos lidos na Missa e expliquem entre outras coisas algum mistério deste santíssimo sacrifício, principalmente nos domingos e dias de festa<sup>348</sup>.

Neste texto a exposição de um dentre os textos lidos na missa não parece ser a leitura litúrgica do texto bíblico, mas sim uma simples exposição do conteúdo da Epístola ou do Evangelho para a instrução dos fiéis e, ao mesmo tempo, a explanação de alguma parte da missa também com fins pedagógicos. Essa exposição dos textos lidos na missa e a explanação de algum dos mistérios eram feitas do púlpito durante a missa (*frequenter inter Missarum celebrationem*). Por isso, além de questões acústicas, os púlpitos eram construídos mais ou

<sup>345</sup> Cf. DH 1622.

<sup>346</sup> LEIKAM, Rubén Maria. A Liturgia das Horas no Rito Romano. In: CHUPUNGCO (Dir.), *Scientia Liturgica V*, p.107.

<sup>347</sup> *Ibid.*

<sup>348</sup> DH 1749.

menos no meio da nave, afastado do presbitério também para não atrapalhar o sacerdote que celebrava a missa, quando era outro (*per alios*) que realizava essa tarefa de expor os textos e explicar algum dos mistérios, entre outras coisas.

A grande novidade, entretanto, que surgirá no espaço litúrgico decorrente da doutrina ou dos decretos tridentinos será o confessionário. Lutero continuou a considerar a confissão um sacramento, mas não instituído por Cristo, senão pela Igreja; para ele era como uma volta ao batismo<sup>349</sup>. Os outros reformadores negam o sacramento, mas Calvino via na penitência um exercício piedoso para a reparação dos pecados. Todos, porém, negavam o sacramento da ordem, afirmavam que qualquer cristão podia ministrar o perdão dos pecados<sup>350</sup>. Da parte do Concílio, não se acrescentou muita coisa à disciplina, além daquela já definida pelo Concílio Lateranense IV<sup>351</sup>. A novidade fica por conta da afirmação histórica, ou seja, é uma tradição da Igreja<sup>352</sup>, e teológica, porque é de instituição divina<sup>353</sup>, para fundamentar a confissão auricular ao sacerdote.

O Concílio Lateranense IV, diante da pouca frequência à confissão, determina que todo cristão, de ambos os sexos, devia confessar-se ao menos uma vez por ano por ocasião da Páscoa. Essa determinação já mostra que, na época, a frequência à confissão era mais escassa que a anual. Os grandes movimentos espirituais tais como os mendicantes incentivaram a frequência maior. Com a reafirmação tridentina do sacramento e de sua importância, haverá um esforço renovado por levar o povo de volta à prática da confissão, especialmente, por parte dos religiosos. Às antigas ordens mendicantes se acrescentam, no séc. XVI, os jesuítas e capuchinhos. Como concretização do convite à confissão individual ao ministro ordenado da Igreja, surgem os confessionários, que, de uma simples grade colocada na balaustrada que separa o altar da nave, se transforma num móvel das dimensões de um armário. Segundo informação do monge beneditino Philippe Rouillard:

Parece que foi também Carlos Borromeo quem introduziu o confessionário. Enquanto nos séculos precedentes o penitente se confessava, primeiro, na casa do sacerdote, depois, na igreja, ao pé do altar – o que era um belo símbolo – um concílio de Milão, em 1565, decidiu, certamente por boas razões pastorais, que uma placa de metal com perfurações devia separar da penitente (sem referência ao penitente). Em 1576, outro concílio da diocese de Milão exigiu que em cada igreja houvesse tantos confessionários quantos confessores – o que permite pensar que os penitentes eram numerosos e escolhiam livremente o confessor. De Milão o uso do confessionário passou rapidamente para a França: em Aix-en-

---

<sup>349</sup> ROUILLARD, Philippe. *História da penitência*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 64.

<sup>350</sup> *Ibid.*

<sup>351</sup> DH 812-814.

<sup>352</sup> DH 1683.

<sup>353</sup> DH 1679.

Provence, em 1585, e em Toulouse; em 1590, concílios regionais adotaram o costume milanês<sup>354</sup>.

O uso do confessionário nas igrejas, portanto, já era bastante comum no fim do século XVI. As igrejas já construídas os adaptavam ao longo das naves, e as igrejas barrocas que estavam por vir se projetariam tendo-os em mente.

Contudo, se a presença dos confessionários na nave das igrejas representou uma novidade decorrente do Concílio de Trento, os altares laterais continuarão como na maneira antiga. Esses altares que se multiplicaram na época românica e na gótica para abrigar a imagem do santo protetor ou de sua relíquia, agora encontram uma doutrina oferecida pelo Concílio ao justificar o culto ao Santos e as relíquias:

O santo Sínodo ordena a todos os bispos e aos demais que têm o múnus e a responsabilidade de ensinar, que, segundo o uso da Igreja católica e apostólica recebido desde os primeiros tempos da religião cristã, e segundo o consenso dos santos Padres e os decretos dos sagrados Concílios, instruam diligentemente os fiéis, em primeiro lugar, acerca da intercessão dos Santos, sua invocação, a honra devida às relíquias e o uso legítimo das imagens, ensinando-lhes que os Santos que reinam com Cristo oferecem a Deus as suas orações pelos homens; que é bom e útil invocá-los suplicantes e recorrer às suas orações e a seu poder de auxílio, para obter benefícios de Deus por seu Filho Jesus Cristo, nosso Senhor, que é nosso único salvador e redentor; <ensinando-lhes ainda> que opinam impiamente os que negam a invocação dos Santos...<sup>355</sup>.

Tendo, pois, presente essa doutrina, o Concílio incentiva a continuação da devoção às imagens dos Santos e de suas relíquias, portanto, a construção de altares laterais para abrigá-las, tomado, porém, o devido cuidado para que as pessoas mais simples não lhes atribuam qualquer divindade. O claro contexto de polêmica contra os reformadores, que acusavam os católicos de idolatria e, mais tarde, o clima de triunfalismo católico incentivará a rica ornamentação desses altares. Esse incentivo, o Concílio assim o expressa:

Além disso, deve-se conceder a devida honra e veneração às imagens de Cristo, da Virgem Deípara e dos outros Santos, a serem tidas e conservadas principalmente nos templos, <e isso> não por crer que lhes seja inerente alguma divindade ou poder que justifique tal culto, ou porque se deva pedir alguma coisa a essas imagens ou depositar confiança nelas como antigamente faziam os pagãos, que punham sua esperança nos ídolos..., mas porque a honra prestada a eles se refere aos protótipos que representam, de modo que, por meio das imagens que beijamos e diante das quais nos descobrimos e prostramos, adoramos a Cristo e veneramos os Santos cuja semelhança apresentam. Tudo isso foi sancionado pelos decretos dos Concílios, especialmente do segundo Sínodo de Niceia, contra os iconoclastas<sup>356</sup>.

O Concílio, pois, não só incentiva as imagens nas igrejas, mas ensina a sua função na piedade católica, não as fazendo mais que sinais sem qualquer estatuto sacramental – não é um *opus operatum* – e, por isso, servem apenas para elevar a mente do fiel ao Cristo, à Virgem e aos Santos, dos quais a imagem é apenas uma representação visual que, por sua vez, remete o coração do fiel ao personagem que ela representa. Lembra ainda o Concílio que esse

<sup>354</sup> ROUILLARD. *História da Penitência*, p. 67.

<sup>355</sup> DH 1821.

<sup>356</sup> DH 1823.

é um costume secular na Igreja e que já fora defendido pelo segundo Concílio de Niceia contra os iconoclastas<sup>357</sup>. A reação anti-iconoclasta católica não tem, contudo, somente a intenção de defender o culto aos Santos, mas também de conservar a função pedagógica das representações pictóricas abundantes nos mosaicos antigos, nos afrescos e vitrais românicos e góticos considerados “a Bíblia dos iletrados”:

O Concílio considera as representações pictóricas e similares uma verdadeira catequese, pois, elas não são apenas uma informação visual dos episódios da história da salvação aos fiéis, mas também têm uma função anamnética, além de ser ocasião de meditação e crescimento nas virtudes cristãs a exemplo dos Santos<sup>358</sup>. Essas representações entrarão com grande força nos estilos arquitetônicos pós-tridentinos. De fato, o que já era uma riqueza artística nas paredes e nos vitrais das igrejas pré-tridentinas, no maneirismo e no barroco ganharão até o teto.

#### **4. Arquitetura litúrgica pós-Trento**

Na segunda metade do séc. XVI, a separação da Igreja europeia entre católicos e protestantes já está mais que consolidada. Doravante os protestantes serão os grandes rivais da Igreja católica, contra os quais é preciso proteger as tradições e os dogmas e sobre os quais convém proclamar o triunfo. Além disso, a reforma interna da Igreja católica leva a uma rejeição do estilo renascentista por considerá-lo demasiado pagão – este se inspirava no classicismo romano pré-cristão – e, portanto, era necessário buscar novas formas arquitetônicas. Porém, mais que encontrar uma nova forma, a arquitetura católica apenas deixará os edifícios de planta centrada e retornará ao plano basilical e, onde isso não era mais possível pelo fato de a construção já estar bastante avançada, se farão alguns remanejamentos, alongando esses edifícios, como será o caso da basílica de São Pedro no Vaticano (fig. 21); a novidade ficará por conta das formas das fachadas e da excessiva decoração. Na Itália nascerá, pois, o maneirismo e o barroco; este último se espalhará logo por todo o mundo.

##### **4.1 O maneirismo e os estilos capuchinho e jesuítico**

O maneirismo é um fenômeno circunscrito ao território italiano, onde surge na segunda metade do séc. XVI e leva esse nome por inspirar-se na *maneira* dos grandes mestres daquele mesmo século, tais como Leonardo da Vinci, Michelangelo e Tiziano. Mais do que falar, entretanto, de maneirismo deve-se falar de maneirismos, porque em cada região da Itália, esse novo estilo assumirá formas próprias justamente por inspirar-se em diferentes artistas. O que há, porém, em comum é o acentuado gosto pela grandiosidade, o movimento e

---

<sup>357</sup> DH 600-603.

<sup>358</sup> DH 1824.

a dramaticidade expressos também através dos contrastes claro-escuro e da multiplicação dos jogos ilusionistas – lembremos aqui que tudo isso se dá contemporaneamente ao surgimento da “idade de ouro” do teatro<sup>359</sup>. Uma segunda característica do maneirismo é o fato de ser a imediata reação à reforma protestante.

As igrejas românicas italianas eram consideradas muito austeras para festejar o clima triunfal da Igreja católica, por isso os artistas maneiristas foram encarregados de embelezá-las. De fato, observa G. C. di Ciaccia, prevalece a busca pelo celebrativismo e o fausto, como glorificação da Igreja, do papado e da fé católico-romana que saíra vitoriosa do atentado da heresia; disso não se separa o sincero desejo de dedicar a Deus o que de mais belo e digno se possa realizar em uma tempérie de gosto no qual o “belo” se apresentava como sinônimo de “luxuoso e grandioso”<sup>360</sup>.

O Concílio de Trento oficializou a instituição paroquial, fazendo dos *titoli* uma espécie de “lugar vigário” das catedrais, de modo que algumas das funções reservadas aos bispos e, já havia muito tempo em diversas regiões, também delegadas ao clero responsável pelas paróquias, doravante será um hábito para toda a Igreja. Entre essas funções está o batismo bem como o seu registro. Daí terem surgido nas igrejas paroquiais batistérios que, normalmente, eram construídos em uma capela lateral próxima à entrada. Como já desde a Idade Média rarissimamente se batizavam adultos, as fontes batismais continuaram a ser pequenas pias para o batismo de crianças e, por esse mesmo motivo, bastava uma capela; já não eram mais necessárias dependências para a iniciação cristã dos adultos.

Ainda outros elementos que se figuram na arquitetura litúrgica de então e que marcam o conservadorismo católico serão o coro alongando o presbitério, a balaustrada separando o presbitério da nave; aquele era o lugar das ações sagradas realizadas pelo sacerdote, de costas para o povo, e pelos ministros menores, esta, o lugar onde os fiéis permaneciam da mesma forma que na Idade Média, ou seja, na postura de espectadores passivos. O reforço que Trento deu ao culto aos Santos e às relíquias não só aumentou o número de altares laterais para esse fim nas igrejas maneiristas como também os embelezou ostensivamente. Nota-se nisso uma acentuada polêmica contra os reformadores, evidenciada também no retábulo do altar-mor ou nos tabernáculos do Santíssimo Sacramento, nos quais é reforçada a presença real não só pelo luxo, mas também pelo cibório que os cobre<sup>361</sup>.

---

<sup>359</sup> CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 131.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 133



Fig. 25. Google imagens: Igreja do Redentor de Veneza

Exemplos clássicos de arquitetura maneirista são as obras de Palladio, como a Igreja Cristo Redentor em Veneza (fig. 25), de El Greco e de Timoretto. A Igreja do Cristo Redentor em Veneza foi encomendada a Palladio pelo Senado da República em 1577 como templo votivo consagrado ao Redentor para o fim da peste começada no ano anterior. Palladio morre em 1580, e Antonio da Ponte continua a construção da igreja que ficará pronta em 1592. A fachada da igreja em baixo relevo tem tímpanos interrompidos pelas meias colunas, mas que não deixa de revelar a imponência do templo grego. Sua planta é considerada impropriamente cruz latina, porque na realidade é retangular; é composta de uma série de espaços (nave, presbitério, coro, etc.) correlacionados entre si, quase como se fossem pensados para o desenrolar de uma procissão. As colunas estão dispostas ao longo das paredes da nave única e do presbitério, sobre o qual se ergue uma cúpula.

Inspiradas nas igrejas maneiristas são as das ordens religiosas nascidas no séc. XVI, Frades Menores Capuchinhos e Companhia de Jesus. Estas, não tendo ainda uma tradição arquitetônica, assimilaram a arquitetura também nascente. Os capuchinhos continuaram com a planta de nave única da igreja de São Francisco em Assis, mas acrescentando uma série de capelas laterais comunicantes entre elas para abrigarem os altares laterais com as imagens dos Santos e das suas relíquias. O coro, porém, é situado por detrás do altar-mor e, se o altar eucarístico é bem visível ao povo por razões pastorais, o coro fica

quase que escondido da vista dos fiéis evidenciando que o ofício é da esfera clausural<sup>362</sup>. Os jesuítas também adotaram igrejas de nave única, na qual são localizadas as capelas laterais também comunicantes entre si, como nas igrejas dos capuchinhos, mas não têm um coro, uma vez que a Companhia de Jesus conseguiu a dispensa da obrigação de rezar o ofício em coro. As igrejas jesuíticas têm ainda uma espécie de pseudotransepto – por não formar uma cruz com o restante do corpo da igreja – delimitado internamente pelas capelas laterais e criando um espaço muito mais amplo em torno do altar-mor, o que centraliza, aliás, a atenção dos fiéis sobre a celebração eucarística e a presença real, coerentemente com a teologia e a pregação jesuítica em oposição à Reforma protestante<sup>363</sup>.

#### 4.2 O barroco

O maneirismo, os estilos capuchinhos e jesuíticos farão, pois a transição para o estilo sucessivo, o barroco, e a ação missionária dessas duas ordens contribuirá para a difusão deste último estilo por todo o mundo e sua adoção também por todos os setores da Igreja católica. Essa difusão do barroco foi tão forte, que esse novo estilo não foi adotado somente no mundo católico, mas também por algumas Igrejas da Reforma ao menos em seus aspectos exteriores, como é o caso de Londres depois do incêndio de 1666, que permitiu a Christopher Wren construir cinquenta e uma igrejas anglicanas em estilo renascentista-barroco inspiradas nas igrejas católicas italianas de Bramante e Palladio<sup>364</sup>.

A ideologia antiprotestante, sem dúvida, será uma marca do barroco: o clima triunfal e o celebrativo estarão patentes na abundância de esculturas, pinturas e douraduras. Passada a rigidez das normas arquitetônicas que se seguiu imediatamente ao Concílio de Trento, os artistas gozarão de muita liberdade e criatividade, o que os levará a um retorno às plantas centradas e à combinação destas com modelos tradicionais como a planta basilical de três naves. Essa combinação de plantas dará ao barroco as seguintes características:

O círculo, nos edifícios de planta quadrada, transforma-se em elipse; a cúpula do cruzeiro alcança uma notável imponência; nas construções de planta longitudinal, prevalece a abóbada de berço para a nave central; as naves laterais e o transepto se reduzem a capelas em forma de nichos não comunicantes entre si, mas são importantes do ponto de vista estético como pés-direitos e como segunda cobertura do espaço<sup>365</sup>.

Como o barroco se preocupa muito com a aparência, a fachada receberá uma importância cada vez maior, o que fica patente na sobreposição de elementos escultóricos – estátuas, pilares, colunas e pilastras –, a alternância e a mescla de superfícies de paredes

---

<sup>362</sup> *Ibid.*

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>365</sup> KOCH. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*, p. 50.

côncavas ou convexas conferem-lhe um aspecto alegre e imponente, além de formar ondulações nas paredes, que vibram ritmicamente para frente e para trás (fig. 26), transmitindo seus movimentos ao espaço interno<sup>366</sup>. As cúpulas barrocas são algo particular; normalmente se apóiam sobre tambores com muitas janelas e, no alto têm uma lanterna também com janelas (fig. 27 e 28) para deixar a luz entrar e, como normalmente estão sobre o cruzeiro, a luz é destinada ao altar-mor, foco da atenção de toda a assembleia por ser o lugar da transubstancialização e, portanto, da presença real do Cristo. O cruzeiro, por sua vez, tem a característica de ter quatro arcos: o que o separa da nave, o da abside e os dois das capelas dos dois lados do transepto; o conjunto da cúpula se apóia sobre esses quatro arcos.

Outra característica marcante do barroco, talvez a mais marcante do ponto de vista estético, é a abundância decorativa. O movimento das formas arquitetônicas e pictóricas é sempre ascendente, indicando um movimento para o alto, destino dos fiéis em Cristo. As esculturas que no gótico abundavam nas arquivoltas das grandes portas principais, no barroco chegam até o teto, como se pode notar, por exemplo, na igreja jesuítica do *Gesù* em Roma, onde estátuas imensas dão continuidade à pintura. O dourado está por toda parte e as cores são vivas nas pinturas que, ao contrário dos estilos paleocristãos e medievais preferentemente anamnéticos – cenas bíblicas e aspectos da vida dos Santos – no barroco revelam uma presença de temas escatológicos: assunção da Virgem ou de outros Santos e a representação do paraíso celestial. O gosto pela representação teatral é patente: um teatro sagrado, um jogo entre o visível e o invisível.

---

<sup>366</sup> *Ibid.*



Fig. 26. Fachada da igreja de Nossa Senhora da Paz em Roma, de Pietro de Cartone. Esta fachada é um belo exemplo do jogo entre o côncavo e o convexo. Fotografia de NORMAN. *Les maisons de Dieu*, p. 216.



Fig. 27. Igreja de Santa Inês na praça Navona, Roma, séc. XVII, de Borromini. A fachada é côncava; entre duas torres campanárias, a cúpula sobre uma planta quadrada é dotada de tambor com janelas e, no alto, a lanterna. Fotografia de NORMAN. *Les maisons de Dieu*, p. 217.

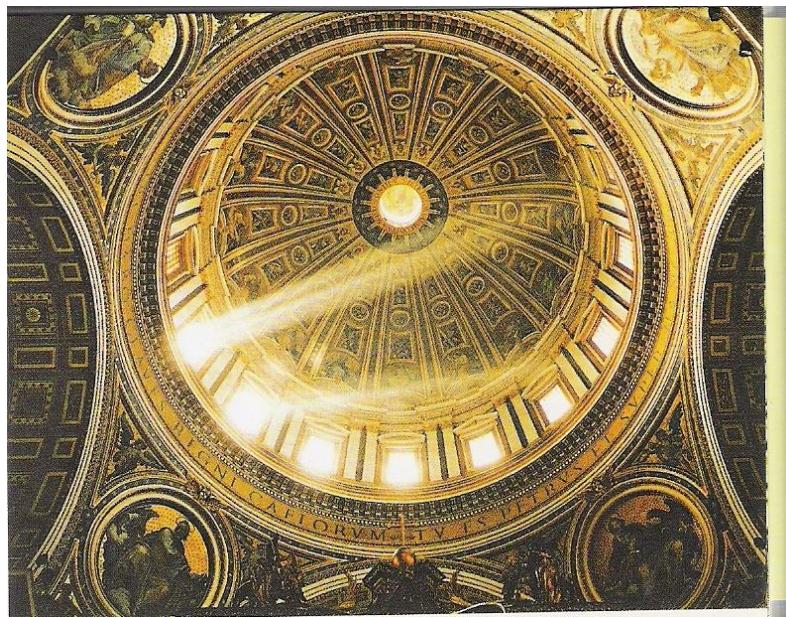


Fig. 28. Interior da cúpula de São Pedro no Vaticano, Séc. XVI.  
Obra de Michelangelo servirá de modelo para as cúpulas no barroco.  
Pode-se notar a abundância de luz que o tambor e a lanterna deixam entrar.  
À esquerda e à direita notam-se dois dos quatro arcos do cruzeiro.  
No encontro dos arcos com a base da cúpula,  
vêem-se medalhões com representações pictóricas dos quatro evangelistas.  
Fotografia de PASTRO. *A arte no Cristianismo*, p. 39.

O arquiteto barroco tinha, evidentemente, que se preocupar em primeiro lugar com a solidez da cobertura da igreja. Contudo era de tal modo acabado que lhe permitia receber essa iconografia. Graças à perspectiva, os artistas conseguem substituir a elevação do gótico através da ilusão de ótica de uma pintura que permite o mesmo resultado no barroco: elevar a Deus. A elevação da igreja, conseguida graças à perspectiva, faz com que o céu se abra sobre a terra, e Deus, os Anjos e os Santos descem à igreja, assim ela se torna casa de Deus. Contemplando o céu, o cristão barroco e já experimentando o gozo futuro aqui na terra, o cristão cresce no desejo de um dia lá chegar.

Ainda é de se notar que, em algumas igrejas barrocas, exalta-se tanto o poder do comitente quanto dos temas religiosos. Um exemplo típico de exaltação de temas religiosos é o da basílica vaticana de São Pedro, cujo altar está localizado sob a cúpula que, sobre ele, projeta luz em abundância, o que pode ser interpretado como a ação do Espírito Santo na eucaristia. Também o altar-mor recebeu um exuberante baldaquino de bronze rica e artisticamente trabalhado por Bernini, para exaltar a teologia eucarística católica: a transubstancialização e a presença real. Este altar está construído sobre o túmulo de São Pedro, evidenciando o primado petrino e romano e, portanto, a autoridade do bispo de Roma sobre todos os outros bispos.

Entretanto o que mais acentua a glória do comitente da basílica de São Pedro é a cátedra (fig. 29), sobre a qual escreve G. C. di Ciaccia:

A mesma exaltação contrarreformista do primado romano e petrino inspira a “Glória”, verdadeira e própria “carruagem” de bronze dourado que, atrás do altar do presbitério, eleva numa glória de nuvem e de anjos a cátedra episcopal, que recobre uma cátedra mais antiga, considerada ser a de Pedro (na realidade românica), sob o emblema refulgente do Espírito Santo, entre um dardejar de raios de bronze dourado<sup>367</sup>.



Fig. 29. Cátedra da basílica de São Pedro no Vaticano, Bernini, séc. XVII.  
Fotografia de NORMAN. *Les maisons de Dieu*, p. 201.

Na fotografia da cátedra de São Pedro podemos ver no pedestal quatro grandes figuras de tamanho acima do natural representando os quatro grandes doutores da Igreja:

<sup>367</sup> “La stessa esaltazione controriformista del primato romano e pietrino ispira la ‘Gloria’, vera e propria ‘macchina’ in bronzo dorato che, dietro l’altare del presbiterio, eleva in una gloria di nuvole e di angeli la cattedra episcopale, racchiudente una cattedra più antica, ritenuta quella di Pietro (in realtà romanica), sotto l’emblema rifulgente dello Spirito Santo, tra un dardegiare di raggi di bronzo dorato”: CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 141.

Santo Ambrósio, Santo Agostinho, São Jerônimo e São Gregório Magno. Estes quatro doutores colocados na base da cátedra dão ao magistério da Igreja a autoridade da Tradição, portanto, *non sola Scriptura*, mas também a *Traditio*, por diversas vezes evocada pela doutrina tridentina. Os quatro doutores não são, contudo, apenas testemunhas da tradição, mas também da autoridade doutrinal da cátedra petrina e romana. No alto se veem dois anjos segurando as chaves confiadas a Pedro por Jesus e, terminando o espaldar da cátedra, uma tiara com três coroas douradas. Acima da cátedra, iluminada por uma *mise en scène* barroca, encontra-se um vitral com a pomba do Espírito Santo contornada por uma multidão de anjos fervorosos num êxtase de adoração. A luz que passa pelo vitral incide sobre a cátedra significando a assistência direta do Espírito Santo ao ministério petrino e romano.

A fachada da basílica é voluntariamente baixa para deixar livre a visão da cúpula que, segundo C. G. di Ciaccia, simboliza o Cristo/pontífice e cabeça da Igreja, assim a basílica é imagem da Igreja que também tem, na elíptica colunata de Bernini, um símbolo dos braços abertos para acolher todo o mundo<sup>368</sup>. A imagem é, pois, de um corpo, o de Cristo, mas isso nos parece uma interpretação que só pode ser feita tendo em mente uma teologia mais contemporânea, pois é de se duvidar que naquela época Bernini tivesse uma eclesiologia que permitisse tal interpretação.

#### 4.3 O barroco no Brasil

A ocupação das Américas começou no séc. XVI e, no Brasil, os esforços evangelizadores já na segunda metade daquele mesmo século, quando na Europa o barroco já estava em gestação, começaram as primeiras construções de igrejas e conventos, sendo o barroco o primeiro estilo que o país conheceu. Se o barroco europeu foi fortemente marcado pela ideologia contrarreformista, o brasileiro não tem a mesma conotação ideológica, não é instrumento de luta contra heresias<sup>369</sup>. O barroco brasileiro é, antes de tudo, uma celebração da humanidade de Deus e de seus santos, principalmente da Virgem Maria<sup>370</sup>. Contudo não deixa de expressar a ideologia colonial portuguesa através do sistema do Padroado, “direito cedido pelo papa ao rei português com a incumbência de promover a organização da Igreja nas terras ‘descobertas’, de sorte que foi por intermédio deste Padroado que a expansão do catolicismo no Brasil foi financiada”<sup>371</sup>.

Nos séculos XVI e XVII, a população europeia e africana escrava se concentraram nas costas brasileiras chegando até o planalto do atual Estado de São Paulo. Foi nestas regiões

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>369</sup> MORAES. *O espaço do culto à imagem da Igreja*, p. 40.

<sup>370</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>371</sup> HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil-Colônia (1500-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 12.

que a arquitetura sagrada se desenvolveu primeiro e onde, portanto, podem-se encontrar as mais antigas edificações barrocas. Elas pouco ou nada aproveitaram das culturas anteriores ao descobrimento, ainda que imbuídas de elementos voltados para o sagrado<sup>372</sup>. O zelo quase fanático dos missionários em extirpar qualquer vestígio do que era interpretado como idolatria, barbárie, aberração da verdadeira fé não o permitiu<sup>373</sup>. Contudo, isso não evitou aparecerem na arquitetura barroca brasileira elementos indígenas e tropicais. Um exemplo claro é a antiga capela de São Miguel Paulista, que apresenta em suas extremidades figuras antropomórficas à guisa de decoração, com traços nitidamente indígenas<sup>374</sup>. Também no convento de Santo Antonio em João Pessoa construído entre o fim do séc. XVI e o início do XVII, podem-se notar figuras de frutas e animais tropicais no beiral do muro frontal.

Para além dos elementos decorativos, a arquitetura eclesial barroca brasileira se distingue pelo material e pela técnica empregados em sua edificação. A dificuldade de se encontrar materiais e ferramentas para talhar a pedra fez com que as igrejas fossem construídas com taipa de pilão, pedras irregulares com cal e pau-a-pique; a abundância de mata nativa favoreceu o também abundante uso de madeira no assoalho, no teto e nos altares. A dificuldade de mão-de-obra especializada, por sua vez, favoreceu a improvisação de mestres de obra e arquitetos<sup>375</sup>, como foi o caso de muitos religiosos franciscanos e jesuítas. Por todas essas dificuldades também, poucas igrejas barrocas brasileiras têm abóbada e ou cúpula, como é o caso das igrejas europeias com suas imponentes coberturas.

O barroco brasileiro, entretanto, para além dessas características comuns, há quem o divida em três tipos: o de corte, o jesuítico e o popular<sup>376</sup>. O de corte está associado ao sistema do Padroado, aliança entre o trono e o altar que condicionou a ação missionária da Igreja no Brasil, inclusive na construção de igrejas<sup>377</sup>. O barroco da corte espalhou-se pela costa brasileira e nas principais capitais; é um reflexo de grandes nomes do barroco português e tem a riqueza de mestres na arquitetura, na escultura, na pintura e até na música<sup>378</sup>. O barroco jesuítico, como observa Cláudio Pastro, reflete bem a formação da própria ordem e do Brasil nascente: despojado, com paredes de taipa ou pedras, mas brancas; os retábulos dos

<sup>372</sup> FRADE. *Arquitetura sagrada no Brasil*, p. 52.

<sup>373</sup> HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil* II/1. Petrópolis, Vozes, 1983. p. 25.

<sup>374</sup> FRADE. *Arquitetura sagrada no Brasil*, p. 52.

<sup>375</sup> Das igrejas dos colégios jesuítas apenas três (Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco) foram construídas por um arquiteto vindo de Portugal especialmente para isto: CARVALHO, José Antonio. A Arquitetura dos Jesuítas no Espírito Santo: O Colégio e as Residências. In: ÁVILA, Afonso (Dir.). *Barroco XII*. Belo Horizonte: Imprensa Universitária, 1981. p. 127-145.

<sup>376</sup> PASTRO, Claudio. *A arte no Cristianismo. Fundamentos – linguagem – espaço*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 181-183.

<sup>377</sup> WILLEKE, Venâncio. *Franciscanos na história do Brasil*. Petrópolis: Vozes. 1977. p15.

<sup>378</sup> PASTRO. *A arte no Cristianismo*, p. 182.

altares bem trabalhados têm a flora e a fauna brasileira e o requinte de um simbolismo de forte influência do humanismo clássico europeu, geométrico, racional e extremamente decorativo<sup>379</sup>. Entretanto em espaços jesuíticos do passado, continua Cláudio Pastro, pode-se perceber o requinte, a nobreza da forma pura, da acolhida do Mistério nas formas despojadas e que, na prática, se traduzem em espaços largos, silenciosos e resoluções térmicas mais eficazes; duas águas e uma ou duas torres como sentinelas ou radar do Espírito a proteger e comunicar-se com o seu povoamento<sup>380</sup>. As igrejas jesuíticas têm ainda em comum a nave única, com poucas exceções, o coro totalmente de madeira sobre a porta de entrada e apoiado sobre duas colunas e o púlpito sobre um dos lados – quando não nos dois – nas paredes da nave<sup>381</sup>. O barroco popular é uma modalidade desenvolvida na Capitania de São Paulo com elementos da talha do Norte de Portugal, da região do Prata e a particularidade de contar com a mão de obra indígena<sup>382</sup>.

Caso particular, porém, é o barroco em Minas Gerais, o maior acervo de todo o país, que apresenta também outro tipo que é uma fusão do da corte com o popular<sup>383</sup>. De fato, a realidade no centro do país era bem outra. Depois das Entradas ou Bandeiras em 1674 lideradas por Fernão Dias Pais que chegaram até o vale do Jequitinhonha, começou a exploração do ouro e do diamante em Minas Gerais, nascendo assim os primeiros núcleos populacionais no estado. Como as ordens religiosas estavam mais presentes nas regiões litorâneas e um pouco nas reduções na Bacia do Prata, e mesmo porque estavam proibidas em Minas Gerais, o catolicismo mineiro foi formado por confrarias, que eram de dois tipos: as irmandades, remanescentes das corporações medievais europeias de artes e ofícios, e as ordens terceiras formadas por leigos ligados aos Franciscanos, Dominicanos e Carmelitas.

O catolicismo, portanto, do centro de Minas Gerais era leigo. Pertencer a uma confraria ou ordem terceira não era apenas uma questão de espiritualidade ou devoção, mas também um modo de receber ajuda nos momentos de dificuldades e garantia de um enterro digno. Suas igrejas eram, pois, mais voltadas para o devocionismo medieval, porque eram épocas em que os leigos não tinham acesso à liturgia oficial da Igreja e o clero, quando não

---

<sup>379</sup> *Ibid.*

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>381</sup> CARVALHO. A Arquitetura dos Jesuítas no Espírito Santo, p. 131.

<sup>382</sup> CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Arte sacra no Brasil Colonial*. Belo Horizonte: C/Arte, 2011. p. 46.

<sup>383</sup> PASTRO. *A arte no Cristianismo*, p. 182.

ausente, tinha uma participação muito tímida para o clericalismo da época: em muitas capelas das irmandades, o padre era contratado para celebrar a missa e nada mais do que isso<sup>384</sup>.

A riqueza sustentada pelo ciclo do ouro, entretanto, trouxe muitos artistas e arquitetos para essa região do interior do Brasil, vindos tanto de Portugal quanto da Itália. Mas, sem dúvida alguma, o que mais se destacou foi um mulato brasileiro, Antonio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, nascido provavelmente em 1738 de um carpinteiro português, Manuel Francisco Lisboa, e de uma escrava negra. De toda a sua obra destaca-se a capela da Ordem Terceira Franciscana de Ouro Preto, a igreja de São Francisco (1766) (fig. 30), e o conjunto arquitetônico da igreja do Bom Jesus do Matosinhos, em Congonhas do Campo (1808). A primeira é o mais belo exemplo da evolução da arquitetura religiosa barroca no Brasil:

A capela de São Francisco de Assis em Ouro Preto é importante também porque comprova no seu projeto uma evolução no emprego das curvas e contracurvas. Essa evolução, que afeta sobretudo a nave e a fachada – especialmente esta última –, rompe com todos os hábitos da arte luso-brasileira na construção de igrejas até então utilizados na província mineira, introduzindo um tipo completamente novo na arquitetura religiosa no Brasil<sup>385</sup>.

A fachada da igreja já impressiona pela harmonia do jogo entre côncavo e convexo emoldurado por um meio pilar em pedra sabão. O centro da fachada é delimitado por duas semi-colunas também em pedra sabão com capitéis coríntios que sustentam duas volutas que insinuam abertura para o céu. Sobre a porta, em alto relevo, está uma escultura trazendo ao centro a imagem de Nossa Senhora dos Anjos e uma coroa não sobre a Santa, mas um pouco mais acima. O óculo da fachada é coberto por um medalhão com a imagem de São Francisco recebendo os estigmas no monte Alverne. As torres campanárias circulares com cúpulas e pináculos completam a harmonia da fachada.

O interior da igreja é preciosíssimo. As paredes nuas abrigam seis altares dedicados (no sentido horário a partir da entrada) a Santa Isabel de Hungria, a São Ivo, a Santa Bona e São Lúcio, a São Roque, a Santa Rosa de Viterbo e a Santa Isabel de Portugal. O arco cruzeiro em pedra sabão abriga dois púlpitos. Sobre o altar muito elevado, encontram-se a imagem de Nossa Senhora dos Anjos e a de São Francisco este último segurando uma cruz na mão direita e um crânio na esquerda. Como um eco do cruzeiro, um arco emoldura o altar e, sobre ele, uma interessante representação da Trindade. O frontispício do altar-mor traz uma iconografia essencialmente pascal: as mulheres levando o óleo, o sepulcro vazio com o

---

<sup>384</sup> CAMPOS, Adalgisa Arantes. Irmandades Mineiras e Missas, em *Varia Historia* 16(1996) 66-76: neste breve artigo, a autora aborda a questão das missas encomendadas pelas irmandades indicando as tendências verificadas a respeito das demandas e da aparência do culto.

<sup>385</sup> FRADE. *Arquitetura Sagrada no Brasil*, p. 70-71.

anjo sentado na cabeceira, um caixão com a tampa empurrada e uma faixa na qual se lê *surexit non est hic*.

Absurda seria a pretensão de querer descrever toda a riqueza dessa igreja em menos de uma página. Aqui não pretendemos mais que acenar para os seus detalhes mais importantes. Para terminar mencionamos a belíssima pintura do teto, obra de Ataíde com a anuência de Aleijadinho. Trata-se da glorificação de Maria. Ao centro está a imagem da Virgem rodeada por uma profusão de anjos e nuvens, dando assim a ideia de que o céu se abriu sobre a terra. Colunas e pórticos fazem lembrar a Igreja peregrina. Nos ângulos são retratados quatro doutores da Igreja: Santo Agostinho, Santo Ambrósio, São Jerônimo e São Gregório Magno.

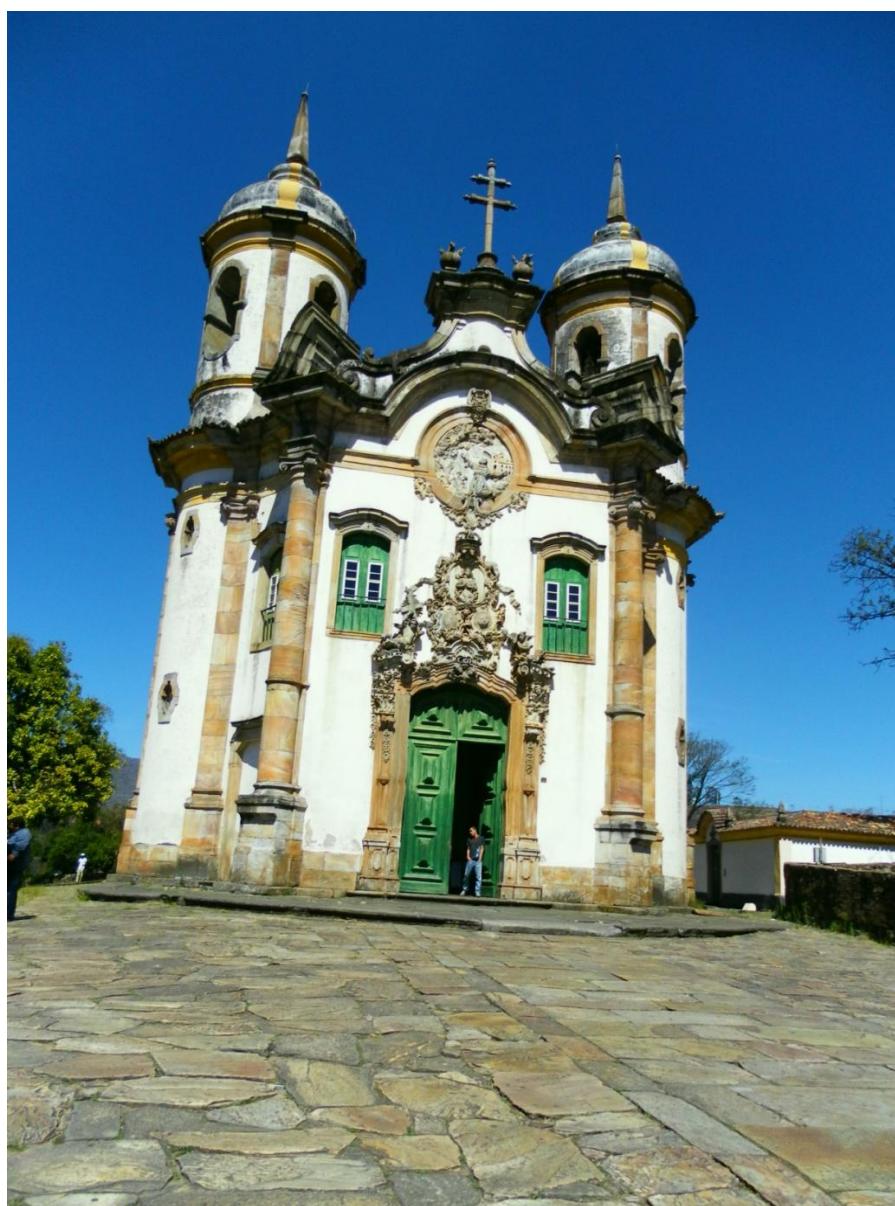


Fig. 30. Igreja de São Francisco de Assis da Ordem Terceira.

Outras igrejas barrocas brasileiras mereceriam uma boa descrição, como, por exemplo, a do Bom Jesus do Matozinhos em Congonhas do Campo, sem dúvida alguma, um dos mais importantes ícones do Barroco no Brasil. Contudo escolhemos a de São Francisco de Assis de Ouro Preto, pelo fato de ser ela um dos monumentos mais perfeitos do Ocidente, como Gabriel Freire observa citando Bazin:

Aleijadinho soube conjugar com mestria a arquitetura com a escultura, criando um monumento na sua totalidade plástica; mesmo na Itália, onde houve tantos artistas que foram ao mesmo tempo arquitetos, pintores e escultores, não existe um só monumento que exprima assim em todos os aspectos, a unidade de pensamento de um gênio<sup>386</sup>.

Parece, pois, que na configuração do espaço litúrgico das igrejas paroquiais de então tem uma importância enorme as irmandades. Cada altar lateral está ligado a uma irmandade<sup>387</sup> e há certa hierarquia, como se pode verificar na igreja matriz de Nossa Senhora do Pilar em Ouro Preto (fig. 31): o altar-mor é feito por encargo da Irmandade do Santíssimo Sacramento; o primeiro altar lateral à direita da entrada é da Irmandade de São Miguel e Almas e assim cada um dos demais altares tem o seu “dono”. Isso reflete também a vida eclesial da colônia e, nesse sentido, o espaço litúrgico é “imagem da Igreja” tal como era vivida então.

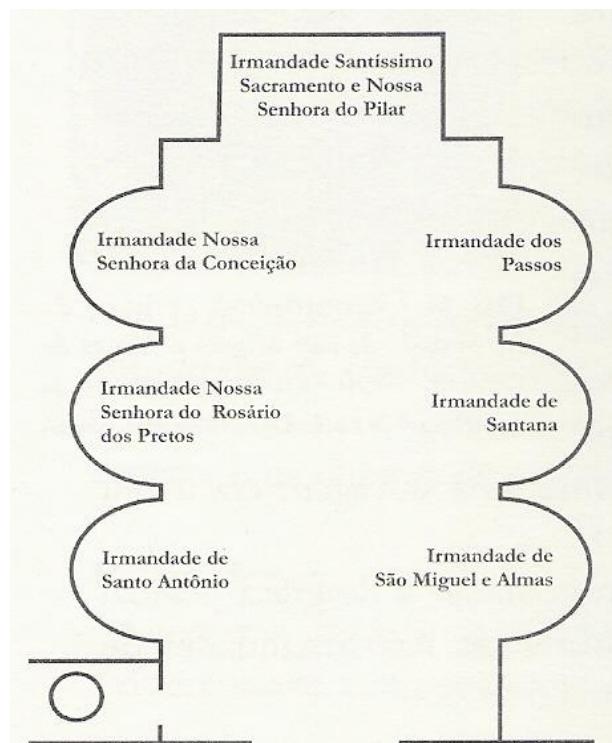


Fig. 31. Interior da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto com as respectivas irmandades existentes no setecentos. Esquema proposto por CAMPOS. *Introdução ao Barroco Mineiro*, p. 14.

<sup>386</sup> BAZIN, Germain. *A arquitetura religiosa barroca no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1983. p. 223.

<sup>387</sup> CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Introdução ao Barroco Mineiro*. Belo Horizonte: Crisálida, 2006. p. 14-16.

Nas igrejas das irmandades e ordens terceiras os altares laterais são determinados conforme as funções que a confraria tem no conjunto. Por exemplo, na igreja do Carmo de Ouro Preto, os altares são com os passos da Paixão, porque cabia a ela uma procissão na Semana Santa com esses passos. As igrejas estavam, pois, mais voltadas para as devoções das irmandades do que para o culto cristão que, na sua centralidade, celebra todo o Mistério Pascal do Cristo, no qual todo o Mistério Trinitário se desvela.

#### 4.3 O rococó e o fim do barroco

O rococó, embora já estivesse presente em ambiente germânico nos fins do séc. XVI, somente no séc. XVIII se expandiu pela Europa chegando à América<sup>388</sup>. Rococó é um termo derivado do estilo *rocaille* francês, ornamento assimétrico do barroco tardio em forma de concha<sup>389</sup>. A planta das igrejas rococós é preferentemente elíptica (fig. 32) de nave única, com o presbitério muito profundo e quadrado com os ângulos arredondados. A entrada principal é normalmente semicircular e possui um deambulatório marcado por uma série de colunas duplas. Entretanto o que predomina é a decoração de interiores, cuja característica principal é a assimetria de cada elemento<sup>390</sup>.

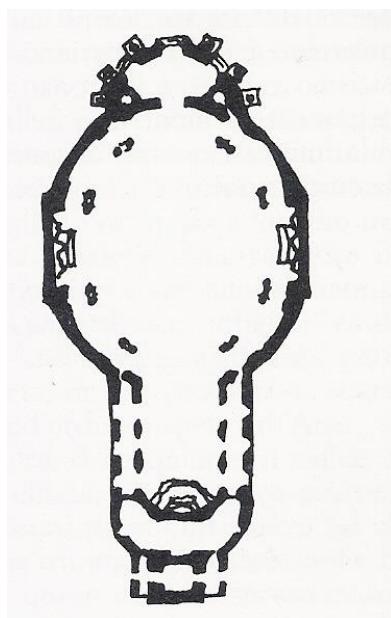


Fig. 32. Santuário de Wies na Bavária, planta de Zimmermann.  
Desenho proposto por CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 143.

De fato, as linhas das arcadas se diluem nas contracurvas e nos estuques dourados; o branco e o rosa dominam entre voos de anjinhos e profusões de guirlandas em estuque. A

<sup>388</sup> O rococó não constitui uma fase do barroco, mas sim uma concepção própria com diferentes raízes formais. Cf. OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro. *O Rococó religioso no Brasil e seus antecedentes europeus*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

<sup>389</sup> KOCH, *Dicionário dos estilos arquitetônicos*, p. 207.

<sup>390</sup> Ibid.

sinuosidade das linhas, as cores claras e a luminosidade pretendem desmaterializar a massa e criar uma imagem do paraíso e, de igual modo, os dois púlpitos parecem levitar sobre nuvens, somente o altar conserva certa massa, mas as linhas estruturais do retábulo se perdem entre curvas, estátuas e estuques que se elevam para o alto<sup>391</sup>.



Fig. 33. Púlpito da igreja de peregrinação de Wies, Bavária,  
por Dominikus Zimmermann entre 1746-1754.  
Fotografia de E. NORMAN, *Les maisons de Dieu*, p. 197.

Os melhores exemplos de rococó estão em terras alemãs e austríacas e, entre estes, está a igreja de peregrinação de Wies na Bavária, construída por Dominikus Zimmermann entre 1746 e 1754. O púlpito dessa igreja (fig. 33) mostra bem a decoração do estilo rococó, com sua profusão de conchas, cores leves fazendo fundo para o estuque dourado. O púlpito é

<sup>391</sup> CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 143.

uma composição típica barroca com *putti*<sup>392</sup> voantes que seguram as cortinas, dois outros abaixo segurando os emblemas episcopais e, no topo, um anjo com as Tábuas da Lei; no parapeito alegoricamente estão representadas a Esperança, a Fé segurando a cruz, o cálice e a hóstia, e no canto direito a Caridade<sup>393</sup>. Na parte plana da cobertura do púlpito se observa a pomba do Espírito Santo. Observemos que os emblemas episcopais (mitra e báculo) estão ao lado do balcão, enquanto os emblemas pontifícios (tiara e cruz papal) estão no alto, possivelmente, uma indicação da união e da obediência do bispo local ao bispo de Roma.

Entretanto, o barroco e o rococó encontram um oponente nas correntes iluministas. Críticos dos governos absolutistas aos quais a Igreja estava muito ligada, os iluministas veem na arte rococó uma expressão da monarquia e da aristocracia já decadentes e de uma aristocracia mais dada à licenciosidade da galante comédia pastoril do que à serenidade e a compostura da representação teatral do barroco. Os iluministas com seu movimento racionalista lançam luzes sobre a vida da sociedade não só no pensamento filosófico, mas também sobre a economia e a política do desgoverno das classes dominantes, preparando assim uma ideologia que quer uma volta à natureza e aspira à liberdade, à igualdade e à fraternidade, o que, por sua vez, encontraria seu desfecho em um conjunto de acontecimentos que ficou conhecido como a Grande Revolução de 1789, a Revolução Francesa. Em consequência desses distúrbios políticos e do triunfo da razão, as colônias americanas vão conquistar sua independência começando pela América do Norte ainda no séc. XVIII e terminando no século seguinte em todo o continente.

#### **4.4 Arquitetura e eclesiologia nos séc. XVI ao XVIII**

O humanismo renascentista poderia ter sido uma boa oportunidade para o resgate de uma eclesiologia equilibrada que desse uma orientação a toda a Igreja, depois de quase quatro séculos do grande cisma entre Ocidente e Oriente em 1054. Isso porque o humanismo cristão era mais simpático à teologia patrística do que à medieval. A eclesiologia dos santos Padres era um perfeito equilíbrio entre as categorias Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo e cada uma, ao seu modo, encarnava essas imagens em sua liturgia e em sua arquitetura.

Entretanto as reformas necessárias para apaziguar os ânimos sedentos de mudanças na Igreja foram negligenciadas pelo Concílio Lateranense V, especialmente no que

---

<sup>392</sup> Crianças nuas com ou sem asas, versão dos anjinhos góticos que se propagam, desde o renascimento, mas especialmente no barroco, nos altares, pinturas, órgãos, paredes, abóbadas e galerias das igrejas. Suas atitudes reproduzem simbolicamente o tema principal a que estão ligados: KOCH. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*, p. 143.

<sup>393</sup> NORMAN. *Les maisons de Dieu*, p. 209.

toca à liturgia. Como o Concílio estava mais preocupado com o problema político e disciplinar, pouco se fez para a revitalização da vida litúrgica e menos ainda para a formação do clero<sup>394</sup>. Na preocupação com a disciplina eclesiástica surge, então, a bula *In Cena Domini* como reação ao desejo de se realizar a liturgia também em língua vernácula na Ásia, África e Leste Europeu. Contudo, se não houve avanço na liturgia, a arquitetura se modernizava consolidando o estilo renascentista, aprofundando o abismo entre essas duas realidades, liturgia e arquitetura litúrgica, tão intimamente ligadas na antiguidade cristã. De fato, as igrejas renascentistas, embora tenham recuperado a unidade espacial tão importante para o culto, eram mais uma expressão da glória do comitente – papas e bispos inclusive – do que lugar da celebração da liturgia, onde a Igreja aparece no que ela é: Povo de Deus à escuta da Palavra, Corpo de Cristo em torno de um só altar e Templo do Espírito Santo, que garante a autenticidade da celebração. Era um edifício pensado para responder ao gosto do comitente e não para ser segundo a imagem do Povo Sacerdotal que ali se reunia em assembleia.

Entretanto vozes no interior da Igreja se levantavam contra os diversos costumes que se instalaram e que pouco ou nada tinham a ver com o espírito do Evangelho. Um novo cisma se dá então no interior da Cristandade ocidental exigindo da Igreja de Roma a convocação de um novo Concílio em Trento. Os espíritos reformistas rompem com a Igreja romana e esta, por sua vez, vai radicalizar as suas tradições. Depois de Trento surge na Igreja uma rejeição ao renascimento muito apoiado no paganismo e, em consequência, nasce a arte barroca, agora não mais somente para expressar a glória de seu comitente, mas para exaltar a vitória da Igreja romana sobre os “hereges” e reafirmar festivamente os dogmas católicos. O esplendor do edifício e da arte barroca glorifica, portanto, a Virgem, os santos, as relíquias, a vida sacramental e o papado.

Em tal contexto que eclesiologia se pode deduzir das igrejas barrocas? Que imagem de Igreja elas expressam? Aqui se nos faz necessário dar um passo atrás na história e tomar alguns dados da teologia escolástica e dos concílios dos três últimos séculos antes de Trento, para conseguirmos responder a essas questões. Embora na escolástica não se encontre um tratado sobre a Igreja, há, contudo, algumas passagens que nos dão uma noção da eclesiologia de então. De fato, o ambiente medieval não exigia uma eclesiologia sistemática e separadamente escrita, porque não havia, como hoje, uma separação entre o mundo eclesial e o secular, mas um ambiente uno e era precisamente a Igreja quem garantia essa unidade<sup>395</sup>. Em consequência a eclesiologia era tratada dentro da cristologia. Paul Tihon, depois de fazer

---

<sup>394</sup> CATTANEO. *Il culto cristiano in Occidente*, p. 286.

<sup>395</sup> TIHON. A Igreja, p. 368.

uma análise dos escritos de alguns autores escolásticos, sobretudo de Tomás de Aquino, chega à seguinte conclusão:

Possuindo a graça em plenitude, o homem Jesus é, ao mesmo, cabeça de toda a humanidade e do corpo da Igreja. Como Agostinho, Tomás considera o Espírito Santo a alma da Igreja, isto é, aquilo que lhe confere sua realidade última, como faz a alma para o nosso corpo. Como se vê, a perspectiva dominante, tanto nele como nos outros escolásticos, permanece cristológica: o Corpo eclesial é visto como domínio de influência espiritual de Cristo, e não implica automaticamente os caracteres de organização social e visibilidade<sup>396</sup>.

Houve alguns cismas entre aquele de 1054, dividindo a Igreja em Latina e Orientais, e a reforma protestante, mas eram resolvidos restabelecendo a unidade da Igreja ocidental. Contudo continuaram as questões sobre a autoridade do papa, não somente na disputa entre o poder espiritual e temporal, mas também entre papa e concílio e papa e demais bispos. No final prevalece o poder do papa sobre todo e qualquer outro tipo de poder, reafirmado pela posição estabelecida por Bonifácio VIII com a bula *Unam Sanctam*<sup>397</sup> de 18 de novembro 1302. Nesta bula, Bonifácio VIII afirma: “a una e única Igreja, portanto, tem um só corpo, uma só cabeça – não duas, como um monstro –, a saber, Cristo e o vigário de Cristo, que é Pedro e o sucessor de Pedro”<sup>398</sup>; equipara, portanto o seu poder ao do próprio Cristo, pois com Cristo e Pedro, o papa forma uma única cabeça. Conclui a bula afirmando: “declaramos, enunciamos e definimos que, para toda humana criatura, é necessário para a salvação submeter-se ao Romano Pontífice”<sup>399</sup>.

No Concílio de Constança (1414-1418), porém, essas posições de Bonifácio VIII não foram reafirmadas:

Este Sínodo, legitimamente convocado no Espírito Santo, constituindo um Concílio geral e representando a Igreja militante, tem o seu poder diretamente de Cristo; qualquer um, de qualquer estado ou dignidade, até papal, é obrigado a lhe obedecer no que diz respeito à fé e na extirpação do referido cisma<sup>400</sup>.

Contudo, na continuação do Concílio sob Martinho V, a bula *Inter cunctas* de 22 de fevereiro de 1418 orienta os inquisidores e a hierarquia a perguntarem aos seguidores de João Wyclif e de João Hus se criam “que o papa canonicamente eleito para o atual tempo, uma vez pronunciado o seu nome próprio, é o sucessor do bem-aventurado Pedro e possui a suprema autoridade na Igreja de Deus”<sup>401</sup>, depois de ter condenado João Wyclif por afirmar que “Pedro não foi e não é a cabeça da santa Igreja Católica”<sup>402</sup>. A autoridade do papa sobre toda a Igreja continua, portanto, inquestionável. Além disso, o conciliarismo de Constança foi

---

<sup>396</sup> *Ibid.*

<sup>397</sup> DH 870-875.

<sup>398</sup> DH 872.

<sup>399</sup> DH 875.

<sup>400</sup> Nota introdutória ao Concílio de Constança, DH 1151ss.

<sup>401</sup> DH 1264.

<sup>402</sup> DH 1206.

rejeitado pelo Concílio de Basileia sob o papa Eugênio IV<sup>403</sup>. Os papas sucessivos vão sempre confirmar a sua autoridade sobre toda a Igreja, de modo que a eclesiologia do séc. XV será uma eclesiologia do papado. Além disso, sobretudo a partir de Sixto IV (1471-1484), escreve Paul Tihon, “abre-se uma série de papas da renascença, mais preocupados em aumentar o luxo de sua corte e o prestígio político e cultural do que em exercer sua missão pastoral”<sup>404</sup>.

Entretanto, quando os reformadores se insurgem contra a Igreja, a teologia católica se encontrava num estado de decadência, porque perdera o contato com as fontes antigas<sup>405</sup>. Será a teologia, sobretudo, algumas décadas mais tarde a do cardeal jesuíta Roberto Bellarmino, que dará suporte à confissão de fé de Trento que, retomando o Símbolo Niceno-Constantinopolitano e quase que como uma continuação deste credo, declara:

Reconheço a santa, católica e apostólica Igreja Romana como mãe e mestra de todas as Igrejas; prometo e juro verdadeira obediência ao Romano Pontífice, sucessor do bem-aventurado Pedro, príncipe dos Apóstolos e vigário de Cristo<sup>406</sup>.

A eclesiologia de Roberto Bellarmino que dará suporte a essa confissão de fé na Igreja estranhamente é muito mais de cunho político-social do que teológico:

Há uma só Igreja, não duas, e essa única verdadeira Igreja é a reunião dos homens na profissão de uma mesma fé cristã e a comunhão nos mesmos sacramentos, sob o governo dos pastores legítimos e principalmente do único vigário de Cristo na terra, o pontífice romano... Contudo, para que alguém possa ser considerado como fazendo parte, em qualquer grau, da verdadeira Igreja, sobre a qual falam as Escrituras, não cremos requerer-se nenhuma virtude interna, mas somente a profissão exterior da fé e a comunhão dos sacramentos, coisa acessível a nossos sentidos. Com efeito, a Igreja é a uma reunião de homens tão visível e palpável quanto a assembleia do povo romano ou do reino da França ou da república de Veneza<sup>407</sup>.

Essa concepção de Igreja de Roberto Bellarmino será adotada pelos teólogos sucessivos, não somente os da era barroca como também pelos das épocas seguintes<sup>408</sup>.

Como exemplo da relação da arquitetura do renascimento e do barroco com essa concepção eclesiológica dominante na Igreja Católica tomemos a basílica de São Pedro no Vaticano, uma vez que é uma igreja híbrida: tem começo renascentista por Bramante e Michelangelo e conclusão barroca por Bernini. A Igreja de Roma é concebida como mãe e

<sup>403</sup> TIHON. A Igreja, p. 380.

<sup>404</sup> *Ibid.* p. 382.

<sup>405</sup> *Ibid.*

<sup>406</sup> DH 1868.

<sup>407</sup> “Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem christianaee fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac paecipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis [...] Tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae Ecclesiae, de qua Scripturae loquuntur, non putamos requiri ullam internam virtutem sed tantum externam professionem fidei, et sacramentum communionem, quae sensu ipso percepitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut republica Venetorum”: ROBERTO BELLARMINO. *Opera omnia II: De controversiis christianaee fidei adversus hujus temporis haereticos*, III,2. Neapolis: Josephum Giuliani, 1857. p. 75.

<sup>408</sup> TIHON. A Igreja, pp. 396-398.

mestra de todas as Igrejas presentes em todo o mundo, contudo não é a catedral de Roma, São João do Latrão, que exerce tais funções na prática, ainda que detenha o título de “mãe de todas as igrejas da *urbis* e do *orbis*”, senão a basílica vaticana de São Pedro. A basílica vaticana é um *martyrium* e não uma catedral, contudo a *cathedra Petri* (fig. 29) não está na catedral basílica lateranense, senão na basílica Vaticana. G. C. di Ciaccia analisa o complexo arquitetônico de São Pedro no Vaticano projetando sobre ele a imagem do corpo de Cristo, embora ela não o diga explicitamente, mas o dê a entender ao ver na cúpula um símbolo do Cristo cabeça, no edifício a Igreja e na colunata elíptica de Bernini os braços abertos da Igreja acolhendo o mundo inteiro<sup>409</sup>.

Entretanto, essa interpretação de G. C. di Ciaccia nos parece anacrônica, porque não corresponde à eclesiologia de então. Já no final do séc. XIV, quando começam a surgir os primeiros tratados sobre a Igreja, esta é concebida mais como uma sociedade, preferindo-se a metáfora de reino – no sentido sócio-político – à paulina de corpo. Nos séculos sucessivos, predomina a eclesiologia do papado, daí a necessidade de se manter a cátedra de Pedro no *martyrium* vaticano e não na catedral lateranense. Fica, pois, garantida a sucessão de Pedro na pessoa do papa, e é aqui uma garantia que vem antes do túmulo de São Pedro do que do múnus pastoral exercido na cátedra lateranense.

Entre o renascimento e o barroco se dá a centralização do governo de toda a Igreja Universal em Roma, mais precisamente no Vaticano com o desenvolvimento das Congregações, departamentos comparáveis aos gabinetes ministeriais<sup>410</sup>. A nomeação do bispo diocesano é feita pela Sé romana, salvos alguns casos em que a eleição local é um privilégio concedido por Roma. Essa organização da Igreja Católica, resultante da eclesiologia papal na qual o acento cai sobre a hierarquia e não sobre a comunhão no episcopado, faz com que, na prática, a Igreja seja vista como uma grande diocese, cuja cúria está em Roma, e as demais dioceses sejam vistas como regiões episcopais administradas pelos vigários do papa. Além disso, os inúmeros catecismos pós-tridentinos, observa Paul Tihon, “ao acentuar unilateralmente os aspectos de realidade visível da Igreja, para responder à *ecclesia invisibilis* dos protestantes, fizeram passar para o segundo plano da consciência eclesial sua dimensão de mistério”<sup>411</sup>.

Respondendo, portanto, à nossa pergunta sobre que eclesiologia se pode deduzir das igrejas barrocas e que imagem de Igreja ela expressa, não se pode encontrar outra

<sup>409</sup> CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 141.

<sup>410</sup> TIHON. A Igreja, p. 392.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 398.

resposta que a eclesiologia do papado, e a basílica vaticana disso é uma referência. O complexo dessa basílica não é uma imagem do corpo de Cristo; a cúpula não representa o Cristo cabeça, como afirma Gabriela C. di Ciaccia, mas sim a imagem da cúpula – no sentido de comando – da Igreja; a imponência e o luxo das naves da basílica expressam muito mais o poderio de seu comitente, os papas, do que a assembleia dos membros do corpo de Cristo. E o que dizer da imponente e gigantesca colunata berniniana? O abraço que Cristo dá a toda a humanidade é a horizontalidade da cruz, uma forma reta e não elíptica. Esta forma é próxima de um círculo o que sugere mais um esquema de forças centrípetas que convergem para um centro, no qual estão o governo e o magistério romanos. Os braços abertos do Cristo na cruz sugerem que a missão da Igreja deve continuar até a consumação dos tempos, enquanto o abraço elíptico da basílica vaticana sugere fechamento, portanto, exclusão bem ao gosto da eclesiologia bellarminiana<sup>412</sup>. A imagem atribuída por Gabriela C. di Ciaccia só tem sentido, portanto, se se trata de uma re-significação pós-Vaticano II.

As demais igrejas barrocas parecem expressar mais uma submissão do que uma comunhão, pelo menos as igrejas cujo comitente era a diocese, ainda que o gênio criativo dos arquitetos e artistas tenha tido a liberdade de produzir diferentes tipos desse estilo nas mais diferentes regiões do mundo católico. Caso tipo é o da igreja de peregrinação de Wies na Bavária. O púlpito dessa igreja (fig. 33) traz os emblemas episcopais, mitra e báculo, na parte inferior, enquanto os emblemas papais, tiara e cruz papal, estão na parte superior.

Caso diferente, porém, parece ser o das igrejas barrocas no Brasil, pois o catolicismo brasileiro não tinha preocupações antiprotestantes. Contudo, ao menos onde o clero secular e o religioso estavam presentes, elas estavam muito ligadas ao patrocínio do Padroado, embora a coroa portuguesa tenha tido também outros mecanismos de controle da Igreja nas colônias. Mas o mecanismo de controle do Padroado foi o mais importante que a influência de Roma sobre o Brasil. Praticamente só no séc. XIX o Concílio de Trento foi aplicado no Brasil<sup>413</sup>. Se por um lado, pois, as igrejas barrocas no Brasil não tinham como enfoque manifestar a autoridade papal e o triunfo tridentino, por outro elas manifestavam a autoridade do rei de Portugal em terras ultramar. Eram edificações que marcavam a conquista das terras de selvagens para o Reino de Deus “personificado” no Reino Lusitano: a expansão do Reino de Deus se concretizava na expansão do Império Português.

---

<sup>412</sup> ROBERTO BELLARMINO, Santo. *Opera omnia II: De controversiis christiana fidei adversus hujus temporis haereticos III*, 2, p. 75.

<sup>413</sup> HOORNAERT. *A Igreja no Brasil-Colônia*, p. 121

Em Minas Gerais, mais do que nas outras capitâncias, as igrejas expressavam bem a realidade do catolicismo leigo no Brasil, devido ao fenômeno das irmandades:

As irmandades representavam a verdade racial, social e ideológica da sociedade: havia a irmandade dos pretos (Rosário, São Benedito e Santa Ifigênia), de Pardos (Conceição, Amparo, Livramento, Patrocínio), de brancos (Santíssimo Sacramento, São Francisco, Nossa Senhora do Carmo, Santa Casa de Misericórdia). Havia irmandades de proprietários, comerciantes, militares, trabalhadores, escravos<sup>414</sup>.

Essa estratificação da sociedade mineira se refletia na riqueza ou na modéstia das igrejas dessas irmandades, e mesmo nas igrejas paroquiais onde as diferentes irmandades podiam edificar seus altares, havia uma hierarquia entre eles<sup>415</sup>.

Algo ainda a se notar é o fato de esse catolicismo leigo ser pré-tridentino, portanto medieval. Se a arquitetura, a arte escultórica e pictórica eram barrocas, a religiosidade era anterior a esse estilo. O barroco brasileiro e, especialmente, na Capitania das Gerais não era ufanista, mas expressava a piedade popular de então.

Concluindo: As igrejas renascentistas, maneiristas e barrocas não expressam a imagem da Igreja enquanto imagem da Trindade: Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. Não somente as igrejas europeias expressam uma ideologia, mas também as americanas: lá a ideologia antiprotestante e a supremacia papal, aqui a ideologia da expansão do reino hispânico e do lusitano, imagens do reino de Deus e, quando não expressava nem uma coisa nem outra, era a expressão do devocionismo católico e não um lugar de liturgia católica. O barroco brasileiro é uma extensão do barroco português, estilo de uma Igreja que tem no rei de Portugal uma espécie de reedição de Constantino. Contudo não se deve esquecer o profundo sentimento religioso dos cidadãos de então e seu sincero desejo de louvar e reverenciar a Deus com beleza. E a beleza daquela época era renascentista e barroca. Lamentavelmente se, por um lado, a arquitetura litúrgica era expressão de uma eclesiologia bastante ideológica, por outro, era também expressão de uma piedade desfocada do Mistério Pascal, no qual Deus se revela Pai, Filho e Espírito Santo.

---

<sup>414</sup> *Ibid.*

<sup>415</sup> Aqui p. 151-152.

## CAPÍTULO V

### DO ILUMINISMO AO VATICANO II

A piedade pós-tridentina rejeitou a arte renascentista por julgá-la muito pagã, surge então o barroco que encontra sua fase final no rococó. Esta última fase do barroco coincide com o triunfo do humanismo já bem fortalecido nos séculos anteriores. Com Descartes, para quem o que funda a existência humana é o ato do pensar – *cogito ego sum* –, a razão humana começa a ganhar autonomia, o que se consolidará com os pensadores do séc. XVIII e XIX. Como reação ao “obscurantismo medieval”, continuado pela época barroca, esse racionalismo cartesiano aprofundado por Malebranche, Spinoza, Leibnitz entre outros, ilumina então aqueles dois séculos, instaurando, pois, o movimento cultural e filosófico que ficou conhecido como Iluminismo e que encontrou seu ponto máximo em Kant e Hegel. O Iluminismo deu ao sujeito a autonomia guiando-o à libertação da tutela das instituições, da Igreja inclusive. Doravante o que guia a vida humana não será mais o dogma, mas a moral fundada na razão. É o triunfo da razão sobre a autoridade.

Com a autonomia do sujeito em lugar da heteronomia institucional cresce o ideal de liberdade, igualdade e fraternidade, trilogia eternizada pelo movimento político que ficou conhecido como Revolução Francesa. É preconizada a queda dos regimes absolutistas, e os ideais de liberdade chegam às colônias americanas que, começando pelos Estados Unidos da América em 1776 – treze anos antes da Revolução Francesa –, tomarão todo o continente no século seguinte. Na Europa, começam os movimentos republicanos que tomarão o lugar dos velhos regimes monárquicos e, onde estes últimos resistirão, terão que dividir o poder com o parlamentarismo ou mesmo se contentar com uma função meramente representativa.

Entretanto a razão teórica domina as leis da natureza, quando surge o gênio de Isaac Newton e a razão instrumental conhece um desenvolvimento financiado pelo mercantilismo já bastante consolidado: é a Revolução Industrial impulsionada pela multiplicação das invenções. Aqui nasce uma nova classe social, o proletariado, que ganhará cada vez mais importância e peso nas decisões e no destino da sociedade. Destaca-se então o pensador socioeconômico Karl Marx que, contemplando a sociedade industrial inglesa, criará sua análise social e o manifesto comunista, que prega a luta de classes como instrumento de libertação da sociedade. Aqui, aliás, é bom lembrar que no século das luzes surgem novas ciências como a sociologia, a psicologia, a antropologia e a arqueologia. Paradoxalmente o comunismo marxista triunfará não nos países industrializados, mas nos predominantemente rurais como os da Europa do Leste liderados pela União Soviética de Lenine e Stalin.

Entretanto a Revolução Industrial provoca nos países europeus um desejo de expansão e, já não podendo mais contar com as colônias americanas, vão dividir entre si a África e alguns países da Ásia. Enquanto isso nas Américas, os países formados pela descolonização vão acolher grandes correntes migratórias, primeiro da Europa e, mais tarde, também do Oriente; a mão de obra escrava será substituída pelos trabalhadores imigrantes. De fato, os ideais revolucionários franceses chegam às Américas e, com eles, o Movimento Abolicionista toma conta de todo o continente no século XIX. O Brasil será o último país americano a proclamar a abolição da escravatura em 1888.

No interior da Igreja, a vida não segue alheia aos acontecimentos que agitavam a sociedade, agora não somente a europeia, mas também a de quase todo o mundo. Vozes se levantam contra o Iluminismo ou se “afetam” por ele. Neste contexto se observa a criação de muitas novas congregações religiosas com o intuito prioritariamente missionário e caritativo, tendo em vista a pobreza paradoxalmente gerada pelo capitalismo crescente. Observa-se também o crescimento do devocionismo que culminará com as aparições da Virgem no séc. XIX e XX, quase que como um prolongamento dos milagres eucarísticos medievais. Isso, porém, é a concretização do sentimentalismo oposto ao racionalismo moderno. Dois dogmas marianos são proclamados: A Imaculada Conceição da Virgem Maria com a bula *Ineffabilis Deus* em 8 de dezembro de 1854 por Pio IX<sup>416</sup>; e, quase um século mais tarde, a Assunção da Virgem Maria com a constituição apostólica *Munificentissimus Deus* em 1 de novembro de 1950 por Pio XII<sup>417</sup>.

O sentimentalismo será como a alma de um novo movimento cultural, o romantismo, que sintetiza a reação ao neoclassicismo europeu que parecia ter sido abortado na era barroca. O neoclassicismo é assim apresentado por W. Koch:

Classicismo indica, em sentido amplo, todas as tendências artísticas que tomam como modelo a Antiguidade. Em consequência, também a arquitetura italiana do renascimento pertence ao classicismo. Na França e no Norte protestante da Europa, a corrente classicista, que retoma com frequência Palladio, permanece ativa também no barroco... Numa concepção mais estrita, “neoclassicismo” denota o estilo artístico próprio da Europa entre 1770 e 1830 influenciado pela cultura grega... A atitude objetiva e intelectual dos iluministas encontra, do ponto de vista artístico, correspondência no neoclassicismo, que procura não tanto a imitação como a renovação do espírito da Antiguidade<sup>418</sup>.

---

<sup>416</sup> DH 2800-2804.

<sup>417</sup> DH 3900-3904.

<sup>418</sup> KOCH. *Dicionário dos estilos arquitetônico*, p. 59-60.

O romantismo, reação ao neoclassicismo, por sua vez, representa o abandono do barroco, mas, se por um lado dá novas formas estilísticas à pintura, à música e à poesia, por outro recupera os estilos antigos para a arquitetura. O séc. XIX será, portanto, caracterizado pelo neorrenascimento, pelo neogótico, pelo neorromânico e pelo faustoso neobarroco da revolução industrial alemã, como também por elementos estilísticos mouriscos e egípcios<sup>419</sup>.

Entretanto, o Iluminismo não deixou de afetar a vida da Igreja. Enquanto um Diderot compunha *L'Encyclopédie* e o interesse pelas antiguidades gregas impulsionava as expedições arqueológicas rumo a Pompeia e ao Egito, Ludovico Antonio Muratori, os beneditinos Jean Mabillon, Edmond Martène, Mathias-Charles Chardon e o oratoriano Pierre Le Brun entre outros publicavam importantes obras religiosas antigas da Igreja de Roma com abundante documentação litúrgica<sup>420</sup>. Essa arqueologia bibliográfica da liturgia romana é testemunha de um interesse pela renovação da vida litúrgica que mais tarde se concretizaria no Movimento Litúrgico.

Contudo a influência da já consolidada cultura laica no século das luzes não foi só de metodologia científica, mas também na arquitetura e na visão de Igreja. Na arquitetura houve certa adesão ao neoclassicismo com a construção de algumas igrejas, mas esse estilo teve vida breve. Aqui vale lembrar a influência iluminista em alguns espíritos eclesiásticos, que teve sua grande expressão no Sínodo de Pistoia em 1786<sup>421</sup>. O Sínodo, embora tivesse reivindicações justas que mais tarde seriam quase todas acolhidas pelo Vaticano II, teve uma postura muito agressiva com relação à hierarquia católica e terminou por ser condenado por Pio VI oito anos mais tarde<sup>422</sup>.

Além da agressividade dos Padres sinodais de Pistoia, a Igreja já enfrentava o questionamento de sua autoridade temporal. Aos olhos dos pensadores do séc. XVIII “a religião pertence ao domínio privado, e o Estado deve subtrair-se à influência da Igreja. Ao contrário, os crentes e suas instituições dependem da jurisdição do Estado”<sup>423</sup>. Como consequência da Convenção Nacional Francesa (1789), a Igreja católica foi despojada de grande parte de seus privilégios sociais e obrigada a renunciar ao apoio do “braço secular” e a se centrar de novo em sua missão própria, pelo fato de a Convenção ter instaurado o regime

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

<sup>420</sup> CATTANEO. *Il culto Cristiano in Occidente*, p. 353-359.

<sup>421</sup> *Ibid.*, pp. 433-451: Entre outros autores, E. Cattaneo põe o Sínodo de Pistóia no contexto do jansenismo italiano, mas as idéias tão revolucionárias do Sínodo contrastam com o purismo jansenista, embora Pio VI o tenha condenado ao mesmo tempo por jansenismo e por inovações na celebração dos sacramentos; é mais próprio pensar em jansenismo com influência iluminista: cf.: BOURGEOIS. Os Sacramentos, p. 196.

<sup>422</sup> DH 2600-2700.

<sup>423</sup> TIHON. A Igreja, p. 404.

de separação entre Igreja e Estado<sup>424</sup>. Mas o grande golpe que a Igreja sofreu na sua autoridade temporal viria um século mais tarde; trata-se da unificação da Itália, que despojou o Papa de todos os territórios pontifícios durante o longo pontificado de Pio IX.

A autoridade do papa, portanto, posta em questão e, na segunda metade do séc. XIX, já efetivamente reduzida ao “espiritual”, foi muito defendida pelos teólogos de então, que ficaram conhecidos como “ultramontanos” e que tinham um modelo eclesiológico de monarquia absoluta<sup>425</sup>. Havia, porém, teólogos católicos mais moderados que, filhos do romantismo, propunham um modelo eclesiológico baseado na tradição patrística e medieval, portanto o de Corpo Místico de Cristo, de comunidade dos fiéis dentro da qual a hierarquia se insere<sup>426</sup>. Contudo, ao final, com a condenação do Liberalismo, consequente do Iluminismo e da Revolução Francesa, por Pio IX com a bula *Quanta cura* e o *Syllabus*, o modelo eclesiológico centrado na autoridade do papa e na sua infalibilidade permanecerá. Agora, pois, o confronto da Igreja não é mais com a Reforma Protestante, senão com o mundo moderno e, neste contexto, vai se reunir o Concílio Vaticano I “que se propôs unificar o mundo católico numa possante demonstração da verdade oposta aos erros do tempo e reforçar a autoridade eclesiástica, particularmente a do pontífice romano”<sup>427</sup>. Essa eclesiologia do Vaticano I seguirá predominante e só será parcialmente revista no Vaticano II<sup>428</sup>.

## 1. Arquitetura eclesiástica pós-barroco

### 1.1 Neoclássico

Um edifício neoclássico é muito fácil de ser reconhecido porque, muito mais que um edifício renascentista que apenas emprestava alguns elementos clássicos, ele é quase uma reprodução do templo grego. É bem verdade que muitas igrejas renascentistas e barrocas também possuem um tímpano triangular na parede frontal, mas esse será o elemento dominante no exterior das igrejas neoclássicas nas quais, aliás, ele pode vir apoiado sobre colunas (fig. 34). A planta é sempre centrada, seja redonda (ou elíptica), quadrada ou em cruz grega. Nas redondas e quadradas, a cúpula cobre o edifício inteiro, nas em cruz grega, porém, a cúpula fica no cruzamento. A harmonia do edifício é garantida pela combinação bem proporcional entre meias-colunas, pilastras e cornijas, enquanto a decoração é feita com mútulos<sup>429</sup>, pérolas, contas, palmetas<sup>430</sup> e os ornamentos sinuosos da Grécia clássica.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>426</sup> Cf. *Ibid.*, p. 410-413.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>429</sup> Mútulo é uma espécie de modilhão (cabeça da viga do templo grego) sob a cornija do templo dórico.

<sup>430</sup> Palmeta é um friso ornamental em forma de folha de palmeira.

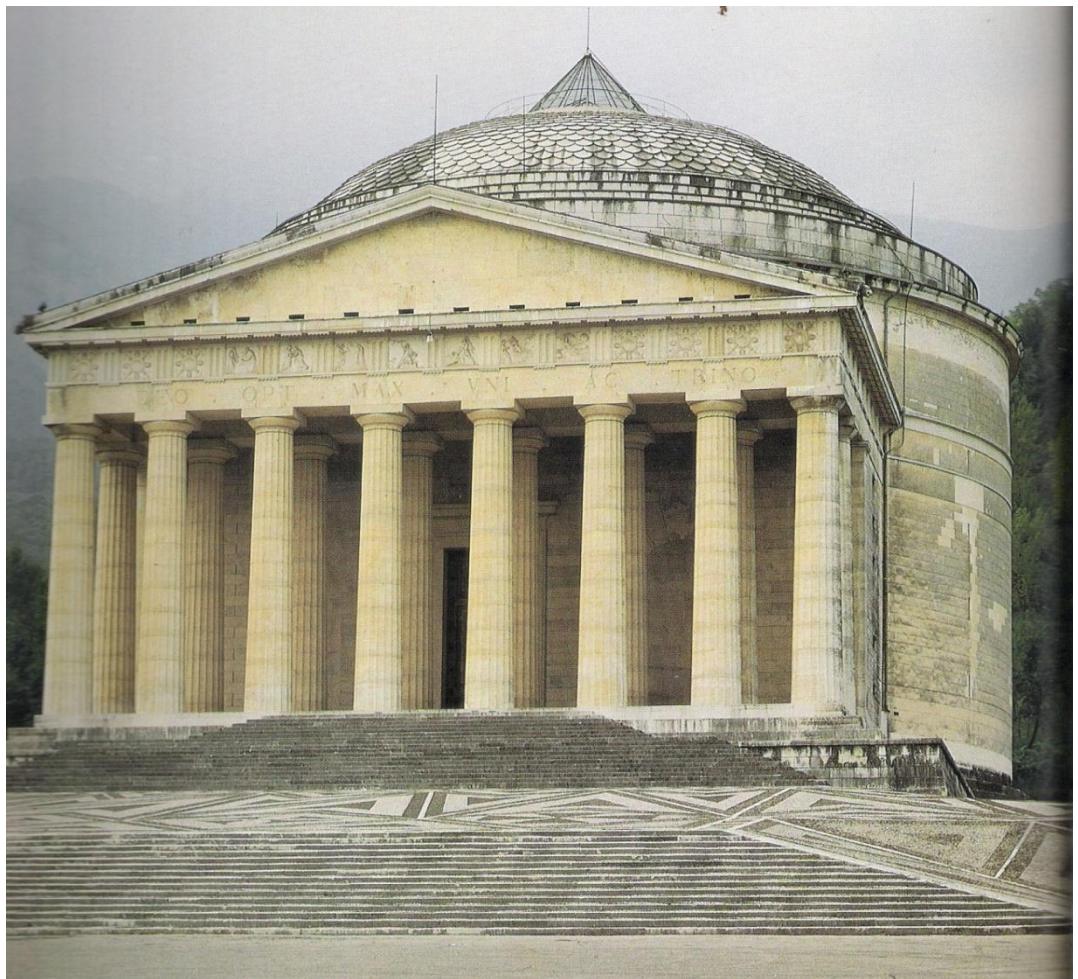


Fig. 34. Igreja de Passano, Itália, iniciada em 1819. Há dúvidas se foi o artista Canova, filho da cidade, que a tenha desenhado. Os elementos de base foram inspirados no Panteão de Roma, mas o pórtico dórico no de Atenas. Fotografia de NORMAN. *Les maisons de Dieu*, p. 236.

No interior das igrejas neoclássicas católicas, entretanto, ainda podem-se observar resquícios do barroco ou de outro tipo de arte anterior, uma vez que o edifício neoclássico é um tipo de arquitetura que nasce no âmbito civil, quando o divórcio deste com o religioso já era fato consumado. Além disso, a impressão geral do edifício é de frieza, muitas vezes de pobreza, apesar da monumentalidade<sup>431</sup>; logo é compreensível que os artistas de igrejas buscassem inspiração em outros estilos. A arte neoclássica era também muito austera para costumes ainda presos ao exagero decorativo barroco. De fato, a escultura neoclássica figura o ser humano com mármore branco, frio e liso; a pintura segue temas clássicos ou históricos, e a linha nítida e rígida se impõe à cor<sup>432</sup>; pouca motivação, portanto, para os católicos usá-las para homenagear o Cristo, a Virgem e seus Santos.

A referência mais comum, contudo, é o Panteão seja o romano seja o grego. O romano, de fato, fora transformado em templo cristão em 13 de maio de 609 sob o pontificado

<sup>431</sup> KOCH. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*, p. 60

<sup>432</sup> *Ibid.*

de Bonifácio IV. O templo pagão, que fora construído no império de Adriano em honra de “todos os deuses”, então é cristianizado em honra de Santa Maria e de todos os mártires (fig. 35). Para a adaptação deste templo, os nichos foram ocupados com imagens dos mártires; na parede em frente à porta foi construído um pequeno presbitério com um baldaquino, sob o qual está o altar. A cúpula, evidentemente sem tambor, é vazada no topo para a iluminação do interior. Nas construções neoclássicas, porém, se construiu uma abside em forma de meia concha para o altar. Gabriela C. di Ciaccia observa que é um tipo de edifício que pouco se presta para as exigências litúrgicas, porque, segundo ela, o centro lógico da igreja é o centro do círculo, que não coincide com o altar, colocado no perímetro. Assim a luz que passa pela abertura da cúpula incide sobre a assembleia e deixa o altar à margem<sup>433</sup>. De fato, um século antes do Vaticano II era impensável colocar o altar no centro de uma igreja. Além disso, por falta de uma pneumatologia que iluminasse a eclesiologia e a liturgia, não se podia valorizar o elemento luz sobre a assembleia.

O templo grego, rejeitado pelos cristãos antigos por motivos ideológicos – era templo dos pagãos – e funcionais – era pequeno demais para comportar uma assembleia litúrgica –, agora é modelo de igrejas, porém muito mais aumentado. Contudo os elementos que o compõem não são suficientemente adaptados ao culto cristão. Veja-se, por exemplo, *La Madeleine* em Paris, cujo classicismo dominante se funde com curiosas reminiscências barrocas de tipo teatral no seu interior, formando um plano superior de “pequenos palcos” com frente para a nave<sup>434</sup>. Aqui, por culto cristão, entendemos a liturgia da Igreja, que, então, não era contemplada como uma ação de todos os cristãos, mas apenas de uma classe deles, o que seria revisto somente um século mais tarde com o Movimento Litúrgico e oficializado com o Vaticano II. É nesse sentido que entendemos que as igrejas neoclássicas não são aptas ao culto cristão. Aliás, é um tipo de arquitetura que encontrou mais acolhida em ambiente civil, sobretudo para edifícios públicos. Além disto, por ser um estilo ligado ao movimento racionalista, encontrou uma reação que teve início na Inglaterra, Alemanha e Suíça, originando o Romantismo. Embora esse novo movimento imprima à pintura, à música e à poesia novas formas estilísticas, partindo de uma nova concepção da natureza e da história, não criou um novo estilo arquitetônico, mas sim uma retomada dos estilos passados. A partir de então surgirá no Ocidente uma pluralidade de estilos novos e uma retomada de antigos, de modo que o neoclassicismo se tornará o último grande estilo ocidental<sup>435</sup>.

---

<sup>433</sup> CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 147.

<sup>434</sup> Ibid.

<sup>435</sup> KOCH. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*, p. 60.

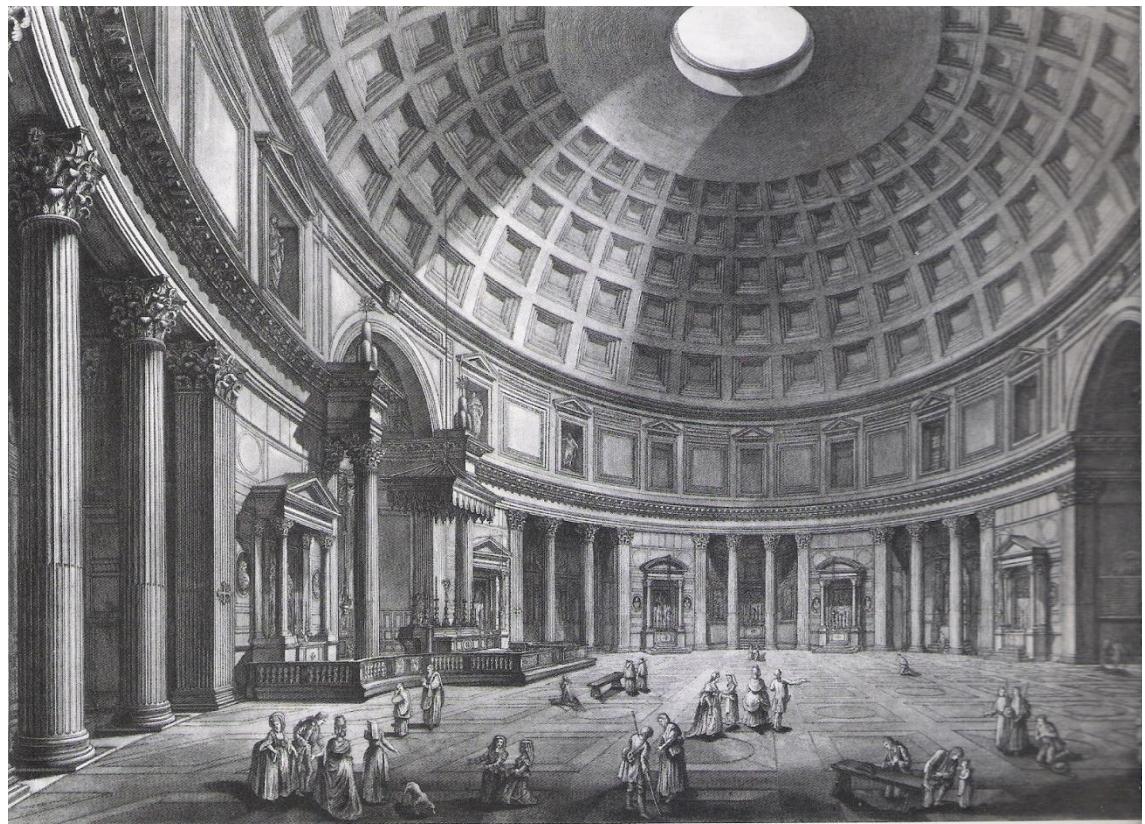


Fig. 35. Panteão de Roma. Gravura de Piranese séc. XVIII,  
In: NORMANN. *Les maisons de Dieu*, p. 22.

## 1.2 O neorromânico, o neogótico e o ecletismo.

Estamos em plena revolução industrial na Europa, que proporcionou à engenharia civil o uso de novas técnicas e materiais de construção. No interior da Igreja Católica, um saudosismo misturado às novas técnicas de construção civil recupera os antigos estilos arquitetônicos eclesiásicos, principalmente o românico e o gótico ou uma recomposição de elementos desses estilos e outros, como o barroco. O neorromânico não necessita mais de espessas paredes para suportar o peso da abóbada, tampouco o neogótico dos contrafortes com seus arcobotantes para sustentação da cobertura. Se esses elementos ainda aparecem em alguns casos, é por razões decorativas que refletem o saudosismo cristão. Entretanto o barroco ainda persiste nas regiões rurais europeias e no Brasil onde, aliás, o neorromânico e o neogótico só chegariam ao final do século XIX e início do XX com as grandes correntes migratórias da Europa para as Américas e, sobretudo, com o grande afluxo missionário de religiosos alemães, holandeses e italianos.



Fig. 36. Igreja da Boa Viagem, Belo Horizonte, 1932. Google-foto: Igreja da Boa Viagem/BH.



Fig. 37. Basílica de Nossa Senhora de Lourdes, Belo Horizonte, 1923, projeto de Manuel Tunes.  
Google-foto: Igreja de Lourdes/BH.

Esse conservadorismo arquitetônico, entretanto, é revelador de uma incapacidade daquela época de produzir uma interpretação própria da arquitetura litúrgica. Daí uma aparente falta de interesse pelo fato religioso<sup>436</sup>. Lembremo-nos aqui dos fortes protestos do Sínodo de Pistoia ocorrido no final do século anterior contra o conservadorismo litúrgico, sufocados, porém, pela hierarquia católica liderada por Pio VI<sup>437</sup>. Milhares de igrejas românicas e gotizantes se erguem mundo afora, mas com pouca atenção à participação ativa de todos os fiéis na liturgia. No Brasil a maioria das igrejas neogóticas é de tijolo e

<sup>436</sup> CIACCIA. *Il luogo di culto nella storia*, p. 148.

<sup>437</sup> DH 2600-2700.

revestida de reboco em cimento como, por exemplo, as igrejas da Boa Viagem (fig. 36) e de Lourdes (fig. 37), ambas em Belo Horizonte, Minas Gerais.



Fig. 38. Catedral da Sé de São Paulo. Google-foto: Catedral da Sé de São Paulo.

Caso particular, entretanto, digno de ser citado é a catedral da Sé de São Paulo.

O Brasil deixara a escravidão negra em 1888 e, um ano depois, também o império. Surge, então, um nacionalismo acompanhado do desejo de modernização, que representou o abandono do barroco colonial. Mas, no caso da diocese de São Paulo, é o antiguíssimo estilo gótico o eleito para substituir o modesto barroco da antiga Sé (fig. 38). O projeto é do arquiteto alemão Maximiliano E. Hehl e a pedra fundamental foi lançada em 6 de julho de 1913<sup>438</sup>, embora a missa inaugural só vá ser celebrada em 25 de janeiro de 1954<sup>439</sup>. Contudo, não se trata de um gótico puro, pois a cúpula octogonal é de inspiração renascentista, influência do ecletismo, e no acabamento de quase todas as paredes e detalhes foi utilizado granito nacional (não eram, portanto, os pesados muros de pedras maciças do gótico medieval); por fim, nos detalhes esculpidos em granito observam-se elementos da fauna e da flora brasileiras<sup>440</sup>.

<sup>438</sup> FRADE. *Arquitetura sagrada no Brasil*, p. 83.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>440</sup> *Ibid.*

Um exemplo de neorromânico em solo brasileiro digno de ser citado é a igreja de Santa Cecília (fig. 39), também na capital do Estado de São Paulo. O projeto é do arquiteto italiano Giulio Micheli<sup>441</sup>; a pedra fundamental foi lançada em 19 de março de 1897 e a inauguração se deu no dia 22 de novembro de 1901<sup>442</sup>. A igreja é de planta em cruz latina, com cúpula octogonal coroando o transepto, onde se localizam os altares laterais; três naves compõem o corpo da igreja, sendo a central mais alta que as duas laterais para abrigar o clerestório. As naves são separadas por uma série de pilares fasciculados com capitéis ricamente decorados num estilo próximo ao coríntio, que sustentam arcos plenos e formam com meias colunas adossadas nas paredes uma série de outros arcos sobre os quais se estende um deambulatório. Este deambulatório tem uma série de colunas que suportam arcos completos abrindo-se para a nave central e é coberto pela abóbada lateral. A igreja é coberta com uma série de abóbadas que recebem muitas pinturas; também as colunas e pilares são pintados para imitar o mármore. Digno de nota é o piso da igreja composto por um belo mosaico de ladrilhos hidráulicos.



Fig. 39. Igreja de Santa Cecília, São Paulo. Google-foto: Igreja de Santa Cecília/São Paulo.

Nestas igrejas, entretanto, encontramos uma disposição arquitetônica, sobretudo a interior, que não é suficiente para revelar aos fiéis o mistério da Igreja, ou seja, o Mistério Pascal ou o Mistério do Deus Trindade revelado por ele. Sem dúvida, ainda é época em que, apesar de toda a crítica que se possa fazer à falta de criatividade, em alguns casos, constroem-se, com arte, igrejas que lembram local de culto. A questão é o modo como este era

<sup>441</sup> BENEDETTI, Emma; SALMONI, Anita. *Architettura italiana a San Paolo*. São Paulo: Instituto Cultural Ítalo-brasileiro, 1953. p. 59.

<sup>442</sup> FRADE. *Arquitetura Sagrada no Brasil*, p. 86.

concebido. De fato, levando-se em consideração que o culto dos cristãos é a celebração do seu Mistério, isto é, o Mistério de um Deus Trindade revelado na Páscoa do Cristo, do qual a Igreja é imagem, os edifícios eclesiais de então ajudam pouco ou nada na contemplação deste Mistério. O neoclássico, o neorromânico e o neogótico não revelam aos fiéis que eles estão em um edifício que deveria ser a sua imagem, o que se traduz nas categorias eclesiológicas Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. O povo permanece separado do clero por uma balaustrada dividindo o interior da igreja em presbitério e nave, respectivamente lugares dos agentes sagrados e da assembleia que assiste a tudo passivamente. O altar está lá nos fundos pregado à parede ou um pouco afastado dela; não há ambão, somente um púlpito de onde ocasionalmente o povo ouvia grandes pregações, mas na maioria das vezes sem vínculo com o Mistério celebrado; a fonte batismal está numa capela na entrada da igreja, desvinculada da vida da assembleia, quase que insinuando que lá se realiza, mais que um sacramento, um ato jurídico para entrar na Igreja e, portanto, ter direito à salvação: é a sobreposição da linguagem jurídica à linguagem teológico-sacramental. Tudo isso consequência de uma eclesiologia que ainda não havia recuperado a concepção de Igreja imagem da Trindade através das categorias Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo.

De fato, a eclesiologia e a liturgia de então são reveladas pela estrutura externa e interna das igrejas. O corpo do edifício parece mais um louvor edificado a um Deus todo-poderoso distante de seu povo e não o lugar onde ele está presente no meio dos seus fiéis. A distribuição do espaço interno revela uma Igreja dividida em uma elite sacerdotal e em uma plebe piedosa, respectivamente instaladas no lugar sagrado e no lugar profano. O espaço sagrado não era, então, todo o corpo da igreja, mas somente o lugar onde o sacerdote realizava as ações sagradas, ao qual os fiéis não tinham acesso. Era ali o lugar da presença de Deus em seu Filho Unigênito presente na hóstia consagrada. O Pai está nos céus, o Filho na hóstia consagrada, e o Espírito Santo está confinado no presbitério agindo na pessoa do ministro ordenado. Os fiéis, não se compreendendo como Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo, permaneciam na nave na expectativa de receber as graças pedidas pelo pessoal especializado que realizava o culto em seu lugar e não com eles. Não podemos, pois, chegar a outra conclusão que não seja ver no edifício eclesiástico do século XIX até a metade do XX uma arquitetura imagem da Igreja hierarquia e não de uma Igreja Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. Esta visão de Igreja e, consequentemente, a arquitetura eclesiástica só mudariam a partir do Movimento Litúrgico e, sobretudo, depois do Vaticano II.

## **2. O Movimento Litúrgico, o Vaticano II e a arquitetura moderna**

## 2.1 O Movimento Litúrgico

O Movimento Litúrgico é um fenômeno típico dos tempos modernos, porém desde o Iluminismo já surgiram na Igreja desejos de renovação da liturgia<sup>443</sup>, mas sem sucesso. De qualquer forma, essa época é reconhecida pelos historiadores da liturgia como a pré-história do Movimento Litúrgico<sup>444</sup>, portanto o que possibilitou mais tarde uma verdadeira renovação na vida litúrgica da Igreja Católica graças aos muitos trabalhos já então realizados. Entre esses devem-se destacar os trabalhos de Dom Prosper Guéranger, abade de Solesmes que, na verdade, foi mais um trabalho de restauração da liturgia romana clássica ou pura, que se deu na luta contra as liturgias neogalianas, e, sobretudo, do monasticismo beneditino<sup>445</sup>. As obras de Guéranger tiveram prosseguimento na Alemanha por parte dos fundadores de Beuron, os irmãos Mauro e Placido Wolter, e na Bélgica, sobretudo em Mont César de Louvain, e em Maredsous, com G. Van Caloen, criador do *Missel des fidèles* de 1882, que serviu de inspiração para o Congresso Eucarístico de Liège em 1883, e da revista *Messager des fidèles* de 1884<sup>446</sup>.

Contudo, a maior parte dos historiadores prefere datar o início do Movimento Litúrgico com o monge beneditino belga de Mont César, Dom Lambert Beauduin, que apresentou suas dissertações históricas contidas em sua obra *La vraie prière de l'église* no curso do *Congrès National des Oeuvres Catholiques* em Malines, Bélgica, em 1909<sup>447</sup>. Naquele congresso, Dom Beauduin pleiteava a plena e ativa participação de todos os fiéis na vida e nos mistérios da Igreja, particularmente na liturgia, e citava como documento base a afirmação do *Motu proprio* de Pio X, *Tra le sollecitudini*, sobre a reforma da música sacra, de 22 de novembro de 1903<sup>448</sup>. Neste documento há um apelo a respeito da participação ativa nos mistérios litúrgicos, como fonte da vida autenticamente cristã<sup>449</sup>, o que foi muito bem acolhido pelos que estavam empenhados no Movimento Litúrgico em busca de uma verdadeira renovação da liturgia. Um novo documento de Pio X publicado em 2 de dezembro de 1905, *Sacra Tridentina Synodus*,<sup>450</sup> sobre a comunhão frequente e cotidiana de todos os

---

<sup>443</sup> CATTANEO, *Il culto Cristiano in Occidente*, p. 452-458.

<sup>444</sup> NEUNHEUSER, Burkhard. Il Movimento Liturgico: panorama storico e lineamenti teologici. In: *ANAMNESIS: La Liturgia, momento storico nella storia della salvezza* I. Gênova: Marietti, 2001. p. 11-16.

<sup>445</sup> *Id. História da liturgia através das épocas culturais*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 201.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>447</sup> PECKLERS, Keith. Storia della liturgia romana. In: CHUPUNGCO, Anscar (Dir.) *Scientia Liturgica* I. Casale Monferrato: Piemme, 1999. p. 167- 194, aqui p. 183-184; BOTTE, Bernard. *Movimento Litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 21.

<sup>448</sup> PECKLERS. Storia della liturgia romana, p. 184.

<sup>449</sup> NEUNHEUSER. *História da liturgia através das épocas culturais*, p. 207.

<sup>450</sup> DH 3375-3383.

fiéis, levou muitos católicos à prática semanal e, depois, cotidiana da comunhão sacramental e favoreceu a consciência de que recebê-la fosse parte integral da participação litúrgica<sup>451</sup>.

Entretanto a participação de Dom Beauduin no Movimento Litúrgico foi mais longe. Em 1910 ele fundou a revista *La vie liturgique* e, dois anos mais tarde, se uniu aos monges de Mont César para dar início às *Semaines liturgiques* anuais. Em 1914 publicou sua grande obra *La pieté de l'Église* que, segundo alguns autores, foi uma declaração pública do Movimento Litúrgico, na qual ele oferece uma sólida base teológica e eclesiológica<sup>452</sup>.

O Movimento Litúrgico não permaneceu circunscrito ao território belga e aos beneditinos, mas bem rapidamente chegou a outros países da Europa e teve a adesão de outros religiosos, do clero diocesano e de muitos leigos. Na Alemanha começou pela Renânia no Mosteiro de Maria Laach, que se tornou um centro de doutrina e reforma litúrgica. Fato digno de ser mencionado aqui foi o encontro do abade I. Herwegen em 1913 com um grupo de jovens leigos alemães, que expressaram o desejo de uma maior participação na liturgia e, no ano seguinte, o abade convidou o mesmo grupo para a Semana Santa no Mosteiro, quando eles celebraram pela primeira vez a Missa dialogada<sup>453</sup>.

Na Europa, portanto, o Movimento Litúrgico já era uma realidade incontestável e, de lá, logo chegaria às Américas. Nos Estados Unidos da América em 1926, o Movimento encontrou um centro de irradiação em Collegeville, no Estado de Minnesota, através da obra de Virgil Michel em colaboração com William Busch, Martin Hellriegel, Gerald Ellard entre outros<sup>454</sup>. Outro país das Américas onde o Movimento encontrou boa acolhida e grande desenvolvimento foi o Brasil<sup>455</sup>. Aqui, de grande importância foi um leigo, Dr. Alceu Amoroso Lima que, sob a responsabilidade do então arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, fundou nessa cidade em 1932 um Instituto Católico de Estudos Superiores, onde, pela primeira vez na história do Brasil, funcionou um curso de teologia para leigos<sup>456</sup>. No ano seguinte, o beneditino Dom Martinho Michler, recém-chegado da Alemanha, começou a lecionar liturgia e não limitou sua matéria às rubricas e a mera descrição dos ritos, mas procurou aprofundar a teologia da liturgia<sup>457</sup>. Embora já houvesse alguns lampejos do

---

<sup>451</sup> PECKLERS. *Storia della liturgia romana*, p. 184.

<sup>452</sup> *Ibid.*

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>455</sup> A obra mais completa sobre o Movimento Litúrgico no Brasil é, sem dúvida, SILVA, José Ariovaldo da. *O Movimento Litúrgico no Brasil*. Estudo Histórico. Petrópolis: Vozes, 1983; uma boa síntese é oferecida por ISNARD, Clemente J. C. O Movimento Litúrgico no Brasil. In: BOTTE, p. 205-230.

<sup>456</sup> ISNARD. *O Movimento Litúrgico no Brasil*, p. 208.

<sup>457</sup> *Ibid.*, pp. 208-209.

Movimento Litúrgico no Brasil antes de 1933<sup>458</sup>, é nesse ano que se coloca o início do Movimento.

A expansão do Movimento Litúrgico no Brasil se deu graças à fundação em 1935 da Ação Católica que, sob a presidência de Alceu Amoroso Lima, tornou-se logo a grande protagonista do Movimento, que se espalhava por todo o país<sup>459</sup>. A Ação Católica era formada por leigos, muitos deles originários da entusiasmada Ação Universitária Católica, sobre a qual escreve J. A. da Silva:

O entusiasmo pela Liturgia pega fogo! Forma-se, no seio da Ação Universitária Católica (AUC), um Centro de Piedade, que logo passa a denominar-se espontaneamente *Centro de Liturgia*, o qual vem contribuir para um forte impulsionamento na vida espiritual daquela entidade estudantil da Coligação Católica Brasileira. Portanto, o curso de Liturgia transborda das salas de aula do Instituto para o ambiente da associação universitária<sup>460</sup>.

Fato de grande importância para a renovação da vida litúrgica no Brasil foi a inauguração dos trabalhos desse Centro de Liturgia. Trata-se de um retiro que Dom Martinho Michler deu a um grupo de seis rapazes do Centro em uma fazenda no interior do Estado do Rio de Janeiro de 10 a 15 de julho de 1933 quando, no segundo dia, Dom Martinho reza a primeira missa *versus populum* no Brasil e, além disso, dialogada também pela primeira vez nesse país fora da clausura de um convento<sup>461</sup>. Para realizar tal proeza, Dom Martinho improvisou uma capela e, em vez de colocar o altar encostado na parede, colocou-o no centro da sala e dispôs as cadeiras para os participantes em torno dele; a missa, no entanto, foi rezada em latim<sup>462</sup>. Outra grande novidade foi a participação dos jovens leigos na Liturgia das Horas, pois pela primeira vez aqueles jovens leigos universitários tinham em mãos o brevíario, livro litúrgico que eles pensavam – e na prática era mesmo – ser um livro de uso exclusivo do clero e dos religiosos<sup>463</sup>. O Movimento Litúrgico ganha no Brasil um impulso que o tornaria irreversível. Espalhando-se por todo o país, o Movimento leva os responsáveis maiores a tomarem consciência mais forte da ignorância geral do povo em matéria de liturgia; dá-se então conta da preponderância de uma religiosidade individualista, subjetivista e sentimentalista, o que exige da Igreja no Brasil promover a expansão do Movimento para dar educação litúrgica aos fiéis através de publicações, cursos, congressos, programações de

<sup>458</sup> SILVA. *O Movimento Litúrgico no Brasil*, p. 33-38.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 41

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 41-42.

<sup>462</sup> ISNARD. *O Movimento Litúrgico no Brasil*, p. 210.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 211.

estudos litúrgicos dentro da Ação Católica, semanas litúrgicas, promoção da renovação da música sacra, da escultura, pintura, arquitetura, etc.<sup>464</sup>.

O Movimento Litúrgico ia, pois, de vento em popa mundo afora com uma grande publicação literária não somente em âmbito teológico-acadêmico, mas também pastoral. Grandes nomes, além dos já citados, como Cunibert Mohlberg, Odo Casel, Romano Guardini, F. R. Dölger, Anton Baumstark, P. Parsch, J. A. Jungmann, Maurice Festugière, Bernard Botte, Idelbrando Schuster, Cipriano Vagagini, entre outros, formam a constelação de teólogos e pastoralistas que deram vida e movimento à liturgia na primeira metade do século XX<sup>465</sup>. Entre estes, destacamos Odo Casel, que se tornou célebre por sua doutrina sobre os mistérios cristãos. Trata-se de sua obra *Das christliche Kultmysterium*<sup>466</sup> que, junto a uma centena de artigos e livros<sup>467</sup>, influenciou toda uma geração de teólogos dos sacramentos, quer a favor, quer contra a teologia caseliana<sup>468</sup>. De fato, a abordagem caseliana dos sacramentos, especialmente da eucaristia, é uma tentativa de apresentar a obra salvífica de Deus, manifestada na história da salvação como o grande e único mistério do Cristo, desejada desde a eternidade por Deus Pai, preparada na história do Antigo Testamento, realizada no Cristo, sobretudo na sua morte e ressurreição, a fim de que esse mistério seja atualmente apropriado pelos fiéis através da Igreja, no mistério do culto dela, graças a um memorial totalmente cheio de realidade<sup>469</sup>.

Odo Casel atraiu adversários pelo fato de ter como ponto de partida a história das religiões (concretamente: nas religiões místicas do mundo helenístico) e, ao mesmo tempo, afirmar que não queria outra coisa que ser fiel à doutrina de toda a tradição, sobretudo a mais antiga, da Escritura, dos Padres, dos grandes teólogos da Idade Média e da liturgia<sup>470</sup>. Contudo deve-se reconhecer que Odo Casel teve o grande mérito de tirar a teologia sacramentalista do âmbito da metafísica aristotélica e devolvê-la ao âmbito da simbologia mediterrânea, de onde, aliás, ela nunca deveria ter saído, uma vez que foi nesse ambiente que

---

<sup>464</sup> SILVA. *O Movimento Litúrgico no Brasil*, p. 75-115.

<sup>465</sup> Sobre os trabalhos desses homens do Movimento Litúrgico veja-se: NEUNHEUSER. *História da liturgia através das épocas culturais*, p. 199-216; BOTTE. *O Movimento Litúrgico*, p. 11-194; CATTANEO. *Il culto cristiano in Occidente*, p. 487-517; PECKLERS. *Storia della liturgia romana*, p. 183-194.

<sup>466</sup> Tradução brasileira: CASEL, Odo. *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009.

<sup>467</sup> Para a bibliografia de Odo Casel veja-se: SANTAGADA. Dom O. Casel. Contributo monografico per una bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della influenza nella teologia contemporanea. In: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 10/1(1967)7-77.

<sup>468</sup> Sobre a polêmica causada pelos escritos de Odo Casel veja-se: NEUNHEUSER, Burkhard. *La théologie des Mystères de Dom Casel dans la tradition catholique*. In: TRIACCA, Achille Maria; PISTOIA, Antonio (Eds.). *L'économie du salut dans la liturgie*. Conférences Saint-Serge XVIIe Semaine d'Etudes Liturgiques. Roma: Edizioni Liturgiche, 1982. p. 143-156.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 144.

ela nasceu e se desenvolveu. Além disso, a teologia litúrgico-sacramental de Casel teve o grande mérito de dar abertura a uma visão rica e positiva da Igreja como corpo místico de Cristo, que se exprime relacional e simbolicamente através da participação sacramental<sup>471</sup>, ainda que carecesse de uma mais profunda teologia bíblica e de uma *Lex orandi*. Em 29 de junho de 1943, festa de São Pedro e São Paulo, Pio XII publicou a Encíclica *Mystici Corporis*<sup>472</sup>, na qual destaca a natureza da Igreja como Corpo de Cristo, o que significou um marco na evolução da eclesiologia moderna, por assumir amplamente os enunciados bíblicos e contrariar uma visão puramente jurídica da Igreja.

## 2.2 O Concílio Vaticano II: Imagens de Igreja

A Constituição *Sacrosanctum Concilium* do Concílio Vaticano II é, sem dúvida alguma, a grande apoteose do Movimento Litúrgico. De fato, algumas conquistas do Movimento foram reconhecidas e oficializadas pela Santa Sé, em documentos como as encíclicas de Pio XII *Mediator Dei* de 1947<sup>473</sup> e *Musicæ sacrae disciplina* de 1955<sup>474</sup>, a instrução da Congregação dos Ritos *De musica et sacra liturgia* de 1958<sup>475</sup>, além da restauração da Vigília Pascal em 1951 e de toda a Semana Santa em 1955. Outras grandes conquistas, que aqui não poderíamos deixar de citar, foram a concessão do uso de línguas vernáculas no Ritual Romano, sendo o primeiro bilíngue o francês, aprovado em 28 de novembro de 1948, a nova tradução dos salmos a ser usada na celebração do Ofício Divino em 25 de março de 1945, a ampliação da faculdade de administrar a Confirmação aos enfermos em perigo de morte de 14 de setembro de 1946, a definição dos elementos essenciais no sacramento da ordem de 30 de novembro de 1947 e a concessão das missas vespertinas e a nova disciplina do jejum eucarístico de 6 de janeiro de 1953<sup>476</sup>. Mas a reforma substancial e definitiva foi mesmo a que se seguiu ao Concílio Vaticano II, que, pela primeira vez em toda a história da Igreja, publicou, em 1963, como seu primeiro documento oficial um sobre a liturgia, em que assimilava e aprofundava todas essas inovações.

O Concílio Vaticano II foi todo guiado por uma nova, melhor dizendo, uma mais tradicional e justa concepção de Igreja, recuperada graças aos Movimentos Reformadores (Litúrgico, Bíblico e Patrístico), que, tanto ao nível teológico quanto pastoral, o precederam nas seis décadas anteriores a ele. Essa concepção de Igreja que, aliás, permeia todos os documentos conciliares, é exposta de modo sistemático e mais completo na Constituição

<sup>471</sup> PECKLERS. *Storia della liturgia romana*, p. 185.

<sup>472</sup> AAS 35(1943) 200-243; DH 3800-3822.

<sup>473</sup> AAS 39(1947) 521-600.

<sup>474</sup> AAS 48(1955) 5-25.

<sup>475</sup> SACRA RITUUM CONGREGATIO. *Instructio de Musica sacra et sacra liturgia*. In: AAS 50 (1958)630-663.

<sup>476</sup> NEUNHEUSER. *História da liturgia através das épocas culturais*, p. 215.

Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja<sup>477</sup>, especialmente no capítulo I, quando trata do Mistério da Igreja<sup>478</sup>, e no capítulo II, sobre o Povo de Deus<sup>479</sup>. O Concílio revela uma Igreja mais simpática e aberta a dialogar com as outras Igrejas, ainda que elas não tenham tido voz ativa, mas somente uma presença de observadores, e outras religiões. Ora, um diálogo só se dá verdadeiramente entre partes diferentes e, para tal, é preciso ter consciência de sua própria identidade para dialogar com o diferente. A Igreja, pois, para a sua autocompreensão e o *aggiornamento* tão desejado por João XXIII, expõe sua natureza íntima recorrendo às imagens do Novo Testamento, que a descrevem<sup>480</sup> e que foram muito caras aos Padres da Igreja.

As imagens que a Igreja usa para se definir fazem com que a eclesiologia do século XX não caia em meras definições abstratas e sintéticas, o que, aliás, era estranho aos autores neotestamentários<sup>481</sup>. São imagens da Igreja fiéis ao modo semita de pensar dos hagiógrafos, expressas em linguagem simbólica, mesmo porque esta é a que mais convém à teologia, enquanto a linguagem conceitual é mais própria da filosofia. As imagens de Igreja que apresentam os documentos conciliares são as mais diversas. Podemos, porém, agrupá-las nas três categorias eclesiológicas: Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. O que distingue o Cristianismo das demais religiões monoteístas é o fato de a fé cristã professar três hipóstases em um Deus Uno e único, o que, por sua vez, desvela-se no Mistério Pascal de Cristo, de modo que se afirma que o Mistério cristão é a fé em Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo. Todas as imagens da Igreja que podemos tirar do Novo Testamento, da tradição teológica da Igreja, inclusive dos documentos conciliares, estão direta ou indiretamente ligadas a uma das três categorias eclesiológicas. Ora, se o edifício eclesial é resultado arquitetônico do Mistério da Igreja, que é o Mistério de seu Deus, de algum modo o edifício igreja tem que refleti-lo.

Já no proêmio, a LG apresenta a Igreja como sacramento (*sacramentum*) ou sinal (*signum*) e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano<sup>482</sup>, portanto já se move no campo da semiótica. A Igreja foi prefigurada desde a origem do

---

<sup>477</sup> COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 37-113. Para o texto latino seguiremos o apresentado por FELICI, Pericles (Secretário geral do Concílio Ecumênico Vaticano II). *Constitutio Dogmatica de Ecclesia*. In: BARAÚNA, Guilherme (Ed.). *A Igreja do Vaticano II*, Petrópolis: Vozes, 1965. p. 34-108.

<sup>478</sup> Sobretudo LG 6.

<sup>479</sup> LG 9-17

<sup>480</sup> Cf. CERFAUX, Lucien. As imagens da Igreja no Novo Testamento. In: BARAÚNA. (Ed.). *A Igreja do Vaticano II*, p. 331-345, aqui, p. 331.

<sup>481</sup> *Ibid.*

<sup>482</sup> LG 1.

mundo, porque o Pai eterno decretou elevar os homens à participação da vida divina<sup>483</sup>, e dessa participação a Igreja é como que sacramento<sup>484</sup>. Ela é a presença em mistério do Reino Deus que, pelo poder divino, cresce visivelmente no mundo<sup>485</sup>. O começo e o crescimento da Igreja é significado pela água e pelo sangue que manaram do lado aberto de Jesus Crucificado (Jo 19,34) que, por sua vez, alude aos sacramentos do batismo e do altar<sup>486</sup>. Mas ao mesmo tempo a unidade dos fiéis que constituem um só corpo em Cristo (1Cor 10,17) é significada e realizada pelo sacramento do pão eucarístico<sup>487</sup>.

Entretanto, para além da imagem do corpo, a Igreja – e cada fiel individualmente – é apresentada como o Templo do Espírito Santo<sup>488</sup>, pois, consumada a obra que o Pai confiara ao Filho realizar na terra (cf. Jo 17,4), foi enviado o Espírito Santo no dia de Pentecostes a fim de santificar perenemente a Igreja... O Espírito habita na Igreja e no coração dos fiéis como num templo (*tamquam in templo*) (cf. 1Cor 3,16; 6,19)<sup>489</sup>. Para falar da última das ações do Espírito Santo na Igreja, em que ele habita, a Constituição usa a da imagem esponsal: “Pela força do Evangelho ele [o Espírito] rejuvenesce a Igreja, renova-a perpetuamente e leva-a à união consumada com seu Esposo”<sup>490</sup>.

É no parágrafo 6, porém, que a LG vai desenvolver as várias imagens da Igreja:

No Antigo Testamento a revelação do Reino se propõe muitas vezes sob figuras (*sub figuris*). Da mesma forma também agora nos é dado a conhecer a natureza íntima da Igreja por várias imagens (*variis imaginibus*). Tiradas quer da vida pastoril ou da agricultura, quer da construção ou também da família e dos esponsais, são preparadas nos livros dos profetas<sup>491</sup>.

Da vida pastoril a imagem mais comum para expor o mistério da Igreja é a do pastor e das ovelhas e está ligada à categoria Povo de Deus. outrora liderado por Moisés, Josué, os juízes, os reis, etc., agora é guiado pelo próprio Cristo na pessoa dos apóstolos, bispos; estes últimos expressam a unidade do novo Povo de Deus, pelo vínculo da caridade com que se unem ao bispo de Roma. O novo Povo de Deus é, pois, um só rebanho que tem um só pastor, o próprio Cristo que o conduz rumo ao Reino definitivo. No próximo capítulo veremos como essa categoria de Povo de Deus pode influenciar a arquitetura eclesial.

A Constituição passa das imagens pastoris às agrícolas:

---

<sup>483</sup> LG 2.

<sup>484</sup> LG 1.

<sup>485</sup> LG 3.

<sup>486</sup> *Ibid.*

<sup>487</sup> *Ibid.*

<sup>488</sup> LG 4.

<sup>489</sup> *Ibid.*

<sup>490</sup> *Ibid.* CIPRIANO DE CARTAGO. *De Oratione Domini XXIII*, PL 4, col. 553; AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermo LXXI,20.33*, PL 83, col. 463; JOÃO DAMASCENO. *Adversus Iconoclastas XII*, PG 96, col. 1348D.

<sup>491</sup> LG 6.

A Igreja é a *lavoura* ou o campo de Deus (1Cor 3,9). Nesse campo cresce a oliveira antiga, cuja raiz santa foram os Patriarcas e na qual foi feita e se fará a reconciliação dos Judeus e dos Gentios (Rm 11,13-26). Ela foi plantada pelo celeste Agricultor como vinha eleita (Mt 21,33-43 par.; cf. Is 5,1ss). Cristo é a verdadeira vide, que dá vida e fecundidade aos ramos, quer dizer, a nós que pela Igreja permanecemos n'Ele e sem o Qual nada podemos fazer (Jo 15,1-5)<sup>492</sup>.

Neste texto da LG aparece uma imagem genérica: *lavoura (agricultura)* ou campo (*ager*); e duas específicas: oliveira e vide. Para nosso propósito, interessa especialmente a alegoria da vinha que João usa para uma meditação sobre o amor cristão<sup>493</sup>. Jesus se declara como a videira verdadeira e os fiéis são os ramos dos quais o Pai, que é o agricultor, espera que deem bons frutos, isto é, frutifiquem no amor fraternal. A condição para a produção dos bons frutos, porém, é que os discípulos, os ramos, permaneçam unidos ao Cristo, o tronco e esta “permanência” é a inabituação, a mútua imanência:

Na parábola da vinha, 15,1-8 (mais exatamente, nos VV. 4-8) João usa 7 vezes o verbo “permanecer” (*ménein*) para exprimir a união entre o tronco e os ramos, ou seja, entre Jesus e os fiéis. Mais 4 vezes na explicação, VV. 9-17. João usa essa representação não apenas em relação a Jesus, como aqui, mas também em relação ao Pai (14,10; e 17,23 sem usar o verbo) e ao Espírito (17,17; cf. 14,20). O sentido é o da *imanência*, a mútua *inabituação* de Deus (ou Jesus, ou o Paráclito) nos seus e deles em Deus. Não se trata de uma mera “união moral” entre os fiéis e Jesus/Deus. Da parte de Deus (em Jesus) trata-se de presença salvífica, como a Morada (*shekiná*) de Deus no meio do povo (a Tenda no deserto, o Templo em Jerusalém...); e, na medida em que abrimos espaço para sua presença no meio de nós e em nós, também nós “permanecemos” no âmbito dele. Da parte dos fiéis, esse permanecer significa concretamente o continuar na profissão de fé em Jesus e na comunhão do amor fraternal<sup>494</sup>.

A comunhão com Cristo e com os irmãos tem a ver com as duas categorias de Corpo de Cristo e de Templo do Espírito que se concretizarão no edifício eclesial.

Em seguida a Constituição, seguindo o Evangelho de Mateus e a primeira aos Coríntios, passa da alegoria agrícola à da construção civil (Mt 21,33-42; 1Cor 3,6-17). “Com frequência a Igreja é chamada também *construção* de Deus (1Cor 3,9)”<sup>495</sup>, da qual o próprio Cristo é a pedra angular (Mt 21,42; cf. At 4,11; 1Pd 2,7; Sl 117,22). Sobre o fundamento, que é o próprio Cristo, a Igreja é construída pelos apóstolos, aqui estes últimos são apresentados como os construtores da Igreja e não como fundação ao lado dos profetas – certamente os do Novo Testamento – e, dessa fundação, Jesus é a pedra principal, conforme Ef 2,20. É Cristo, porém, que dá firmeza e coesão à toda a construção. Contudo, a alegoria da construção é genérica, especificada pelos nomes que ele recebe: casa de Deus na qual habita a sua família; morada de Deus no Espírito (Ef 2, 19-22); tenda de Deus entre os homens (Ap 21,3) e principalmente templo santo, que, representado em santuários de pedra, é louvado pelos

---

<sup>492</sup> LG 8.

<sup>493</sup> KONINGS. O Evangelho segundo João. Amor e felicidade, p. 283-291.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>495</sup> LG 6.

santos Padres. Este santuário, a Igreja, é ainda comparado na liturgia à Cidade santa, a nova Jerusalém, que João contempla na renovação do mundo, e que desce do céu, de junto de Deus e, aqui, é comparada com uma esposa ataviada para o seu esposo (Ap 21,1). Aqui, portanto, passa-se da alegoria da construção civil para a espousal e familiar. De fato, a imagem da Jerusalém celeste não evoca apenas uma construção fortificada, mas também a de mãe (Gl 4,26; Ap 12,17)<sup>496</sup>. Também é evocada a imagem da esposa imaculada do Cordeiro imaculado (Ap 19,7; 21,2 e 9; 22,17) e de esposa no âmbito familiar (Ef 5,21-33); em ambos os casos, trata-se da expressão da união de Cristo com sua Igreja, do amor que relaciona o Esposo com a esposa.

Essas imagens podem ser vistas em paralelo com a analogia do corpo, específica da teologia paulina, porque Cristo é a fonte da vida profunda dos cristãos, aquele que lhes comunica a sua própria vida<sup>497</sup>. Segundo, pois, o parágrafo seis, em que se apresentam as diferentes imagens da Igreja, a Constituição dedica todo um parágrafo a ela como Corpo Místico de Cristo<sup>498</sup>. O parágrafo se inicia com a afirmação de que Cristo, por sua encarnação e pela sua Páscoa que redime e transforma o homem numa nova criatura (cf. Gl 6,15; 2Cor 5,17) e, pela comunicação de seu Espírito, faz de seus irmãos misticamente os componentes de seu Corpo. Essa união dos membros do Corpo com o Cristo e entre eles se dá nos sacramentos, de modo especial no batismo (1Cor 12,13; cf. Rm 6,4-5) e na eucaristia, porque, participando realmente do Corpo do Senhor na fração do pão eucarístico, somos elevados à comunhão com ele e entre nós (1Cor 10,17; cf. 1Cor 12,27; Rm 12,5).

A Constituição segue afirmando a união dos membros na diversidade de dons para a edificação da Igreja, pois um só é o Espírito que, para a utilidade da Igreja, distribui seus vários dons segundo suas riquezas e as necessidades dos ministérios (cf. 1Cor 12,1-12). A Cabeça deste Corpo é Cristo, imagem do Deus invisível, em quem tudo o que existe foi criado, pois ele é antes de todos. Enquanto peregrinamos neste mundo, somos chamados a viver os mistérios de sua vida e a nos conformar a ele na sua morte e ressurreição. De Cristo todo o Corpo, alimentado e ligado pelas juntas e ligaduras, aumenta no crescimento dado por Deus (Cl 2,19) e, a alma, ou seja, o princípio vital de todo o Corpo é o seu próprio Espírito. A Constituição conclui o parágrafo 7 evocando a imagem do Esposo/Esposa de Ef 5, para falar

<sup>496</sup> TEB, Gl 4,21-31: São Paulo usa aqui o episódio Sara/Isaac e Agar/Ismael como alegoria para falar das duas alianças: a lei escravizadora e a graça libertadora. Assim explica a TEB, Gl 4,24, nota x: Alegoria. Esta palavra indica bem a intenção de Paulo: não é uma demonstração lógica, é uma parábola; ser filho de Abraão segundo a carne, como o filho de Agar, deixa o homem na servidão que caracteriza a antiga Aliança; ser filho de Abraão segundo o Espírito, como Isaac, liberta o homem e lhe dá acesso à Jerusalém que vem do alto, ao Reino que é a herança prometida (cf. 3,18.29; 5,21; 6,8).

<sup>497</sup> CERFAUX. As Imagens Simbólicas da Igreja no NT, p. 338.

<sup>498</sup> LG 7.

do amor de Cristo pela Igreja, porque, de fato, neste texto se estabelece um paralelo entre a alegoria do corpo e dos esposos.

Essas imagens tiradas da vida agrícola – campo cultivado, oliveira e videira – bem como a metáfora do corpo e da união esponsal estão todas subordinadas à categoria Corpo de Cristo. A da construção civil, entretanto, está mais vinculada à categoria Templo do Espírito Santo. Certamente que, por pericorese, podemos vincular todas essas imagens a uma ou outra das três categorias eclesiológicas, contudo, o acento teológico nestes casos recai, respectivamente, sobre o Corpo de Cristo e o Templo do Espírito Santo. De fato, assim como os ramos estão unidos ao tronco, os membros do corpo estão unidos à cabeça e, por isso, estão unidos entre si; é através de seu Espírito que Deus habita nos corações dos fiéis e na assembleia reunida, o que faz dela o seu Templo. Como isso pode influenciar o projeto arquitetônico tanto do edifício eclesial como dos monumentos pascais – altar, ambão e fonte batismal – nós o veremos também no próximo capítulo.

A Constituição dedica ainda todo um capítulo de nove parágrafos à categoria Povo de Deus: nova aliança e povo novo; o sacerdócio comum dos fiéis; o exercício do sacerdócio comum nos sacramentos; o senso da fé e os carismas no povo cristão; universalidade ou catolicidade do único povo de Deus; os fiéis católicos; os laços da Igreja com os cristãos não-católicos; os não-cristãos; a índole missionária da Igreja<sup>499</sup>. É de louvar o fato de a Constituição Dogmática sobre a Igreja dedicar um capítulo inteiro a todo o povo cristão antes do capítulo dedicado à hierarquia<sup>500</sup>. Este, aliás, surge depois como um desdobramento da exposição da estrutura da Igreja e é seguido do capítulo sobre os leigos<sup>501</sup> para, só depois, tratar dos religiosos consagrados<sup>502</sup>. Estes últimos citados são como derivação específica da vocação universal da santidade da Igreja<sup>503</sup>. Sem dúvida, a consciência democrática da sociedade contemporânea contribuiu muito para que o Concílio conceituasse a Igreja como uma comunidade popular, embora essa consciência democrática não seja suficiente para explicar a significação mais profunda do conceito povo, aplicado à Igreja<sup>504</sup>. Destarte, volta ao cenário teológico católico o conceito Povo de Deus, caríssimo aos escritores neotestamentários e dos cinco primeiros séculos da Igreja, porém esquecido durante toda a

---

<sup>499</sup> LG 9-17.

<sup>500</sup> LG 18-29.

<sup>501</sup> LG 30-38.

<sup>502</sup> LG 43-47.

<sup>503</sup> LG 39-42

<sup>504</sup> SEMMELROTH. A Igreja, o novo Povo de Deus, p. 479.

Idade Média, rejeitado pelos católicos na Idade Moderna por ser o conceito preferido dos Reformadores Protestantes, e recuperado somente no século XX, pouco antes do Concílio<sup>505</sup>.

No parágrafo 9, ao tratar da Aliança nova pela qual o novo povo está vinculado ao seu Deus e Senhor, a *Lumen Gentium* resgata não somente a conceituação da Igreja como Povo de Deus, mas a interpretação histórica da obra da Redenção. De fato, essa história não tem início nem termo com a Encarnação do Verbo, mas já estava em andamento na primeira Aliança selada entre Javé e Israel e tem continuidade na da Igreja peregrina no deserto da história humana. A Igreja, vista como Povo de Deus, se coloca assim em continuidade com o antigo Israel, pois “como o Israel segundo a carne, que peregrinava no deserto, já é chamado Igreja de Deus (cf. Nm 20,4; Dt 23,1ss), assim o novo Israel que, caminhando no presente tempo, busca a futura cidade perene (cf. Hb 13,14), também é chamado Igreja de Cristo (cf. Mt 16,18)”<sup>506</sup>. O resgate da historicidade da Igreja, isto é, da história da Salvação teve grande importância na reforma litúrgica, pois a *Sacrosanctum Concilium* define que a leitura mais abundante da Sagrada Escritura é de máxima importância<sup>507</sup> e determina que dela a homilia “deve, em primeiro lugar, haurir os seus temas, sendo como que a proclamação das maravilhas divinas na história da Salvação ou no mistério de Cristo”<sup>508</sup>.

O parágrafo 10 da *Lumen Gentium* sobre o sacerdócio comum dos fiéis também foi de grande importância para a Reforma Litúrgica e para a superação do clericalismo medieval que considerava duas espécies de cristãos ao separá-los em clero e religiosos de um lado e leigos de outro, como chegou a escrever Graciano entre 1140 e 1150<sup>509</sup>. Colocado logo depois dos parágrafos que tratam o Mistério da Igreja, o sacerdócio comum de todos os fiéis membros do Povo de Deus deve ser também tratado à luz desse mesmo Mistério. A dignidade sacerdotal de todos os fiéis não é apenas uma concessão da benevolência da hierarquia eclesial, mas é algo inerente a todos os fiéis em Cristo adquirido *ipso facto* no sacramento do batismo, ratificado na crisma e atualizado na celebração de todos os demais sacramentos, de modo especial na eucaristia. Essa consciência de que todos os fiéis são participantes do tríplice múnus de Cristo – sacerdotal, profético e real (pastoral) – é de fundamental importância para a missão da Igreja, porque ela não é apenas a comunidade dos redimidos por Cristo, mas é também instrumento que ele assume para a redenção de todos e é enviada ao

---

<sup>505</sup> ESTRADA. *Del Misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios*, p. 23-38.

<sup>506</sup> LG 9.

<sup>507</sup> SC 24.

<sup>508</sup> SC 35.

<sup>509</sup> GRACIANO. *Décret*, p. 2, c. 12, q. 1, Leipzig: Richter-Friedberg, 1879. col. 678. Apud TIHON. A Igreja, p. 342.

mundo inteiro como luz do mundo e sal da terra (cf. Mt 5,13.16)<sup>510</sup>. Todos os fiéis, portanto, a despeito de seu grau ou estado, são responsáveis e cooperadores da missão redentora do Filho de Deus.

De fato, Cristo surgiu no mundo como sacerdote, rei e profeta da nova aliança e é deste mesmo modo que continua a viver em sua Igreja e que, unindo todos os fiéis a si, conforme mostram as alegorias acima apresentadas, deixa-os participar dessa sua tríplice dimensão<sup>511</sup>. Entretanto aqui se deve lembrar que o sacerdócio de Cristo é comum a todos os fiéis, portanto, universal, não é somente aos leigos, mas também aos ministros ordenados; estes últimos recebem uma missão ulterior, cuja condição indispensável é o sacerdócio comum dos fiéis, consagração primordial<sup>512</sup>.

Tratando da distinção entre o exercício do sacerdócio comum dos fiéis no laicato e o ministerial, a *Lumen Gentium* estabelece a relação entre ambos: “O sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico ordenam-se um ao outro, embora se diferenciem na essência e não apenas em grau”<sup>513</sup>. Essa diferença essencial está, sobretudo, no caráter impresso pelo sacramento da ordem no sacerdócio ministerial. Pelo sacramento da ordem, o sacerdote ministerial goza de um poder sagrado pelo qual forma (*efformat*) e rege (*regit*) o povo sacerdotal, realiza (*conficit*) o sacrifício eucarístico na pessoa de Cristo (*in persona Christi*) e o oferece (*offert*) em nome de todo o povo<sup>514</sup>. Esse texto da *Lumen Gentium* é ambíguo:

Ao fazer essa distinção entre “realizar” (*conficere*) e “oferecer” (*offere*), não se leva em consideração que o ministro ordenado, ele próprio, pertence ao povo de Deus, em cujo nome oferece o sacrifício. Da mesma forma, ao caracterizar o sacerdócio dos fiéis a partir de seus atos (recepção dos sacramentos, oração e ação de graças, testemunho da santidade de vida, abnegação, caridade atuante, cf. *DH* 4126), o texto conciliar esquece que essas características valem também do ministro ordenado como batizado<sup>515</sup>.

Além disso, o texto conciliar, ao afirmar que o ministro ordenado realiza o sacrifício na pessoa de Cristo, põe o problema da manifestação da presença do Cristo na pessoa do presidente e na assembleia e, portanto, do verdadeiro sujeito da oração litúrgica. Tal manifestação, assim explica Ruiz de Gopegui:

Manifesta-se na pessoa de quem preside a celebração. Mas ao mesmo tempo se oculta. Por isso a forma ritual da manifestação é muito discreta. Se o sacerdote em nome de Cristo saúda a assembleia, não o faz como se ele próprio fosse o Cristo, mas

---

<sup>510</sup> LG 9.

<sup>511</sup> DE SMEDT. O Sacerdócio dos Fiéis. In: BARAÚNA, Guilherme (Ed.). *A Igreja do Vaticano II*, p. 486-498, aqui cf. p. 487.

<sup>512</sup> *Ibid.*

<sup>513</sup> LG 10.

<sup>514</sup> *Ibid.*

<sup>515</sup> TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros*. Uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011. p. 169.

como alguém que faz parte da assembleia, que não está por cima dela, e humildemente lhe deseja: a paz esteja convosco. O uso do pronome em segunda pessoa do plural, “convosco”, evoca a presença oculta do Cristo em quem preside sem confundir-se com ela. Da mesma forma, quando, recolhendo a prece silenciosa da assembleia, o sacerdote eleva ao Pai a oração chamada Coleta, ele o faz “por Jesus Cristo na unidade do Espírito”, como poderia expressar-se em uníssono o conjunto da assembleia. Mas ao pronunciar a prece ele sozinho em nome da assembleia, que responde com o *Amém*, manifesta-se a realidade oculta do sujeito da oração litúrgica: o Cristo cabeça com seu corpo, que se dirige ao Pai na unidade do Espírito<sup>516</sup>.

O presidente, portanto, exercendo suas funções *in persona Christi*, não deixa de ser um fiel em Cristo e de exercer o seu sacerdócio universal. Ele é, antes de tudo, o instrumento pelo qual Cristo se faz presente na assembleia, à qual se une para realizar a oração litúrgica. Cristo associa a si a Igreja, sua Esposa diletíssima, que invoca seu Senhor e por ele presta culto ao eterno Pai<sup>517</sup>.

A categoria Povo de Deus ajudou, portanto, a recuperar essa visão mais equilibrada de assembleia como verdadeiro sujeito da oração litúrgica, o que teve, aliás, as suas consequências para a reforma litúrgica que seguiu ao Concílio Vaticano II e, portanto, no modo de conceber o espaço litúrgico. De modo especial, a Constituição *Sacrosanctum Concilium* orienta que “com empenho e paciência procurem os pastores de almas a instrução litúrgica e também promovam a *ativa participação* interna e externa dos fiéis...”<sup>518</sup>. Por “participação interna” deve-se entender aqui a disposição interior do coração de cada fiel e por “externa” a participação no rito. Por isso a *Sacrosanctum Concilium* lembra que “as ações litúrgicas não são ações privadas, mas celebrações da Igreja, que é o ‘sacramento da unidade’, isto é, o povo santo, unido e ordenado sob a direção dos Bispos e que por isso, estas celebrações pertencem a todo o Corpo da Igreja”<sup>519</sup>. Mais adiante a constituição recomenda a preferência pela celebração comunitária<sup>520</sup>.

Essa apresentação das diversas imagens da Igreja pelo Vaticano II mostra como ela tem hoje a oportunidade de tomar consciência de sua natureza mais íntima que é a união com o Deus Trindade e que a faz imagem deste mesmo Deus; isso tudo, por sua vez, se expressa teologicamente através das categorias Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. As diversas imagens tiradas do AT e retomadas pelo NT põem a Igreja em continuidade com Israel, evocando, portanto, a categoria Povo de Deus; ao mesmo tempo elas expressam a união da Igreja com o Cristo, como corpo e cabeça respectivamente. A união com Cristo, entretanto, é garantida pela presença do Espírito Santo na Igreja; por isso ela é

---

<sup>516</sup> GOPEGUI, Juan Antonio Ruiz. *Eukharistia. Verdade e caminho da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 267.

<sup>517</sup> SC 7.

<sup>518</sup> SC 19. O grifo é nosso.

<sup>519</sup> SC 26,

<sup>520</sup> SC 27.

Templo do Espírito Santo. O Espírito Santo também é a ação de Deus criador, que elegeu, libertou e acompanhou o povo hebreu e com ele fez aliança. Agora já não fala mais ao povo da eleição através de profetas, mas sim através de seu próprio Filho (Hb 1,1-2). Com esse povo novo estabeleceu uma nova aliança não com sangue de animais, mas com o de Cristo e continua agindo na história desse povo novo através do seu Espírito. As diversas imagens da Igreja apresentadas pelo Vaticano II, sejam pastoris, agrícolas, esponsais ou da construção civil, estão subordinadas a essas três categorias principais que, por sua vez, fazem da Igreja imagem da Trindade.

### **3. Arquitetura litúrgica contemporânea**

A Igreja jamais impôs um estilo como sendo o seu próprio, mas sempre se mostrou aberta a acolher o gênio dos arquitetos e a índole dos diversos povos<sup>521</sup>. Contudo determinados estilos se impuseram com preponderância quase exclusiva em determinadas épocas. Na nossa era, porém, nunca se viu uma variedade tão grande de estilos arquitetônicos, pura imaginação de cada responsável eclesiástico e de seu arquiteto e que, muitas vezes, tem pouco a ver com as exigências práticas e, sobretudo, teológicas do culto cristão católico. O que deveria controlar a liberdade artística seria, pois, a finalidade e o sentido da obra. Por isso a *Sacrosanctum Concilium* recomenda aos “Ordinários que, promovendo e incentivando a arte verdadeiramente sacra, visem antes a nobre beleza que a mera suntuosidade”<sup>522</sup>. Ora, a arquitetura é a face artística da engenharia civil, e a finalidade do edifício eclesial não é somente abrigar uma assembleia mais ou menos numerosa, mas também ajudá-la a se espelhar nele. De fato, o culto que os fiéis celebram no edifício eclesial é obediência ao mandato de seu Senhor, porém, não se trata do rito pelo rito, ou seja, uma mera necessidade antropológica que Jesus e seus discípulos teriam reconhecido; isso seria recair no formalismo litúrgico estéril que fora alvo de críticas dos profetas de Israel e fica patente na Carta aos Hebreus. Trata-se antes de um verdadeiro culto que exige a sinceridade de coração diante de Deus, no qual todos os fiéis em Cristo devem tomar consciência de sua nova condição. A Igreja faz isso não com mera suntuosidade, porque isso não convém ao espírito de humildade, mas sim com beleza, porque esta convém ao louvor divino e à consciência eclesial. A arquitetura litúrgica deve, pois, ser uma arte verdadeiramente sacra, porque ela é imagem da Igreja que, por sua vez é imagem da Trindade.

Também que os bispos tomem providência para “que as obras de arte, que repugnam à fé e aos costumes, à piedade cristã e ofendem o verdadeiro senso religioso quer

---

<sup>521</sup> Cf. SC 123.

<sup>522</sup> SC 124.

pela deturpação das formas, quer pela insuficiência, mediocridade e simulação da arte, sejam cuidadosamente retiradas das casas de Deus e dos demais lugares sagrados”<sup>523</sup>. A Constituição recomenda ainda que, no caso de se construírem novas igrejas, “cuide-se, diligentemente, que sejam funcionais, tanto para a celebração das ações litúrgicas como para obter a participação ativa dos fiéis”<sup>524</sup>, bem como ordena a revisão dos cânones e dos estatutos eclesiásticos que dizem respeito às coisas externas pertencentes à preparação do culto sagrado...<sup>525</sup>. A Constituição tampouco descuida da dimensão mistagógica da arte sacra, pois os artistas todos devem se lembrar que, além de eles serem de certa forma uma sagrada imitação de Deus criador, suas obras se destinam ao culto católico, à edificação dos fiéis, bem como à piedade e à instrução religiosa destes<sup>526</sup>.

Dessas orientações da *Sacrosanctum Concilium* derivam outros documentos que dão normas mais precisas para a disposição do espaço litúrgico. O primeiro deles é a Instrução *Inter Oecumenici* para a aplicação da Constituição Litúrgica da Sagrada Congregação dos Ritos de 26 de setembro de 1964:

Nº. 91: É melhor que o altar-mor seja separado da parede para [o presidente] poder facilmente girar em torno dele e celebrar voltado para o povo. No edifício sagrado seja posto em lugar tal que resulte como o centro ideal para o qual espontaneamente converja a atenção de toda a assembleia...

Nº. 92: A cadeira para o presidente e os ministros, segundo a estrutura de cada igreja, seja disposta de modo que fique bem visível aos fiéis e o celebrante apareça verdadeiramente como o presidente da assembleia dos fiéis.

Nº. 93: Os altares menores sejam em número reduzido e, enquanto permitir a estrutura do edifício, é muito conveniente que sejam adequados em capelas, de certo modo distintas da nave da igreja...

Nº. 98: Estude-se com diligência a disposição do lugar dos fiéis, para que eles possam devidamente participar nas sagradas celebrações com o olhar e o espírito...<sup>527</sup>

Além desse documento, ainda surgiram outros que orientaram a disposição e ornamentação das igrejas para a celebração da eucaristia tais como a Instrução Geral sobre o Missal Romano que dedica ao tema um capítulo inteiro<sup>528</sup>, e a Instrução *Eucharisticum*

---

<sup>523</sup> *Ibid.*

<sup>524</sup> *Ibid.*

<sup>525</sup> SC 128.

<sup>526</sup> SC 127.

<sup>527</sup> 91) “Praestat ut altare maius exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circuniri et in eo celebratio versus populum peragi possit; in sacra autem aede eum occupet locum, ut revera centrum sit quo totius congregationis fidelium attentio sponte convertatur; 92) sedes pro celebrante et ministris, iuxta singularem ecclesiarum structuram, ita collocetur ut a fidelibus bene conspici possit, et ipse celebrans revera universae fidelium communitati praeesse videtur; 93) Altaria minora numero sint pauciora, immo quantum aedificii structura permittit, valde congruit ut in sacellis ab ecclesiae parte principali aliquomodo seiunctis collocentur; 98) Loca fidelium peculiari cura disponuntur, ut ipsi visu et animo sacras celebrationes debite participare possint”: AAS 56(1964)877-900, aqui p. 898-899.

<sup>528</sup> IGMR 288-318.

*Mysterium*<sup>529</sup>. A Instrução Geral sobre o Missal Romano trata apenas dos elementos necessários para a celebração da eucaristia; para a fonte batismal, umas poucas orientações vêm no Ritual do Batismo<sup>530</sup>. Para especificar, portanto, as orientações arquitetônicas do batistério, será necessário recorrer ao próprio rito e à teologia batismal. As diferentes prescrições contidas nesses documentos referentes ao espaço litúrgico serão apresentadas no presente capítulo, na medida em que formos comentando cada elemento arquitetônico que o compõe.

### 3.1 O edifício eclesial

Nestes últimos tempos é de se observar a mudança do centro de gravidade do Cristianismo da Europa (Hemisfério Norte) para a América Latina e África (Hemisfério Sul). No Continente Africano, onde a Igreja missionária aliou-se muito às potências colonizadoras, a jovem Igreja pós-colonização procurou como reação dar a seus edifícios de culto uma face mais autóctone usando elementos nativos. Nas Américas, os Estados Unidos, que já se haviam tornado então a grande potência mundial, as igrejas tanto protestantes quanto as católicas se multiplicaram segundo os mais diferentes gênios dos arquitetos contemporâneos. No Brasil, sobretudo depois da proclamação da República e a Primeira Guerra Mundial, despertaram com veemência movimentos a favor de uma consciênciia mais nacionalista<sup>531</sup> e, três anos depois da Primeira Guerra Mundial, aconteceu a Semana de Arte Moderna<sup>532</sup>, que viria a romper com a arquitetura tradicional e inaugurar um período de valorização dos artistas nacionais.

A categoria Povo de Deus – e mesmo a de Corpo de Cristo numa visão, segundo a qual todos os membros são de igual dignidade – acentuou a comunidade como um todo. Isso foi determinante para a projeção das igrejas pós-conciliares. Já não se trata mais de construir edifícios para um grupo de pessoas assistirem a um “espetáculo religioso”, mas sim de conceber locais de culto para que todos – ministros e demais fiéis – possam ter participação ativa num culto que nasceu como um bem de todos os discípulos de Cristo. Não se trata aqui apenas de uma mera adequação da Igreja à sociedade contemporânea pautada por ideais democráticos, mas de um autêntico desejo de retorno à natureza eclesial. Na Igreja parece, pois, ecoar a voz de Santo Agostinho que declarou “para vós, sou bispo; convosco sou

---

<sup>529</sup> SACRA RITUUM CONGREGATIO. *Eucharisticum Mysterium*, 25 de maio de 1967. In: AAS 59(1967)539-573, aqui p. 567-569.

<sup>530</sup> RICA 25.

<sup>531</sup> FRADE. *Arquitetura sagrada no Brasil*, p. 89.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 91.

cristão”<sup>533</sup>, ou seja, os ministros ordenados da Igreja são cristãos entre tantos outros, embora tenham uma função específica na condução do Povo de Deus peregrino neste mundo rumo à Pátria definitiva.

O critério que deve orientar a escolha do estilo arquitetônico da nova igreja ou a reforma de uma já existente é, portanto, a assembleia litúrgica. Esta reunida é a imagem da Igreja que, por sua vez, está no mundo, mas não é do mundo (cf. Jo 17,13-19). Não se trata de alienação, pois Jesus mesmo não pede ao Pai que tire seus discípulos do mundo (Jo 17,15), até porque o mundo é o destinatário da salvação: Jesus é o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Trata-se antes de não se conformar à mentalidade mundana, melhor, às forças que dominam o mundo<sup>534</sup> e são contrárias à graça de Deus, que capacita os eleitos em Cristo para estabelecerem uma aliança de amor com Deus e levarem os demais membros da sociedade humana a fazerem o mesmo<sup>535</sup>. Aqui, por mundo, deve-se entender a sociedade humana que se organiza sem Deus<sup>536</sup>. Entende-se, pois, o porquê de a Igreja recomendar a nobre beleza em vez da mera suntuosidade: esta última se adéqua melhor ao espírito do mundo, contrário ao Evangelho. O edifício eclesial para ser imagem da Igreja deve dispensar tudo o que representa a ambição do mundo capitalista, consumista, hedonista e exibicionista; é este o mundo ao qual os cristãos não podem pertencer, senão chamá-lo à conversão com seu testemunho de unidade no amor.

No que diz respeito à funcionalidade, a escolha do estilo arquitetônico deve levar em consideração que as pessoas que ali se reúnem têm de realizar ritos que expressam sua unidade no amor. A estrutura não pode de modo algum favorecer atitudes e gestos individualistas, mas antes colaborar para que as pessoas se vejam umas as outras. Deve ser lugar de verdadeiro encontro, a fim de que isso seja realmente um reflexo de que a comunidade eucarística é “um só corpo e um só espírito”<sup>537</sup>. Deste modo a Igreja dirá para si mesma que ela está no mundo, mas não é do mundo; este é apenas, como foi para Jesus, o campo de sua atuação; os discípulos representam o âmbito do celestial a exemplo de Jesus<sup>538</sup>. Na escolha do estilo arquitetônico, a Igreja não tem que agradar ao mundo.

O principal valor que se pode atribuir ao edifício eclesial está no que ele reflete da comunidade humana que ele abriga e a cujo serviço está. Esta comunidade se expressa e se

---

<sup>533</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, Santo. *Sermo CCCXL,1*. PL 38, col. 1483.

<sup>534</sup> Cf. KONINGS. *Evangelho de João*, p. 309-310; cf. DODD, Charles Harold. *A interpretação do quarto Evangelho*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 537.

<sup>535</sup> Cf. BARCLAY. *The Gospel of John II, Chapters 8-21*, p. 215-217.

<sup>536</sup> *Ibid.*

<sup>537</sup> MISSAL ROMANO, Oração Eucarística III.

<sup>538</sup> KÄSEMANN, Eduard. *El testamento de Jesus. El lugar histórico del evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1983. p. 148.

identifica em seus ritos, que são, por sua vez, o conteúdo fulcral de sua liturgia. Toda e qualquer comunidade humana precisa de ritos para tomar consciência de sua existência e, portanto, de lugares apropriados para a realização desses ritos. Estes lugares não têm apenas preocupação com a sua forma, mas também com o material que usa. Nos últimos séculos, o avanço tecnológico conheceu uma velocidade jamais verificada em toda a história da humanidade, aqui a Igreja corre o risco de, no encantamento das novidades maravilhosas, se esquecer de sua missão de ser ouvinte da Palavra e transmissora dela para o mundo, onde estão os eleitos do Pai. Não se trata, pois, de construir templos grandiosos para realizar “shows missas” para atrair o maior número possível de pessoas, mas antes de continuar a missão do Cristo de anunciar a Palavra ouvida do Pai que será acolhida pelos eleitos, melhor, de abrir as portas da Igreja e, portanto, de abrir as portas das igrejas para os verdadeiros adoradores do Pai em espírito e verdade.

### **3.2 Os elementos constitutivos do espaço litúrgico**

Palavra e rito, duas realidades que andam de mãos dadas; aliás, a Palavra de Deus é tal, por excelência, na proclamação litúrgica. O rito requer lugar próprio para a sua realização, e a Palavra aí se insere. Uma das grandes conquistas da reforma litúrgica foi o retorno do ambão, lugar do anúncio da Palavra e que desaparecera do espaço litúrgico desde a época gótica. No Evangelho de João, a Palavra é o elo entre Jesus e o Pai e, sendo comunicada aos seus discípulos, é também o elo entre eles e o Mestre.

Certamente a comunicação da Palavra não se dá apenas no rito, mas em toda a missão da Igreja, mas ao ritualizá-la, nós a acolhemos na fé e expressamos esta acolhida de modo responsorial no cotidiano de nossas vidas. Ora, “se a liturgia é o cume para o qual tende toda a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte donde emana toda a sua força”<sup>539</sup>, a Palavra proclamada ritualmente é o que leva os cristãos a viverem o seu cotidiano no amor, ou seja, a serem instrumentos performáticos dessa Palavra criadora e transformadora. A obediência de Jesus à Palavra pela qual Deus se autocomunica expressa sua verdadeira natureza: a Palavra encarnada; Jesus é, pois, a autocomunicação de Deus.

A Palavra de Deus, portanto, transcende os textos bíblicos, mas ela se expressa, sobretudo, neles. A liturgia da Palavra é, pois, a expressão sacramental da Palavra, é presença do Cristo entre os seus. Declara a *Sacrosanctum Concilium*: “presente está [Cristo] pela sua palavra, pois é Ele mesmo que fala quando se lêem as Sagradas Escrituras na Igreja”<sup>540</sup>. Fica

---

<sup>539</sup> SC 10.

<sup>540</sup> SC 7.

patente, pois, a importância do ambão, enquanto lugar da proclamação da Palavra<sup>541</sup>. Esse elemento indispensável na liturgia deverá sempre ser projetado convenientemente na igreja a ser construída e, nas igrejas já existentes, adaptado para que possa dar a devida dignidade à Palavra de Deus<sup>542</sup>, expressão do elo entre o Pai e os seus filhos no Filho e da força misteriosa que anima os fiéis em Cristo a anunciar essa mesma Palavra ao mundo.

“A Palavra se fez carne e habitou entre nós e nós vimos a sua glória” (Jo 1,14). Há exegetas que interpretam habitar como armar a tenda, o que remete à tenda que Moisés construiu no deserto por ordem do Senhor para estar no meio de seu povo (Ex 25,8)<sup>543</sup>. Quando o tabernáculo foi concluído, a nuvem cobriu a tenda do encontro, e a glória do Senhor encheu a Morada (Ex 40,34). De modo semelhante, a glória do Senhor encheu o Templo de Salomão na sua dedicação (1Rs 8,10). Com a encarnação do Verbo, porém, a presença gloriosa de Deus corporificou-se nele, porque ele é a verdadeira *shekînah*<sup>544</sup>. F. F. Bruce destaca a “glória” como sendo uma das principais palavras-chave do quarto Evangelho e, se “a glória que brilhou no tabernáculo e no templo, coberta pela nuvem misteriosa, não passou de um lampejo da glória excelente que brilhou no Verbo encarnado...”<sup>545</sup>. “O evangelista”, continua Bruce, “olha para trás e vê como toda a história terrena do Verbo encarnado, especialmente o ponto culminante desta história, o sacrifício na cruz, revela a glória de Deus”<sup>546</sup>. Ora, a compreensão especial de encarnação se prolonga na missão cristã<sup>547</sup>. Portanto, na liturgia da Palavra não apenas se lêem alguns textos sobre essa Palavra, mas se realiza uma verdadeira e própria celebração da presença da glória de Deus no verdadeiro templo que é o seu Povo reunido, através do qual se prolonga a encarnação dessa mesma Palavra de modo sacramental. O ambão, nesta perspectiva, não se configura apenas como uma estante para suportar o lecionário e o evangeliário, mas como lugar da proclamação da história terrena da Palavra eterna do Pai, que culmina na sua encarnação. Narrando essa história, a comunidade cristã toma consciência de ser o lugar anamnético da manifestação da glória de Deus que enche o lugar da reunião.

A cadeira presidencial deve ser projetada quase que como extensão do ambão. De fato, a homilia, momento sacramental do Cristo que ensina (Mt 4,23; 5,2; 7,28-29; 9,35;

---

<sup>541</sup> Sobre a função e a estrutura teológica do ambão, trataremos no próximo capítulo.

<sup>542</sup> IGMR 309.

<sup>543</sup> Por exemplo: BRUCE. *João, introdução e comentário*, p. 45.

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>545</sup> *Ibid.*

<sup>546</sup> *Ibid.*

<sup>547</sup> KÄSEMANN. *El testamento de Jesus*, p. 148.

21,23; Mc 1,21.39; Jo 7,14; cf. Lc 4,20-21) deve, preferentemente, ser feita da cadeira<sup>548</sup>. “Via de regra é o próprio sacerdote celebrante quem profere a homilia”<sup>549</sup> e, assim fazendo, ele é sinal da presença do Cristo cabeça que preside a assembleia<sup>550</sup>. De fato, os bispos, em primeiro lugar, pelo ministério da Palavra comunicam aos crentes a força de Deus para a salvação (cf. Rm 1,16)<sup>551</sup> e, em seguida, os presbíteros como seus colaboradores fazem o mesmo<sup>552</sup>.

Entende-se, pois, que a Palavra de Deus não se anuncia somente pelas leituras bíblicas, ainda que estas sejam a forma principal, mas ela é ainda manifestada quando o ministro ordenado exerce seu múnus de ensinar, o que, ritualmente, acontece preferentemente da cadeira presidencial. O Concílio atribui ao ensino dos bispos, em comunhão entre eles e com o papa, a mesma extensão da Sagrada Escritura<sup>553</sup>. A homilia não é, pois, um discurso qualquer, mas se reveste de uma dignidade sacramental, ela é o momento em que o bispo, como Mestre, ajuda a todo o povo de Deus a compreender e acolher na fé a Palavra revelada na Escritura. “O verdadeiro sentido da homilia”, comenta I. Scicolone, “é mostrar como a Palavra proclamada se dirige e se cumpre hoje pela assembleia concretamente reunida; o modelo de homilia permanece sempre aquela palavra de Jesus na sinagoga de Nazaré: ‘hoje se cumpriu esta escritura que vós acabais de ouvir com os vossos ouvidos’ (Lc 4,21)”<sup>554</sup>

Nas igrejas catedrais, o bispo ocupa a cátedra ao presidir a assembleia do Povo de Deus e, aqui, ele é sacramento do Cristo, Mestre, Pastor e Pontífice:

Pela tradição, que se manifesta sobretudo nos ritos litúrgicos e no uso da Igreja quer do Oriente quer do Ocidente, consta que mediante a imposição das mãos e as palavras da sagrada é concedida a graça do Espírito Santo e impresso o caráter sagrado de tal modo que os bispos, de maneira eminente e visível, fazem as vezes do próprio Cristo, Mestre, Pastor e Pontífice e agem em seu nome<sup>555</sup>.

Nas igrejas paroquiais, porém, a cadeira presidencial ocupada pelos presbíteros, colaboradores do bispo, é uma espécie de “imagem” da cátedra episcopal. Por isso não há de ser considerada menos digna no momento de sua projeção; também o presbítero, ao presidir uma assembleia litúrgica, é imagem do Cristo cabeça:

O ofício dos presbíteros, por estar ligado à Ordem episcopal, participa da autoridade com que o próprio Cristo constrói, santifica e rege o seu Corpo. Por isso o sacerdócio dos Presbíteros, supondo embora os sacramentos da iniciação

<sup>548</sup> IGMR 136; GONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Cerimonial dos Bispos*, 142. São Paulo, Paulus, 1988. p. 52.

<sup>549</sup> IGMR 66.

<sup>550</sup> IGMR 93.

<sup>551</sup> LG 26

<sup>552</sup> LG 28.

<sup>553</sup> Cf. LG 25.

<sup>554</sup> SCICOLONE, Idelbrando. La proclamazione della Scrittura nella liturgia. In: *GLI SPAZI della celebrazione rituale*. Milano: O. R., 1984. p. 155-161, aqui p. 160.

<sup>555</sup> LG 21.

cristã, é conferido por aquele Sacramento peculiar mediante o qual os Presbíteros, pela unção do Espírito Santo, são assinalados com um caráter especial e assim configurados com Cristo Sacerdote, de forma a poderem agir na pessoa de Cristo cabeça<sup>556</sup>.

A cátedra – ou a cadeira presidencial – se situa no presbitério. É ladeada pelos assentos dos demais ministros, dos quais ela deve se diferenciar, não para destacar a mera importância hierárquica do ministro presidente, mas pelo significado que ele tem em si. O Concílio recomenda não haver nenhuma acepção de pessoa na liturgia. Ora, atribuir ao presidente da celebração uma importância com olhar meramente social sem levar em consideração a perspectiva do mistério celebrado é ignorar essa recomendação conciliar<sup>557</sup>. Presidir uma assembleia litúrgica não confere a ninguém um status social à maneira do mundo, mas antes põe em relevo a verdadeira natureza da Igreja na sua diversidade de dons para sua própria edificação. Que a cadeira presidencial se destaque dos assentos dos demais ministros deve expressar, antes de tudo, um serviço ao Povo de Deus prestado em nome de Cristo. Todos os outros ofícios concorrem igualmente para o bem comum do Corpo de Cristo (cf. 1Cor 12,1-31). Ademais é recomendado que a cadeira presidencial não assuma aparências de trono<sup>558</sup>.

O presbitério é o lugar onde se posicionam ministros de qualquer grau que irão prestar algum serviço durante a liturgia<sup>559</sup>. Ainda que essa denominação *presbyterium* sugira lugar dos presbíteros, na história da liturgia sempre foi lugar de acesso a ministros de diferentes graus<sup>560</sup>. O critério para a projeção do presbitério, enquanto lugar do presidente e demais ministros, é que seja disposto de modo que o celebrante fique bem visível a todos os fiéis e apareça verdadeiramente como presidente da assembleia<sup>561</sup>. É ainda conveniente “que o presbitério se distinga da nave da igreja por elevação, ou por especial estrutura e ornato e seja bastante amplo para que os ritos sagrados se desenrolem comodamente”<sup>562</sup>. Contudo não se pode esquecer aqui que também os ministros que ocupam o presbitério são membros da assembleia, por isso a estrutura e ornato devem proporcionar uma discreta distinção, evitando aparências de palco.

Essa disposição do presbitério está em função da visibilidade dos fiéis e, quando se recomenda a sua dimensão em vista do desenrolar dos ritos sagrados, pode dar a entender que a proclamação da palavra e a eucaristia devem ser realizadas aí e, portanto, altar e ambão

---

<sup>556</sup> PO 2.

<sup>557</sup> Cf. SC 32.

<sup>558</sup> IGMR 310.

<sup>559</sup> *Ibid.*

<sup>560</sup> MORAES. *O espaço do culto à imagem da Igreja*, p. 107.

<sup>561</sup> IO 92.

<sup>562</sup> IGMR 295.

deveriam estar situados sobre o presbitério. Mas haverá somente esta possibilidade? De fato, ao tratar da ornamentação do altar na Instrução Geral sobre o Missal Romano, pede-se que se leve em conta suas dimensões e do presbitério, o que indica que o altar esteja realmente no presbitério. Na Instrução *Inter Oecumenici* orienta-se que “o altar mor seja separado da parede para poder facilmente girar em torno dele e celebrar voltados para o povo e que no edifício sagrado seja posto em lugar tal que resulte como o centro ideal para o qual espontaneamente converja a atenção de toda a assembleia...”<sup>563</sup>. Na maioria das igrejas já construídas antes da reforma litúrgica, o altar foi apenas deslocado um pouco da parede; naquelas em que por respeito à arte ou ao tombamento pelo patrimônio histórico, foram feitos novos altares, mas sempre no presbitério. Na grande maioria das igrejas construídas depois da reforma litúrgica, o altar foi colocado também no presbitério, apenas um pouco afastado da parede, tendo, pois, apenas espaço suficiente para o sacerdote celebrar a eucaristia voltado para o povo<sup>564</sup>.

Entretanto, tendo-se em mente uma eclesiologia de comunhão, uma visão mais equilibrada do sacerdócio comum dos fiéis, perguntamo-nos se ambão e altar devem necessariamente estar no presbitério. Apesar de em muitas igrejas atuais, o ambão estar colocado no presbitério, essa ligação parece menos evidente que no caso do altar. Para o ambão, de fato, a recomendação é que por causa da dignidade da Palavra de Deus se requer na igreja um lugar condigno de onde possa ser anunciada e para onde se volte espontaneamente a atenção dos fiéis no momento da liturgia da Palavra<sup>565</sup>. Portanto não há uma obrigatoriedade de o ambão estar no presbitério; ele pode muito bem – e é o que nos parece muito mais conveniente – estar na nave da igreja. O altar, porém, está ligado ao presbitério segundo esses documentos eclesiásicos, mas nós nos perguntamos se esse é o seu lugar mais conveniente. A eclesiologia do Vaticano II apresenta em primeiro lugar a Igreja como povo de Deus<sup>566</sup> e aqui trata do sacerdócio comum dos fiéis<sup>567</sup>; somente depois apresenta as diferentes categorias de fiéis, pondo em primeiro lugar a hierarquia<sup>568</sup>. A versão brasileira do Cânon Romano no memento dos vivos reza “Lembrai-vos, ó Pai, dos vossos filhos e filhas N. N. e de todos os que circundam (*et omnium circumstantium*) este altar dos quais conheceis a fidelidade e a dedicação em vos servir. Eles vos oferecem (*qui tibi offerunt*) conosco este sacrifício de louvor...”. O texto latino do Cânon Romano não traz a palavra “altar”, mas o contexto sugere

---

<sup>563</sup> IO 91

<sup>564</sup> IGMR 299.

<sup>565</sup> IGMR 309.

<sup>566</sup> LG 9-17.

<sup>567</sup> LG 9-10.

<sup>568</sup> LG 18-29.

claramente que a expressão *et omnium circumstantium* se refere aos que estão em torno do altar e que, nesse caso, trata-se de toda a assembleia<sup>569</sup>. A versão francesa e a italiana confirmam que se trata de toda a assembleia, pois na primeira vem a expressão “e de todos os que estão aqui reunidos” (*et de tous qui sont ici réunis*) sem a palavra altar, a segunda traz “Recorda de todos os presentes” (*Ricordi di tutti i presenti*) também sem a palavra altar. Entretanto a expressão *circumstantium* é genitivo plural do particípio presente de *circumsto*, que significa “estar em volta de”, “estar em círculo”, “manter-se em volta de”<sup>570</sup>. Ora o lugar em torno do qual estão os que oferecem o sacrifício (*qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*) só pode ser o altar, pois é sobre ele que se oferece.

O altar, para além de tudo quanto acabamos de escrever, ocupa também uma centralidade teológica. A *Sacrosanctum Concilium* declara que a liturgia é o cume e a fonte da vida da Igreja principalmente a eucaristia<sup>571</sup>. A esse propósito comenta Pietro Sorci:

O altar é centro do louvor e da ação de graças sobre os quais se fundamenta toda a liturgia e a própria vida do povo sacerdotal. Porque a eucaristia que sobre ele se celebra é cume e fonte da vida do povo de Deus, porque Cristo de quem ele é símbolo é a cabeça, o Senhor, o centro da Igreja, porque a cruz da qual ele representa o sacrifício é o centro do cosmo<sup>572</sup>.

Contudo as consequências arquitetônicas que ele tira daí dizem respeito somente à forma, quadrangular, e ao seu material, pedra, e apenas diz que a centralidade do altar não será obscurecida nem pela cadeira presidencial, nem pelo tabernáculo, nem pela pequena estante para o missal e os vários utensílios e alfaias<sup>573</sup>. Esse autor, portanto, não chega a afirmar a centralidade topográfica do altar com relação ao interior da igreja, mas somente a sua importância e o seu destaque com relação aos demais aparatos litúrgicos. Todavia a sua reflexão sobre o altar leva a posicioná-lo no centro da nave. De fato, o lugar do altar é o santuário e o novo santuário é a comunidade cristã da qual a igreja é uma imagem. Portanto, na linguagem simbólico-concreta, a permanência do ser centro, tanto do altar quanto da eucaristia nele celebrada, depende da percepção sensível de estar no centro<sup>574</sup>.

No que diz respeito à fonte batismal, três posições são possíveis: 1) fora da igreja para significar o batismo como sacramento da purificação antes de entrar no templo, este

<sup>569</sup> GOPEGUI. *Eukharistia. Verdade e caminho da Igreja*, p. 177 e 200: Na versão do Cânon antigo, este autor traduz por “e de todos os que estão aqui presentes”, na atual ele adota a versão oficial brasileira.

<sup>570</sup> CIRCUMSTO. In: FERREIRA, Antonio Gomes. *Dicionário de Latim Português*. Porto: Porto, 1998. p. 233.

<sup>571</sup> SC 10

<sup>572</sup> “L’altare è centro della lode e del rendimento di grazie su cui si impermita tutta la liturgia e la vita stessa del popolo sacerdotale. Perchè l’eucaristia che su di esso si celebra è culmine e fonte della vita del popolo di Dio, perchè Cristo di cui esso è simbolo è il capo, il Signore, il centro della Chiesa, perchè la croce di cui esso rappresenta il sacrificio è il centro del cosmo”: SORCI, Pietro. *Per una teologia dell’altare* In: *GLI SPAZI della celebrazione rituale*, p. 63-87, aqui p. 86.

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>574</sup> MORAES. *O espaço do culto à imagem da Igreja*, p. 166.

entendido como Povo de Deus, a comunidade cristã, da qual o edifício eclesial é uma imagem; era a forma mais comum na antiguidade até o período românico; 2) numa capela no interior da igreja logo depois da porta principal, para significar o sacramento de entrada na Igreja; forma mais comum no período gótico em diante; 3) no interior mesmo da igreja conjugando com o altar e o ambão para acentuar o batismo como sacramento pascal<sup>575</sup>. Com isso não queremos dizer que as significações que aqui atribuímos a cada uma dessas posições da fonte batismal não possam ser também atribuídas às outras, mas trata-se apenas de uma questão de acentuação teológica. De nossa parte retemos que a terceira posição seja a mais conveniente para o espaço litúrgico projetado depois do Concílio Vaticano II<sup>576</sup>. O Ritual da Iniciação Cristã de Adultos – RICA – prevê a localização da fonte batismal no presbitério<sup>577</sup>, mas isso porque os livros litúrgicos consideram o presbitério o lugar das ações sagradas<sup>578</sup>, porém já acenamos para o fato de como tanto o altar quanto o ambão, com os quais a fonte se conjuga, podem estar situados na nave da igreja. A fonte batismal tampouco precisa necessariamente estar no presbitério, mesmo porque o próprio ritual também prevê que o batistério possa estar situado em alguma capela dentro ou fora do recinto da igreja, ou mesmo em alguma outra parte da igreja à vista dos fiéis<sup>579</sup>.

Para o batistério é previsto ainda que deva ter tal amplitude, que possa conter o maior número possível de pessoas presentes<sup>580</sup>, e “que estão devidamente autorizados tanto o rito de imersão, que demonstra mais claramente a participação na morte e ressurreição de Cristo, como o rito de efusão”<sup>581</sup>. Ora, se é assim, não há porque não considerar uma maior dimensão para a fonte batismal. Aliás, aqui devemos lembrar-nos que a Igreja latina foi a única que recuperou os Ritos de Iniciação Cristã de Adultos nestes últimos anos<sup>582</sup>, por isso a fonte batismal não deve ser projetada apenas para o batismo de crianças, mas também para acolher uma pessoa adulta e, em ambos os casos, para a administração do batismo por imersão por causa do caráter mais eloquente da linguagem litúrgica e, além disso, pelo fato de o

---

<sup>575</sup> VALENZIANO, Crispino. Architettura litúrgica. In: CHUPUNGCO, Anscar (Dir.). *Scientia Liturgica* V. Casale Monferrato: Piemme, 2000. p. 421-436, aqui p. 429-430; VALENZIANO. *Architetti di chiese*, p. 163-166; cf. GATTI, Baptisterium et consignatorium, iconografia e iconologia. In: *GLI SPAZI della celebrazione rituale*, p. 291-292.

<sup>576</sup> Sobre este assunto voltaremos no próximo capítulo.

<sup>577</sup> RICA 19.

<sup>578</sup> IGMR 295.

<sup>579</sup> RICA 25.

<sup>580</sup> *Ibid.*

<sup>581</sup> RICA 22.

<sup>582</sup> SC 66.

batismo ser, antes de tudo, um banho simbólico-ritual<sup>583</sup>. Ainda há que se prever no projeto a instalação hidráulica para que, de preferência, a água possa correr abundantemente, pois se trata de uma fonte, símbolo do Cristo, do qual jorra água para a vida eterna (Jo 4,14; 7,38), para a qual o batizado é destinado.

Resta-nos ainda uma palavra sobre o material a ser usado na construção do edifício eclesial e dos monumentos pascais. A engenharia civil e a indústria siderúrgica desenvolveram-se muito nestes dois últimos séculos encontrando solução para o aceleramento de construção de edifícios. De fato, uma igreja que antes levava décadas para ficar pronta hoje se conclui em questão de meses. Dessa novas técnicas a mais notável é sem dúvida o concreto armado que apresenta boa resistência ao tempo e suporta pesadas cargas, é material dócil à imaginação dos arquitetos, assumindo assim qualquer forma que eles lhe queiram dar. O concreto armado e a substituição das amplas paredes pelo vidro possibilitaram a realização da constante aspiração dos arquitetos góticos<sup>584</sup>. A catedral de Brasília projetada por Oscar Niemeyer é um belo exemplo de pretensão gótica de lançar-se para o alto e de contemplação barroca da humanidade de Cristo, sobretudo de suas dores, ao assumir a forma de uma coroa de espinhos (fig. 40). Outra aspiração dos arquitetos desde o período gótico é a abundância de luz no interior da igreja; também essa é possibilitada hoje pelo concreto armado que comodamente serve de moldura para grandes paredes de vidro acomodado numa teia de finas varas de aço e, mais uma vez, citamos a catedral de Brasília (fig.41).

Concreto reúne, pois, firmeza e resistência ao peso e ao tempo, e oferece também docilidade e obediência à criatividade dos arquitetos e à execução dos mestres de obra. Isso permitiu a criação de novas igrejas nas mais variadas formas: sextavada, oitavada, circular, semicircular, em prisma, cônica, tenda, etc. São formas simbólicas, das quais vale destacar a oitavada porque evoca a ressurreição de Cristo (Jo 20,26) e é uma das tipologias batismais (1Pd 3,18-22; 2Pd 2,5); o círculo é uma figura geométrica que não tem um ponto inicial tampouco final, por isso simboliza a inteireza única e infinita de Deus<sup>585</sup>; a tenda lembra a presença de Javé entre o seu Povo na longa travessia do deserto (Ex 25,8; 40,34) e a encarnação do Verbo (Jo 1,14)<sup>586</sup>.

---

<sup>583</sup> PAREDES, José Cristo Rey García. *Iniciación cristiana y eucaristía, teología de los sacramentos*. Madrid: Paulinas, 1992. p. 44-47.

<sup>584</sup> NORMAN. *Les Maisons de Dieu*, p. 292.

<sup>585</sup> BALDOCK, John. *Simbolismo Cristiano*. Milano: Oscar Saggi Mandadori, 1997. p. 152.

<sup>586</sup> BRUCE. *João*. Introdução e comentário, p. 44-47.



Fig. 40. Catedral de Nossa Senhora Aparecida, por O. Niemeyer, Brasília, 1960. Google-foto: catedral de Brasília.



Fig. 41. Catedral de Brasília, detalhe do interior. Google-foto: catedral de Brasília.

Entretanto, não somente o concreto armado e o aço trouxeram novidades para a construção civil, também a produção industrial de tijolos vazados, as lajotas, e de um novo tipo de argamassa possibilitou a construção de amplas paredes lisas, que recebem por moldura vigas e pilares embutidas. Essas novas técnicas aliadas ao espírito eclesial pós-conciliar oferecem à Igreja a possibilidade de retomada da austerdade das antigas basílicas e das igrejas românicas, criando assim um lugar despojado para acolher o Mistério do culto cristão. Livre dos excessos decorativos do gótico tardio aprofundado no barroco, a arquitetura eclesiástica contemporânea pode oferecer aos fiéis a oportunidade de voltar a atenção para o

que é essencial, isto é, os monumentos pascais, ambão, altar e fonte batismal, centro da liturgia. É bem verdade que a austeridade dos novos materiais da construção civil e das formas geométricas pode transmitir frieza e dar a idéia de vazio, mas as mentes bem catequizadas hão de refletir que esse vazio sugere a perene presença misteriosa do Espírito do Ressuscitado entre os seus, ele que prometeu “quanto a mim, eis que estarei convosco todos os dias até o fim dos tempos” (Mt 28,20).

Ainda é de se notar a produção em série de azulejos vitrificados que, embora visando o conforto das casas residenciais, têm sido muito usados em igrejas, sobretudo para o piso. Os belos e tradicionais pisos em pedras, muitos deles em forma de mosaicos que acompanham os deslocamentos rituais, como é o antiquíssimo piso de Santa Sofia em Istambul ou o de São Pedro no Vaticano, em algumas das igrejas mais recentes dão lugar aos pisos em azulejo vitrificado. A nosso ver esta é uma lamentável perda, pois a Igreja, enquanto reflete em seu edifício material a sua imagem, deveria lidar com a verdade das coisas, daí a preferência à pedra natural sobre sua imitação. A pedra natural, aliás, deveria ser o material preferido para a construção dos monumentos pascais: ambão, altar e fonte batismal. De fato, por se tratar de monumento, deveriam ser construídos de materiais sólidos que lhes dessem a ideia de fixidez, para cumprirem sua função de permanecer num lugar onde fizessem o povo memorar algo importante em sua história, aqui seria fazer a anamnese dos eventos da Páscoa do Cristo<sup>587</sup>. Além disso, os próprios documentos da Igreja recomendam a preferência pela forma fixa e de pedra natural<sup>588</sup>. O batistério, aliás, sempre foi uma construção fixa, mesmo quando as grandes bacias foram substituídas por uma pequena pia localizada numa capela no interior do edifício eclesiástico; somente depois do Vaticano II, algumas igrejas procuraram adaptar uma pequena bacia sobre um tripé móvel trazido para o presbitério no momento do batismo.

Concluindo: Depois das controvérsias antiprotestantes – Concílio de Trento – e anti-iluministas – Concílio Vaticano I –, eis que a Igreja Católica concebe uma nova eclesiologia – Concílio Vaticano II – que, na realidade é uma retomada da eclesiologia mais tradicional de sua história. A construção civil, com a revolução e o galopante desenvolvimento industrial, oferece aos arquitetos de igrejas uma grandíssima possibilidade

---

<sup>587</sup> Voltaremos com mais detalhes no próximo capítulo.

<sup>588</sup> IGMR 299-301.310; IO 91;

de proporcionar aos cristãos um espaço litúrgico que responda às suas necessidades rituais e ao mesmo tempo reflita sua imagem: Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. Pastores e povo mais conscientes de sua realidade mistérica têm, mais do que nunca, a possibilidade de uma mistagogia edificada que ajude a todos os cristãos a contemplarem o seu Mistério e anuciá-lo a todo o mundo.

## CAPÍTULO VI

# TEOLOGIA TRINITÁRIA E ESPAÇO LITÚRGICO

### 1. A experiência trinitária do Mistério de Deus

No segundo capítulo desta nossa tese mostramos como a Igreja primitiva concebia a comunidade cristã como o lugar da presença de Deus e, logo que pôde construir igrejas, a partir do séc. IV, procurou imprimir na sua arquitetura a sua própria imagem. Destarte os cristãos de então contemplavam seu Mistério nas paredes de pedra, pois a mistagogia, tanto a que era dirigida aos catecúmenos quanto aos já iniciados, era aí impressa. O Mistério da Igreja é o Mistério de Cristo, ou Mistério Pascal, no qual Deus se revela Pai, Filho e Espírito Santo, de modo que a Igreja vem a ser compreendida como imagem da Trindade. Esta experiência trinitária do Mistério de Deus só foi possível aos discípulos de Jesus, porque ele mesmo a fez em sua existência humana e a revelou a eles. A experiência da unicidade de Deus feita por Israel, embora importante, não foi suficiente para expressar a experiência de Deus feita pelos discípulos de Jesus<sup>589</sup>.

De fato, Jesus constitui um caso único entre toda a tradição de Israel e todas as outras dela derivadas, e o que distingue é a importância de sua oração secreta e o título com que ele costumava se dirigir a Deus: Abbá<sup>590</sup>. Jesus, pois, na sua oração íntima não se dirigia ao Deus dos títulos da tradição judaica, salvo quando participava da oração litúrgica no templo ou na sinagoga, porque esses títulos não lhe convinham; ele orava no interior da Divindade, por isso, de modo distinto, ele se dirigia àquele que a teologia trinitária mais tardia olharia exclusivamente como o Pai<sup>591</sup>. Essa relação íntima de Jesus com Deus põe a pergunta sobre a sua identidade, e o que ele é para ele mesmo os discípulos não podem saber por um conhecimento conceitual, pois sua cultura não tinha um conceito adequado. Jesus tem esse conhecimento por uma experiência que não pode, portanto, conceituar, por isso ele o manifesta a seus discípulos através das parábolas do Reino<sup>592</sup>.

Entretanto, se a tradição de Israel não é suficiente para que os discípulos de Jesus conheçam o Reino, há algo de absolutamente novo na própria experiência de Jesus e, consequentemente, na sua pregação. Há, pois, um reino até então desconhecido, mas Jesus pode falar dele, porque este reino lhe pertence, de lá ele vem e a ele retornará<sup>593</sup>. A manifestação desse reino é um nimbo de divindade que irradia de Jesus e que se aproxima do

---

<sup>589</sup> TAVARD, Georges. *La vision de la Trinité*. Paris: Cerf, 1989. p. 10.

<sup>590</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 20.

que o AT designara como o Espírito de Deus e, portanto, dizer que Jesus possui um reino é, por analogia ao AT, afirmar que ele tem um Espírito e que este Espírito vem buscar os que lhe pertencem para partilharem de sua felicidade<sup>594</sup>.

Devemos ponderar, contudo, que a experiência dos discípulos com Jesus na sua vida terrena não foi suficiente para que eles abrissem os olhos. Foi preciso que eles esperassem a ressurreição. É a partir da experiência da ressurreição que eles compreenderam tudo o que Jesus ensinou e fez durante o tempo que andou com eles. De fato, a ressurreição de Jesus, da qual os discípulos se dizem testemunhas, é o ponto de partida do anúncio (*kerygma*) apostólico (At 2,14-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-31), mas não só, pois é também o cumprimento das Escrituras; esses dois elementos formam tanto o conteúdo inicial da fé cristã quanto a sua primeiríssima regra<sup>595</sup>. Todo o desenvolvimento posterior os terá como base.

De fato, os primeiros séculos da história da Igreja serão de confronto com as heresias cristológicas e pneumatológicas, portanto, trinitárias. O primeiro concílio ecumênico se deu em Niceia em 325. Nele se estabeleceu o Credo da Igreja e se condenaram os erros de Ário a respeito da preexistência do Logos<sup>596</sup>. No primeiro Concílio de Constantinopla em 381, o Credo foi ampliado, sobretudo no que diz respeito à segunda e à terceira Pessoa<sup>597</sup> e se deu também a condenação de diversas heresias<sup>598</sup>. O terceiro concílio ecumênico realizado em Éfeso no ano 431 tratou de duas questões cristológicas, a encarnação do Verbo e a união das naturezas em Cristo, com as consequentes condenações de Nestório e do pelagianismo, e a reafirmação da profissão de fé de Niceia<sup>599</sup>. A questão das naturezas em Cristo foi retomada no quarto concílio ecumênico em Calcedônia no ano 451<sup>600</sup>. Aqui as disputas cristológicas têm um termo. Apenas algumas questões pontuais aparecerão mais tarde como é o caso do monotelismo, que foi condenado no terceiro Concílio de Constantinopla e sexto ecumênico; ainda neste concílio se definem as duas vontades e operações em Cristo<sup>601</sup>.

A experiência de fé no cristianismo não se reduz apenas ao conhecimento de um Deus que é Uno e Trino e tampouco ao culto a este Deus, mas a própria comunidade cristã se autocompreende como imagem deste Deus e expressa essa autocompreensão através das

---

<sup>594</sup> *Ibid.*

<sup>595</sup> SESBOÜÉ, Bernard. *História dos dogmas III. O Deus da salvação* (séculos I – VIII). São Paulo: Loyola, 2002. p. 25-26.

<sup>596</sup> DH 132-136.

<sup>597</sup> DH 150.

<sup>598</sup> DH 151.

<sup>599</sup> DH 250-268.

<sup>600</sup> DH 300-303.

<sup>601</sup> DH 550-559.

três categorias eclesiológicas: Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. Há aqui certo cristocentrismo, porque é através da categoria Corpo de Cristo que a comunidade cristã se autocompreende como Povo de Deus e Templo do Espírito Santo. De fato, é Cristo a imagem visível do Deus invisível (Cl 1,15; cf. 2Cor 4,4), é de seu rosto que resplandece a glória de Deus (2Cor 4,6), mas “aqueles que ele de antemão conheceu, também os predestinou para serem conforme a imagem de seu Filho, a fim de que este seja o primogênito de uma multidão de irmãos” (Rm 8,29). Todos os cristãos são um reflexo da glória do Senhor e são transfigurados na imagem de Cristo com uma glória sempre maior pelo Senhor que é o Espírito (2Cor 3,18). Paul Barnett assim comenta este versículo:

Segunda aos Coríntios 3,18 nos ensina sobre a bondade e o poder de Deus que nos tira de nossa maldade e nos faz bons e, das nossas trevas, nos traz à luz; tal é a sua graça. Se Paulo ensinou alhures que a justiça de Deus é imputada ao injusto através da morte do único justo (5,21), sua questão aqui é que essa justiça é, em consequência, progressivamente concedida aos crentes através de sua perfeição neles. Este mundo passa e os crentes com ele, pois eles definharam e morrem (4,16-5,1), mas Paulo ensina-lhes aqui sobre o triunfo da glória de Deus<sup>602</sup>.

O Mistério de Cristo consiste, pois, em que Jesus de Nazaré é a glória de Deus, isto é, a plena presença de Deus no humano (Cl 1,19)<sup>603</sup>, o que faz de Jesus a imagem perfeita de Deus, o que Deus desejou para o homem desde que o criara (cf. Gn 1,26-27; Sb 2,23; Ecl 17,3), mas que o homem perdera pela desobediência. Jesus, realizando em si esse eterno desígnio de Deus, nos possibilita também realizá-lo em nós, e nisso consiste a nossa salvação. Essa possibilidade de sermos também o esplendor da glória de Deus nos é oferecida pelo Senhor, que é Espírito (2Cor 3,18), e nós também o somos por metamorfose (*μεταμορφούμεθα*), enquanto Cristo o é desde todo o sempre.

A categoria Corpo de Cristo ajuda a teologia a escapar de certo cristomonismo e a bem realizar o cristocentrismo. Como membros de seu Corpo, os cristãos fazem parte do novo Povo de Deus reunido em Cristo e são edificados em Templo do Espírito Santo, Espírito que, do Pai, Cristo envia sobre a sua Igreja. O Espírito Santo, aliás, é o grande dom pascal. De fato, o Espírito Santo, força de Deus sobre Jesus de Nazaré, passa de Espírito *em* Jesus para Espírito *de* Jesus, o que se dá na sua Páscoa. Na fase do Jesus terreno, o Espírito, na linha da concepção veterotestamentária, se mostra como uma força dinâmica que investe a pessoa de

---

<sup>602</sup> “Second Corinthians 3:8 teaches us about the goodness and power of God who brings good out of our evil, and brightness out of our darkness; such is his grace. If Paul taught elsewhere that the righteousness of God is imputed to the unrighteous through the death of the righteous one (5:21), his point here is that this righteousness is, in consequence, progressively imparted to believers through to its perfection in them. This world is passing away and believers with it as they wither and die (4:16-5:1); but Paul here teaches them about the triumph of the glory of God”: P. BARNETT. Paul. *The second epistle to the Corinthians*. Michigan; Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company; Grand Rapids, 1997. p. 209.

<sup>603</sup> MARTIN, Ralph P. *Colossenses e Filemon*. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1984. p. 60-70.

Jesus seguindo, em grande medida, o modelo dos profetas, juízes e reis do AT<sup>604</sup>. Contudo Jesus é o único caso de nascimento por força do Espírito sem a participação de um homem em toda a literatura bíblica. O fato de Jesus ter sido concebido no ventre virgem de Maria pela força do Espírito de Deus lhe confere a dignidade de Filho de Deus, ou seja, revela a sua natureza divina<sup>605</sup>. É na teofania do Jordão, porém, que a relação de Jesus com o Espírito adquire a sua máxima expressão<sup>606</sup>. De fato, no batismo Jesus recebe a investidura messiânica e, doravante, sempre age sob a ação do Espírito Santo e, depois de sua morte e ressurreição, Jesus envia o Espírito sobre os discípulos.

Entretanto temos que reconhecer, com N. Madonia, que no NT não há uma unanimidade pneumatológica<sup>607</sup>. Este autor distingue três pneumatologias que dão origem às distintas *pneumo-cristologias* de Lucas, Paulo e João:

Lucas considera o Espírito como o dom escatológico que, nos tempos finais, descerá sobre o Messias e sobre o seu povo... O Espírito, dado pelo Ressuscitado à Igreja, a impulsiona para a missão e o testemunho, desde Jerusalém até os confins do mundo. Paulo tira sua pneumatologia do mesmo núcleo de sua visão cristocêntrica da teologia e da história da salvação. O Espírito é o dom de Deus para a nova vida em Cristo, caracterizado por Paulo na perspectiva cristológica. Assim o chama “Espírito de Cristo” (Rm 8,9), “Espírito do Filho” (Gl 4,6), “Espírito de Jesus Cristo” (Fl 1,19). O Espírito, por sua vez, age no crente suscitando os carismas, habilitando-o à filiação divina e à vida segundo o Espírito. Para João, o Espírito não é o dom escatológico que desce sobre o Messias, senão aquele que ajuda a reconhecê-lo e a crer nele como o Senhor... Daí que o relato do dom do Espírito da parte do Ressuscitado não revela, como em Lucas, a realização dos tempos escatológicos, senão o dom da fé em Cristo ressuscitado<sup>608</sup>.

Esses ensinamentos apostólicos estão na base da definição do terceiro artigo do Símbolo dos Apóstolos e do Niceno-constantinopolitano, completando, por assim dizer, a síntese da fé cristã. O que nos três primeiros séculos era representado por pinturas, sobretudo nas catacumbas<sup>609</sup>, a partir do século IV também será definido dogmaticamente. O Deus da fé cristã é único, porém em três Pessoas, e esta será a regra de fé dominante e toda e qualquer outra formulação será tida como herética. Um só Deus em três Pessoas, as duas naturezas da

<sup>604</sup> MADONIA, Nicolò. *Cristo siempre vivo en el Espíritu*. Fundamentos de cristología pneumatológica. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006. p. 25. Ágape 43.

<sup>605</sup> *Ibid.*

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>608</sup> “Lucas considera el Espíritu como el don escatológico que, en los tiempos finales, descenderá sobre el Mesías y su pueblo... El Espíritu, dado por el Resucitado a la Iglesia, la empuja a la Mision y al testimonio, desde Jerusalén hasta los confines del mundo. Pablo despliega la pneumatología en el mismo núcleo de su visión cristocéntrica de la teología y de la historia de la salvación. El Espíritu es el don de Dios para la nueva vida en Cristo, caracterizado por Pablo en perspectiva cristológica. Así lo llama ‘Espíritu de Cristo’ (Rm 8,9), ‘Espíritu del Hijo’ (Ga 4,6), ‘Espíritu de Jesucristo’ (Flp 1,19). El Espíritu actúa a su vez en el creyente suscitando los carismas, habilitándole a la filiación divina y a la vida según el Espíritu. Para Juan el Espíritu no es el don escatológico que desciende sobre el Mesías, sino aquel que ayuda a reconocerlo y a creer en él como Señor... De ahí que el relato del don del Espíritu de parte del Resucitado no revela, como en Lucas, la realización de los tiempos escatológicos, sino el don de la fe en Cristo resucitado”: *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>609</sup> TAVARD. *La vision de la Trinité*, p. 41-44.

Segunda Pessoa, entre tantas outras formulações dos dogmas da Igreja, são hoje postas em questão por teólogos preocupados em adaptar a linguagem cristã à mentalidade do homem contemporâneo<sup>610</sup>. Contudo não é tarefa fácil, tampouco breve, por isso aqui nos ateremos à linguagem tradicional ainda vigente no ensino da Igreja.

## 2. A mistagogia continuada no espaço litúrgico

Já no Antigo Testamento, a presença de Deus era experimentada pelo Povo eleito em termos de Espírito. A compreensão veterotestamentária de Espírito divino era diferente da neotestamentária, pois aquela o expressava como força de Deus que age na história de seu Povo, enquanto os cristãos o compreendem como uma Pessoa da Trindade. A presença de Deus em Jesus Cristo se dá pelo Espírito, o que é anunciado pela Encarnação e pela teofania do batismo no Jordão. Tendo Jesus morrido, ressuscitado e subido aos céus, ele envia de junto do Pai o Espírito Santo sobre os discípulos reunidos no cenáculo. Doravante os discípulos de Jesus experimentam a presença da Divindade entre eles pelo Espírito Santo. O Espírito Santo é, pois, a Força divina que atua no coração de cada fiel e na comunidade, quando esta se reúne no amor de Cristo. Nos trinta e três primeiros anos da era cristã, a presença da Trindade no mundo se deu na pessoa de Jesus de Nazaré, e seus discípulos o viram, ouviram e tocaram (1Jo 1,1-4; 4,14). Depois disso essa presença se dá pelo Espírito Santo. A consciência dos discípulos de Jesus de ser o Povo de Deus e o Corpo de Cristo só é possível, porque eles são também o Templo do Espírito Santo. Deus é mistério e este mistério nos foi revelado por Jesus de Nazaré, mas atualmente a revelação deste mistério só é acessível pelo Espírito Santo, pois já não vemos nem ouvimos o Verbo encarnado. Por isso a liturgia cristã não é apenas anamnese, ela é também epiclese; essas são duas dimensões do culto cristão que formam como que as duas faces de uma moeda. O homem foi criado à imagem de Deus e Deus é mistério, por isso também ele é mistério<sup>611</sup>; os cristãos são este mistério segundo a sua experiência de Deus, ou seja, mistério trinitário iluminado pela Páscoa de Cristo. É esse o mistério que a liturgia cristã celebra e, ao fazer do espaço em que se reúnem a sua imagem, os cristãos imprimem em sua arquitetura esse mistério. Eis porque o espaço litúrgico tem também uma função mistagógica.

### 2.1 Mistagogia do edifício eclesial no Rito de Dedicação de uma Igreja

---

<sup>610</sup> Por exemplo: LENAERS, Roger. *Outro cristianismo é possível. A fé em linguagem moderna*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 113-120.

<sup>611</sup> GREGORIO DE NISSA. *La création de l'homme* V. SChr 6, p. 121-122.

O que era visível em Jesus de Nazaré, com sua morte, ressurreição e ascensão aos céus, tornou-se visível nos sacramentos<sup>612</sup>, ou seja, toda a experiência de fé cristã é dita sacramentalmente. Tendo em mente uma compreensão mais lata de sacramento, nós incluímos o edifício eclesial nessa categoria. Assim sendo, o edifício eclesial ajuda os fiéis a contemplarem o seu próprio mistério. Este mistério diz que a Igreja é Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo; todas as demais imagens estão ordenadas a alguma dessas categorias. Entretanto, o lugar privilegiado para se fazer uma teologia do edifício eclesial é o Rito da Dedicação de uma Igreja<sup>613</sup>.

A dedicação de uma igreja é um rito solene vivamente recomendado segundo antiquíssimo costume<sup>614</sup>. Compõe-se de quatro partes:

- A) Entrada na igreja; bênção da água e aspersão; hino de louvor; oração do dia.
- B) Liturgia da Palavra: primeira leitura; Salmo; segunda leitura; aclamação ao Evangelho; homilia; Credo.
- C) Ladeirinha de todos os Santos; deposição das relíquias; prece de dedicação; unção do altar e das paredes da igreja; incensação do altar e da igreja.
- D) Liturgia eucarística; despedida.

Já na monição de abertura da celebração que começa fora do templo a ser dedicado, a Igreja é apresentada como a comunidade renascida da mesma fonte batismal, ouvinte da Palavra de Deus e alimentada na mesma mesa comum, para que ela cresça e forme um templo espiritual e, reunida em torno do único altar, aumente o seu amor divino<sup>615</sup>. Aqui já se dá a entender que a igreja de pedra material é imagem da Igreja de pedras vivas, o templo espiritual, e se sublinha a centralidade do altar. Faz-se então uma procissão até a porta da igreja, acompanhada pelo S1 121(122) que canta a alegria de subirmos a Jerusalém. À porta, a igreja é entregue ao bispo, o que é simbolizado pela entrega das chaves da igreja. O bispo convida o povo a entrar na igreja dizendo “entrai pelas portas do Senhor, dando graças, e nos seus átrios com hinos de louvor”<sup>616</sup>. A entrada é acompanhada do S1 23(24) que canta a dignidade dos que sobem o monte do Senhor e ficarão em sua santa habitação.

Na monição antes da bênção da água lembra-se que ela é para nos aspergir em sinal de penitência e em memória do batismo, o que nos dá a entender que a penitência é sempre um retorno à pureza adquirida no batismo. Também se espera, por meio dela, purificar as paredes da nova igreja e o novo altar. Portanto a água aparece sempre ligada à ideia de purificação. Esta purificação adquirida no batismo e sempre renovada no sacramento da

<sup>612</sup> LEÃO MAGNO. *Sermo de ascensione Domini. Sermo II,2.* SChr 74, p. 140.

<sup>613</sup> SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Pontifical Romano.* São Paulo: Paulus, 2000. p. 439-461. Doravante o Pontifical Romano será referido pela abreviatura PR.

<sup>614</sup> PR, p. 430.

<sup>615</sup> PR, p. 439.

<sup>616</sup> PR, p. 441. Trata-se de uma citação do S1 99(100),4.

reconciliação é, pois, projetada na igreja material, o que faz dela uma imagem da Igreja renascida e purificada nas águas batismais. A seção anamnética da bênção evoca a Igreja como Corpo de Cristo:

Ó Deus, por vós toda criatura chega à luz da vida; mostrais tanto amor pelo ser humano que, não apenas o sustentais com paterna solicitude, mas ainda apagais seus pecados com o orvalho da caridade, e, incansavelmente, o reconduzis a Cristo, sua Cabeça. Por desígnio de misericórdia decidistes que os pecadores, mergulhados na fonte sagrada e mortos com Cristo, ressurgissem purificados de toda culpa, se tornassem membros e co-herdeiros dos bens eternos<sup>617</sup>.

Na seção epiclética é a categoria Templo do Espírito Santo que é evocada:

Por vossa bênção, + santificai esta água, vossa criatura. Aspergida sobre nós e as paredes deste templo, seja lembrança do nosso batismo, pelo qual, lavados em Cristo, nos tornamos templo do vosso Espírito<sup>618</sup>.

E na última petição a imagem da Jerusalém celeste é evocada em perspectiva escatológica: “Concedei-nos a nós e a todos os irmãos e irmãs que nesta igreja celebrarem os divinos mistérios, chegar à Jerusalém celeste”<sup>619</sup>.

As antífonas propostas para acompanhar o gesto de aspersão são de claro cunho batismal, ainda que tiradas do Antigo Testamento. Terminada a aspersão, o bispo diz: “Deus, Pai das misericórdias, esteja nesta casa de oração, e a graça do Espírito Santo purifique o templo de sua morada que somos nós”<sup>620</sup>. Aqui aparece de novo a categoria Templo do Espírito Santo e, embora a comunidade cristã seja vista como tal na segunda oração, que é uma coordenada sindética, fica claro que a presença de Deus na igreja é condicionada pela presença do Espírito Santo na comunidade cristã. Esta primeira parte da celebração é concluída com a oração da coleta, na qual se expressa a finalidade do novo templo: lugar de invocação de Deus, e onde Ele presta o seu socorro, lugar de proclamação da Palavra e de celebração dos sacramentos, pelo poder dos quais é confirmado o coração dos fiéis<sup>621</sup>.

A segunda parte é como em uma missa dominical omitindo-se, porém, a oração dos fiéis, porque na terceira parte se canta a Ladinha dos Santos. Na monição a esta última, o templo espiritual é o coração de cada fiel, mas na oração que o bispo reza logo ao final da Ladinha se faz referência à edificação no amor do povo cristão<sup>622</sup>. Segue-se, então, a deposição da relíquia do Santo sob o altar. Este costume que remonta ao séc. IV foi introduzido nas igrejas por diversos fatores dos quais três se destacam: histórico-cultural,

---

<sup>617</sup> PR, p. 444.

<sup>618</sup> *Ibid.*

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 445.

<sup>620</sup> *Ibid.*

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 447; 449.

teológico e litúrgico-arquitetônico<sup>623</sup>. Historicamente se trata da veneração que os cristãos tinham com aqueles que derramaram o próprio sangue testemunhando ( $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\omega$ ) o Cristo e, por isto, atingiram a perfeição do discipulado<sup>624</sup>. Teologicamente se faz referência à união do mártir com o Cristo, conforme expressa genialmente Tertuliano: *Christus in martyre est*<sup>625</sup>. Desde o início do cristianismo se reconhecem três tipos de batismo: água, sangue e desejo (*aquae, sanguinis, flaminis*); dar a vida por Cristo, mais do que equivaler, supera a celebração ritual do batismo com água, porque significa mirar diretamente sobre a finalidade última<sup>626</sup>. Litúrgico-arquitetonicamente deve-se, em primeiro lugar, ao fato de o lugar central que o altar ocupa no complexo da igreja refletir a centralidade de Cristo na assembleia litúrgica, da qual os mártires são os “membros” mais eminentes; em segundo lugar, ao fato de o altar se transformar de mesa móvel de madeira em estrutura fixa de pedra, daí que sepultar uma testemunha de Cristo sob o altar, onde se perpetua o sacrifício do Senhor, é a mais alta honra que se lhe pode prestar<sup>627</sup>.

Segue-se, então, a prece de dedicação, o momento central de todo o rito e, sem dúvida, o lugar privilegiado para se fazer a teologia do espaço litúrgico:

(1) Deus, Santificador e Guia da vossa Igreja,  
com festivo precônio é-nos grato celebrar o vosso nome,  
porque, hoje, o povo fiel com rito solene deseja  
consagrar-vos para sempre esta casa de oração,  
(5) onde vos honra com amor,  
instrui-se pela palavra e se alimenta com os sacramentos.  
Este edifício faz vislumbrar o mistério da Igreja,  
que Cristo santificou com seu sangue,  
para apresentá-la a si mesmo qual Esposa gloriosa,  
(10) Virgem deslumbrante pela integridade da fé,  
Mãe fecunda pela virtude do Espírito.  
Igreja santa, vinha eleita do Senhor,  
cujos ramos cobrem o mundo inteiro!  
Os seus sarmentos, sustentados pelo lenho,  
(15) ela os eleva até o Reino dos céus.  
Igreja feliz, tabernáculo de Deus com o ser humano,  
templo santo, que se constrói com pedras vivas,  
firme sobre o fundamento dos Apóstolos,  
com Cristo Jesus, sua grande pedra angular.  
(20) Igreja sublime, Cidade construída no cimo do monte,  
visível a todos, a todos radiosa, onde resplandece perene a lâmpada do Cordeiro,  
e, delicioso, ressoa o cântico dos eleitos.  
Suplicantes, pois, nós vos rogamos, Senhor:  
dignai-vos inundar esta igreja e este altar com santidade celeste;  
(25) que sejam sempre lugar santo e mesa perenemente preparada para  
o sacrifício de Cristo.

---

<sup>623</sup> CALABUIG. Il rito della dedicazione della chiesa, p. 373-420.

<sup>624</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Ad Romanos* IV,2. SChr 10, p. 130.

<sup>625</sup> TERTULIANO. *La Pudicité* (De Pudicitia) XXII,6. SChr 394, p. 276.

<sup>626</sup> DE CLERCK, Paul. Il significato dell’altare nei rituali della dedicazione. In: DEBUYST et al. *L’altare: mistero di presenza, opera dell’arte*. Magnano: Qiqajon, 2005. p. 39-51.

<sup>627</sup> CALABUIG. Il rito della dedicazione della chiesa, p.382.

Aqui, as ondas da graça divina sepultem os delitos,  
 para que vossos filhos e filhas, ó Pai, mortos para o pecado,  
 renasçam para a vida eterna.  
 (30) Aqui, ao redor da mesa do altar,  
 celebrem vossos fiéis o Memorial da Páscoa  
 e se alimentem no banquete da Palavra e do Corpo de Cristo.  
 Aqui, como jubilosa oblação de louvor,  
 ressoe a voz do gênero humano unida aos coros dos anjos  
 (35) e suba até vós a prece incessante pela salvação do mundo.  
 Aqui, os pobres encontrem misericórdia,  
 os oprimidos alcancem a verdadeira liberdade  
 e todos sintam a dignidade de ser vossos filhos e filhas,  
 até que, exultantes, cheguem à Jerusalém celeste.

A prece, como toda outra oração cristã com raras exceções, é dirigida a Deus Pai (linha 1), embora não venha nomeado explicitamente, mas nós o sabemos. De fato, no NT, com seis exceções, a palavra “Deus” significa o Pai<sup>628</sup>. Assim também na liturgia, com algumas exceções, pois via de regra a oração litúrgica é dirigida ao Pai, pelo Filho e no Espírito. A amplificação do vocativo qualifica Deus como Santificador e Guia de sua Igreja, e nós bem sabemos que estas são atribuições da Terceira Pessoa, mas igualmente sabemos que é através de seu Espírito que o Pai santifica e guia o seu povo. Deus é invocado, porque é grato a seu povo celebrar o seu Nome com festivo precônio (linha 2). Celebrar o Nome de Deus é comemorar a sua autorrevelação e sua manifestação (cf. Ex 6,2-3; 23,20-21; Is 30,27), e invocar sobre algo o nome de alguém tem o sentido de declarar propriedade, possessão e proteção, inclusive de Deus (Am 9,12; Is 63,19; At 15,16; Tg 2,7)<sup>629</sup>. O motivo pelo qual o povo fiel celebra o Nome de Deus é porque deseja com rito solene consagrá-lo para sempre a nova igreja que, aqui, é qualificada como “casa de oração” (linhas 3-4). Já no antigo Israel, o templo era considerado casa de oração (Is 56,7), sobre a qual se havia invocado o Nome do Senhor (Jr 7,11). Era o lugar da singular presença de Deus, por isso o Salmista celebrava Sião e ansiava para aparecer diante dele em adoração (Sl 26(25),8; 122(121),1)<sup>630</sup>. O templo dos cristãos é a casa de oração restaurada por Jesus (cf. Mt 21,13; Mc 11,17; Lc 19,46), porque os israelitas impiedosos o havia transformado em um covil de bandidos (Jr 7). Enquanto os sinóticos qualificam o templo de casa de oração, João põe na boca de Jesus o qualificativo de casa de meu Pai (Jo 2,16), chegando a identificar o verdadeiro templo com o corpo de Jesus (Jo 2,21). A categoria Corpo de Cristo é a imagem predileta do Apóstolo Paulo para

---

<sup>628</sup> RAHNER, Karl. *Theós en el Nuevo Testamento*. In: RAHNER, Karl *Escritos de teología* I. Madrid: Taurus, 1967. p. 93-166, especialmente p. 143 ss.

<sup>629</sup> KAISER, Walter C. *בָּיִת* (shem). In: HARRIS, R. Laird *et al.* *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1578-1580.

<sup>630</sup> GOLDBERG, Louis. *בָּיִת* (bayt). In: HARRIS. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 174-176.

apresentar a Igreja; as outras imagens que aparecem a seguir nesta seção anamnética estão em função dessa categoria.

Entretanto essa “casa de oração” tem a sua finalidade, melhor, a especificidade da oração indicada na proposição relativa: “onde vos honra com amor, instrui-se pela palavra e se alimenta com os sacramentos” (linha 5-6). É interessante notar que a instrução vem da palavra de Deus e não tanto da pregação dos pastores que, aliás, não é mencionada em momento algum. Sobre a importância da palavra de Deus, trataremos mais adiante. Os sacramentos não são vistos apenas como ritos necessários para a honra de Deus, mas antes como alimento do povo fiel. São os sacramentos todos – não somente a eucaristia – que sustentam o povo fiel na sua vida, pois, uma vez que eles realizam o que significam, são necessários para a santificação de todos e para que todos se mantenham na vida em Cristo.

A prece afirma que “este edifício faz vislumbrar o mistério da Igreja” e, para justificar tal afirmação, evoca a imagem da Esposa gloriosa e Mãe fecunda pela virtude do Espírito (linhas 7-11). Numa combinação de Ef 5,21-33; Gl 4,2; Ap 12,17; 19,7; 21,1-2.9 e 22,17, a prece evoca categorias do âmbito familiar, especificamente a das relações espousais que, sobretudo na Carta aos Efésios, liga ao Corpo de Cristo (Ef 5,23)<sup>631</sup>. A frase “Mãe fecunda pela virtude do Espírito” é, sem dúvida, uma imagem da Virgem Maria aplicada à Igreja (cf. Mt 1,18-25; Lc 1,26-38; Ap 12,1-18<sup>632</sup>), ou seja, como outrora no seio da Virgem Maria de Nazaré a Salvação foi gerada, hoje no seio da Igreja é que se dá essa geração. O paralelismo entre a Igreja e Maria é tanto mais sugestivo quanto na linha 10 nós lemos com respeito à Igreja: “Virgem deslumbrante pela integridade da fé”. Ora, Maria, Virgem, gerou o Cristo, como diziam os Santos Padres, antes pela fé que pelo corpo<sup>633</sup>. É justamente na fé e pela fé da Igreja que são gerados os novos filhos pelo batismo, na fonte batismal, cuja água lembra a umidade do seio materno.

A imagem que vem a seguir, vinha eleita do Senhor (linha 12), é muito comum em toda a Bíblia (Is 3,14; 5,1-7; 27,2-5; Jr 2,21; 12,10; Ez 17,6; Os 10,1; Sl 80,9-17; Mt 20,1; 21,33, Jo 15). De fato, Israel é a vinha divina, que recebeu especial atenção de Deus (Is 5,1; Jr 12,10)<sup>634</sup> e da qual Deus esperava bons frutos (Is 5,2). No Novo Testamento, a metáfora é

<sup>631</sup> Já interpretamos essas imagens aqui no cap. V, p. 182.

<sup>632</sup> Nesta perícope do Livro do Apocalipse não se trata de Maria mãe de Jesus, mas sim da Igreja sob a perseguição. Contudo a tradição da Igreja a usa para apresentar a Mãe de Jesus como modelo de Igreja, o que é atestado pela escolha dessa períope como primeira leitura da solenidade da Assunção de Nossa Senhora e, aqui no Brasil, também para a Solenidade de Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

<sup>633</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermo CCXV,4.* PL 38, col. 1974; LEÃO MAGNO. *In Nativitate Domini. Sermo I,1.* SChr 22, p. 70-71.

<sup>634</sup> HARRIS, R. Laird. *קֶרֶם* (kerem). In: HARRIS. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 749.

retomada nos sinóticos (Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19), mas, embora permaneça a ideia do cuidado com que Deus escolhe e cuida da vinha na esperança de que ela dê bons frutos, não dá a entender que tenha sido abandonada, mas antes arrendada a vinhateiros que se recusam a devolver ao dono os frutos no tempo determinado; são os vinhateiros homicidas, uma referência aos maus pastores de Israel. Estes mataram até mesmo o herdeiro, que, no entanto, se tornou a Pedra angular. Entretanto, na prece, a imagem da vinha dá lugar à da videira logo a seguir (linhas 13-15). Aqui a referência é ao texto de Jo 15, em que a metáfora não é com toda a vinha, mas com uma videira que serve para expressar a união de Jesus com os seus discípulos e corresponde à imagem do corpo em Paulo<sup>635</sup>. Contudo permanece a ideia do “dar bons frutos”: os discípulos recebem seu poder de dar fruto somente mediante a união vital com Jesus, a participação na mesma vida, que é fonte daquele poder e da atividade apostólica e da perfeição da vida cristã<sup>636</sup>. A vinha eleita, Israel, não produziu bons frutos, por isso Deus a rejeitou (Is 5,1-7), mas Cristo constitui agora a videira verdadeira, a escolhida entre todas as videiras da antiga vinha do Senhor, e quem permanecer unido a ele produz bons frutos. Esta imagem, colocando a Igreja em continuidade com Israel, vinha eleita, evoca também a categoria Povo de Deus. A videira verdadeira, entretanto, cobre o mundo inteiro com seus ramos (linha 13). Certamente aqui se faz referência não somente à presença da Igreja no mundo inteiro, mas também à universalidade da salvação em Cristo. É interessante notar que o que sustenta os sarmentos da videira e não deixa que eles se arrastem pelo chão, mas os eleva ao Reino dos céus, é a cruz de Cristo, o lenho (linhas 14-15).

“Igreja feliz, tabernáculo de Deus com o ser humano” (linha 16): aqui se trata de uma citação de Ap 21,3 que, por sua vez, é uma citação de Ez 37,26-27 e Zc 2,14. Essa frase nos faz pensar na encarnação de Deus em Jesus Cristo (cf. Jo 1,14). De fato, é em Cristo que, pela encarnação, a Divindade e a humanidade estão unidas de modo irreversível, conforme já definira o Concílio de Constantinopla e, com uma teologia mais elaborada, o de Éfeso<sup>637</sup>. Jesus é, pois, esse tabernáculo e a Igreja, enquanto seu corpo, também o é. Em suma, com a encarnação, Deus é conosco – o Emanuel – e com a morte, ressurreição e ascensão de Cristo aos céus, Ele faz a sua morada no meio de nós através de seu Espírito. Assim se cumpre a profecia de Ez 37,26-27, segundo a qual somos edificados num povo de uma nova Aliança, e de Zc 2,14, cuja alegria da filha de Sião está no fato de o Senhor vir morar no meio dela (cf. Zc 9,9; Sf 3,14-15; Is 52,9), daí a expressão “Igreja feliz”. A alegoria do templo construído

---

<sup>635</sup> MCKENZIE, John L. Vinha. In: MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1984, p. 965.

<sup>636</sup> *Ibid.*

<sup>637</sup> DH 250-263.

com pedras vivas (linha 17), que serve de aposto para tabernáculo de Deus com o ser humano, é uma citação de 1Pd 2,5. Firme sobre o fundamento dos Apóstolos (Ef 2,20; Ap 21,14), o que evoca as doze tribos de Israel firmadas sobre os doze Patriarcas, agora substituídos pelos Apóstolos do Cordeiro e esse fundamento, cujos alicerces levam o nome dos doze Apóstolos, realça o caráter novo do povo em questão, isto é, o Israel escatológico, aquele que o Cordeiro, o Cristo, chama e constitui<sup>638</sup>. Contudo, o que dá coesão ao fundamento dos Apóstolos é Jesus Cristo, sua grande pedra angular (linha 19) (Sl 118,2; Is 28,16; Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 20,17; At 4,11; 1Pd 2,7), alusão à ressurreição de Jesus, que se tornou o fulcro do querigma apostólico (cf. At 2,22ss; 1Cor 15,3-4.13-14).

Concluindo a seção anamnética, a Igreja recebe o aposto qualificativo de “Cidade construída no cimo do monte”, referência a Jerusalém, o que, bem ao gosto da conclusão da liturgia cristã, é uma intenção escatológica. De fato, a Jerusalém terrestre é imagem da Jerusalém do alto que, para os cristãos, é lugar destino dos discípulos de Jesus, portanto, uma alusão à salvação eterna.

A seção epiclética abre-se com a súplica pela inundação do altar e de toda a igreja com a santidade celeste, um modo de pedir a vinda do Espírito Santo. As outras quatro súplicas são como um desdobramento desta primeira: pelo batismo sob a bela imagem de ondas da graça; pelo sacramento da eucaristia, na qual os fiéis se alimentam no banquete da Palavra e do Corpo de Cristo; a liturgia das horas como prece incessante pela salvação do mundo; lugar de misericórdia com os pobres e de libertação dos oprimidos, ou seja, lugar onde os que praticam a liturgia devem chegar ao amor fraterno que dá a todos a dignidade de filhos e filhas de Deus. Esse amor fraterno é a condição indispensável para a coesão do Povo de Deus, a união do Corpo de Cristo e solidez do Templo do Espírito Santo. Conclui-se com uma súplica escatológica: “até que, exultantes, cheguem à Jerusalém celeste”, o que faz com a conclusão da seção anamnética um paralelismo, que emoldura toda a seção epiclética, de onde se conclui que toda a atividade litúrgica que no novo templo se realiza é o caminho que leva a Igreja à sua pátria definitiva, a Jerusalém celeste, da qual a Igreja peregrina é uma antecipação.

Concluída a prece de consagração, o bispo unge com o santo Crisma o altar e as paredes da igreja logo após ter pronunciado as seguintes palavras: “O Senhor santifique com sua força este altar e esta casa que vamos ungir, para que expressem, por um sinal visível, o mistério de Cristo e da Igreja”<sup>639</sup>. O sentido da unção com o óleo do Crisma é a transmissão do dom do Espírito Santo. No Novo Testamento não é mencionada a unção como rito sagrado

---

<sup>638</sup> PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, São Paulo: Loyola, 1993, p. 399.

<sup>639</sup> PR, p. 452.

à exceção dos doentes em Tg 5,14, porém o termo usado aí não é χρίω, mas sim ἀλείφω que, aliás, nunca é usado para se referir a um rito sacro, nem na Septuaginta nem no Novo Testamento<sup>640</sup>. Enquanto rito sagrado, a unção vem descrita no Antigo Testamento: ungiam-se os sacerdotes, a Tenda da Reunião, a Arca, a mobília da Tenda (Ex 30,22-28), reis<sup>641</sup>. A vinda do Espírito Santo não é descrita como um rito, mas como um evento sob a figura de pomba (Mt 3,16 e paralelos) e de línguas de fogo (At 2,13). No primeiro caso, Jesus recebe sua investidura messiânica, de onde o título de Cristo, com a mesma raiz de Crisma. Jesus foi ungido ao sair da águas do Jordão; por isso o Espírito do Senhor repousa sobre ele (Lc 4,18) e, baseado nisso, descreve sua missão messiânica (Lc 4,18-19).

Entretanto, o messianismo de Jesus tem sua plena realização em sua Páscoa, pois com sua morte de cruz e sua ressurreição, Jesus é Messias e Senhor (Fl 2,6-11). O Espírito que sobre o Jesus terrestre repousa para revelá-lo como Messias e Senhor, se lhe entregou de tal modo que lhe pertence e, agora sendo seu, Jesus glorioso o envia a todos cumprindo as promessas<sup>642</sup>. O Espírito derramado sobre os discípulos no dia da Páscoa (Jo 20,22) e sobre todos os homens de diversas línguas no dia de Pentecostes (At 2,1ss) é o mesmo Espírito de Cristo<sup>643</sup>. A partir de então, a vinda do Espírito Santo é sacramentada pela imposição das mãos dos ministros da Igreja e pela unção com óleo.

Agora, pois, é o mesmo Espírito que pousou sobre Jesus de Nazaré e que agora lhe pertence, que a Igreja invoca sobre o altar para garantir a autenticidade do sacrifício sobre ele realizado, ou seja, para que o rito cumprido pela Igreja seja verdadeiramente sacramento memorial do sacrifício de Jesus, e sobre a casa para que o Cristo esteja sempre presente entre os seus a cada vez que se reunirem em seu amor constituindo uma assembleia litúrgica. Isso que acabamos de dizer parece estar implícito na segunda parte da fórmula pronunciada pelo bispo antes da unção “para que expressem, por um sinal visível, o mistério de Cristo e da Igreja”. De fato, estas palavras deixam claro que o edifício é, antes de tudo, lugar de mistagogia e, como tal, deve ajudar os fiéis a crescerem no conhecimento do mistério de Cristo e da Igreja. Ora, o mistério se manifesta através de um sinal visível, e este nós compreendemos como toda a vida litúrgica da assembleia que tem como centro a eucaristia, memorial da Páscoa do Senhor, portanto a mistagogia do edifício ungido já expressa que ali é lugar de celebração do mistério cristão. Mas não só. O fato de o altar e as paredes da igreja serem ungidos com o santo Crisma parece indicar algo além de que ali é lugar onde o bispo

<sup>640</sup> MCKENZIE, John L. Unção. In: MCKENZIE. *Dicionário bíblico*, p. 953-954.

<sup>641</sup> *Ibid.*

<sup>642</sup> MADONIA. *Cristo siempre vivo en el Espíritu*, p. 100.

<sup>643</sup> *Ibid.*

confirma o batismo realizado pelo presbítero ou diácono. No Ritual de Dedicação primeiro a igreja é abençoada com água benta; depois vem a unção de suas paredes com o crisma; depois a celebração da eucaristia. Isso nos parece ser a “iniciação cristã” da igreja. Como cada cristão também o edifício igreja que é uma imagem da Igreja é “batizado”, “crismado” e “eucaristizado”.

Outro momento do rito de dedicação da igreja que merece a nossa atenção é a iluminação do altar e da igreja. É nesse momento que se acendem as velas do altar, as tochas colocadas nas paredes que foram ungidas e todas as lâmpadas da igreja, depois de o bispo dizer: “A luz de Cristo resplandeça na Igreja e conduza os povos à plenitude da verdade”<sup>644</sup>. Estas palavras do bispo nos remetem à perícope do Evangelho segundo João em que Jesus promete a seus discípulos o envio do Espírito de verdade que os conduzirá à verdade plena (Jo 16,4<sup>b</sup>-15). A luz de Cristo é o seu Espírito que ele envia a seus discípulos. De fato, não somente João, mas também Lucas e Paulo descrevem a existência cristã como uma vida marcada pela presença de Cristo, mas também pelo Espírito<sup>645</sup>. Cristo é a luz verdadeira que, vinda ao mundo, ilumina todo o homem (Jo 1,9). Ora, com a Páscoa de Jesus, esta luz permanece no mundo pelo Espírito.

Na quarta e última parte do rito de dedicação de igreja é de se destacar o embolismo do prefácio<sup>646</sup>. O templo da glória de Deus é o mundo inteiro por ele criado e, como tal, é por toda a parte que o nome do Senhor é louvado. Contudo Deus não recusa consagrar alguns lugares para a celebração de seus mistérios; isso nos remete à conclusão do prefácio, ou seja, ao *Sanctus*. Neste momento, a assembleia litúrgica, fazendo-se sacerdote de toda a criação, une-se a todas as categorias de anjos e a todos os que já partiram para a glória de Deus, para cantar a uma só voz<sup>647</sup>, conforme diz a condução ao *Sanctus*. O fato de Deus não recusar a consagração de alguns lugares para a celebração de seus mistérios é o motivo pelo qual a comunidade oferece com alegria a casa de oração, erguida pelo trabalho humano. Na igreja que se está dedicando se vislumbra o mistério do verdadeiro Templo, do qual fala o prefácio: “pois fizestes do corpo do vosso Filho, nascido da Virgem Maria, um templo consagrado à vossa glória, no qual habitasse a plenitude da divindade”. Cristo é, pois, o verdadeiro templo (Hb 10,20; Cl 1,19) e faz dos cristãos também esse templo<sup>648</sup>, do qual a igreja dedicada é uma imagem arquitetônica. O prefácio também descreve a igreja como lugar onde se antecipa a

---

<sup>644</sup> PR, p. 454.

<sup>645</sup> MADONIA. *Cristo siempre vivo en el Espíritu*, p. 102.

<sup>646</sup> PR, p.456.

<sup>647</sup> Cf. CIRILO DE JERUSALÉM. *Catéchèses mystagogiques* V,6. SChr 126, p. 152-155.

<sup>648</sup> VANHOYE, Albert. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 74-76.79.

Jerusalém celeste, isto é, lugar onde a Igreja toma consciência de seu destino. O desenvolvimento do mistério da Igreja se faz de modo muito próximo ao da prece de dedicação (linhas 18-21).

## 2.2 Sacramentalidade do edifício eclesial

A conclusão a que chegamos é que o edifício que abriga a assembleia litúrgica é um sacramental, enquanto ele a leva a contemplar o mistério de Cristo e da Igreja. O mistério de Cristo coincide com mistério pascal: “Pois o Cristo, nossa páscoa, foi imolado” (1Cor 5,7)<sup>649</sup>. De fato, é somente em sua Páscoa que se tem acesso a seu mistério:

O sentido do reino e as implicações do nome escolhido por Jesus para seu Pai, “Abba”, devem nos ajudar a captar a dimensão trinitária da ressurreição, tal como os Evangelhos indicam as coordenadas dela. A ressurreição é evidentemente o acontecimento maior pelo qual a vida de Jesus revela a vida divina. Foi graças a sua nova percepção do mistério de Jesus que os discípulos foram levados a compreender o que ele era e que, antes da ressurreição, eles não eram capazes de compreender<sup>650</sup>.

O edifício eclesial deve, pois, em primeiro lugar ser compreendido como o lugar que abriga um grupo de pessoas, que aí realizam uma celebração centralizada no Mistério Pascal de Cristo e nele se espelha. A páscoa de Cristo é o momento culminante da revelação de quem ele era na sua relação com Deus. E o que era único nessa relação durante sua vida humana é o ser a imagem, a forma visível de uma relação invisível na própria forma de Deus, relação, ao mesmo tempo, anterior, simultânea e posterior à vida de Jesus sobre a terra<sup>651</sup>. Os episódios do Batismo e da Transfiguração apresentam essa relação intradivina, porque eles contêm justamente as principais imagens trinitárias dos Evangelhos: à luz da ressurreição, os discípulos compreenderam que Jesus era, mesmo antes de sua morte e seu retorno, o Filho ou o Servo bem-amado de seu Abbá e, ao mesmo tempo, o primeiro depositário do Espírito<sup>652</sup>.

Com a unção da cruz e com a manhã de Pentecostes, o mistério de Cristo passa a ser o mistério da Igreja, pois fazendo dos que nele crêem membros de seu Corpo, Jesus, que já era o primeiro depositário do Espírito, faz deles agora também depositários do mesmo Espírito, introduzindo-os na mesma relação trinitária. De fato o Espírito que Deus derrama nos corações dos crentes os leva a chamar Deus de Abbá (Gl 4,6; Rm 8,15) e faz deles todos seus

---

<sup>649</sup> Em grego: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, literalmente: pois a páscoa de nós foi imolado Cristo.

<sup>650</sup> “Le sens du royaume et les implications du nom choisi par Jésus pour son Père, ‘Abba’, doivent nous aider à saisir la dimension trinitaire de la résurrection, telle que les Évangiles en indiquent les coordonnées. La résurrection est évidemment l’événement majeur par lequel la vie de Jésus révèle la vie divine. Ce fut grâce à leur perception nouvelle du mystère de Jésus que les disciples furent amenés à comprendre ce qu’il était et que, avant la résurrection, ils n’étaient pas à même de comprendre”: TAVARD. *La vision de la Trinité*, p. 20-21.

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>652</sup> *Ibid.*

filhos, portanto uma multidão de irmãos, cujo primogênito é o Cristo Jesus (cf. Cl 1,18; Rm 8,16; Gl 4,4-7). O mistério da Igreja, pois, que o edifício material ajuda contemplar, é o mistério da presença de Deus no mundo, da qual a Igreja é sacramento, o que ela realiza de modo especial na liturgia<sup>653</sup>. O momento privilegiado do ano litúrgico para se compreender esse mistério da presença de Cristo no mundo e da humanidade nos céus, isto é, no seio da Trindade, é a festa da Ascensão. A oração depois da comunhão da missa de Ascensão do Senhor diz: "... fazei que nossos corações se voltem para o alto, onde está junto de vós a nossa humanidade"<sup>654</sup>. A oração da coleta, porém, exprime em forma de esperançosa vocação a nossa participação na glória do Cristo<sup>655</sup>, tendo como pano de fundo a teologia paulina da união do corpo, a Igreja, com a cabeça, Cristo. Em um belo sermão sobre a Ascensão do Senhor, Agostinho, também apoiando-se na teologia paulina, escreve:

O Senhor Jesus Cristo não deixou o céu quando de lá desceu até nós; também não se afastou de nós quando subiu novamente ao céu. Ele mesmo afirma que se encontrava no céu quando vivia na terra, ao dizer: *Ninguém subiu ao céu, a não ser aquele que desceu do céu, o Filho do homem, que está no céu* (cf. Jo 3,13). Isto foi dito para significar a unidade que existe entre ele, nossa cabeça, e nós, seu corpo. E ninguém senão ele podia realizar esta unidade que nos identifica com ele mesmo, pois tornou-se Filho do homem por nossa causa, e nós por meio dele nos tornamos filhos de Deus... Isto não quer dizer que a dignidade da cabeça se confunde com a do corpo, mas que a unidade do corpo não se separa da cabeça<sup>656</sup>.

Da liturgia da missa da Ascensão do Senhor e deste sermão de Agostinho conclui-se que o mistério da Igreja é a presença de Deus nela e sua presença no seio da Trindade em virtude da união hipostática da Divindade e da humanidade em Cristo. A união de Cristo com a Igreja Paulo a descreve sob a metáfora do corpo. Este é o mistério da Igreja que ela busca contemplar no edifício que a abriga. Só assim ele pode ser chamado de templo, pois onde estão os membros do Corpo de Cristo, Deus aí está.

Advirta-se, porém, que a Igreja não é um tipo de uma quarta hipóstase; por isso é melhor falar de sacramento. Aqui, porém, surge-nos uma pergunta: o edifício eclesial seria um sacramento de outro sacramento? O sacramento, pertencendo à ordem dos sinais sagrados, só pode ser sinal de uma realidade invisível; o edifício eclesial não é diretamente imagem da Trindade, a Igreja o é. A sacramentalidade do edifício reside no fato de a comunidade cristã

---

<sup>653</sup> Cf. SC 7;10.

<sup>654</sup> "Presta, quaesumus, ut illuc tendat christianaे devotionis affectus, quo tecum est nostra substantia": post-communionem da missa do dia na Ascensão do Senhor do Rito Romano. A tradução, embora não sendo literal, conserva o sentido: MISSAL ROMANO, Missa da Ascensão do Senhor.

<sup>655</sup> "quia Christi Filii tui ascensio est nostra proiectio, et quo processit gloria capitis, eo spes vocatur et corporis": *ibid.*

<sup>656</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermo de Ascensione Domini Mai XCVIII,1-2: PL 2,494-495.* Tradução para o Brasil da 2ed. típica: LITURGIA DA HORAS III segundo o Rito Romano. Petrópolis: Vozes, 2000. P. 829.

espelhar-se nele. André Birmelé observa que a noção de sacramento nunca é aplicada a celebrações cultuais particulares na Escritura e que essas serão sucessivamente chamadas “sacramentos” nas diversas tradições cristãs, mas somente num sentido derivado<sup>657</sup>. Esse autor lembra ainda que o *sacramentum* no significado primário é a pessoa de Cristo que, enquanto crucificado e ressuscitado, revela e antecipa na força do Espírito o reino escatológico de Deus<sup>658</sup>. A começar por Martinho Lutero, para quem “As sagradas Escrituras têm um único sacramento... que é o Cristo Senhor”<sup>659</sup>, o autor faz um percurso da definição de sacramento. Em seguida ele cita Eberhard Jüngel que defende a posição de Lutero, ou seja, de um sacramento único que é Jesus Cristo, porém comprehende sacramento como noção teológica que exprime a mediação entre Deus e os seres humanos, mediação que se realiza em Jesus Cristo<sup>660</sup>. Karl Rahner, por sua vez, considera Cristo não o sacramento único, mas originário (*Ursakrament*) que é celebrado na comunidade dos fiéis e a Igreja, sacramento fundamental (*Grundsakrament*). A conclusão a que chega A. Brimelé é a seguinte:

Com tal insistência sobre o Cristo como sacramento único de Deus, cria-se a possibilidade de uma maior abertura para as celebrações sacramentais particulares e não está excluído que outros momentos fortes da vida eclesial possam ser chamados sacramentos, num sentido derivado, sem que o sejam no sentido em que é o próprio Cristo. Esta constatação relativiza as velhas disputas sobre o significado da palavra sacramento e também sobre o número dos sacramentos e a sua instituição<sup>661</sup>.

Apoiando-nos sobre esta breve e sensata reflexão de A. Brimelé, sentimo-nos em condições de afirmar que também o edifício eclesial, enquanto um forte momento – arquitetônico – na vida eclesial, também tem sua sacramentalidade. O edifício eclesial é, portanto, no sentido de derivação, sacramento do mistério da Igreja, que é o mistério da presença do Deus Uno e Trino entre os que se reúnem para celebrá-lo. Estas são informações que tanto o comitente quanto o arquiteto deverão ter em mente ao planejar uma nova igreja. Ao fazer a experiência desta presença de Deus, a Igreja se autocompreende como Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo.

---

<sup>657</sup> BIRTELÉ, André. La sacramentalità delle Scritture. In: L'AMBONE, tavola della parola di Dio. Magnano: Qiqajon, 2006. p. 31-48, aqui p. 34.

<sup>658</sup> *Ibid.*

<sup>659</sup> MARTINHO LUTERO. Disputatio de fide infusa et acquisita 18, em *Martin Luthers Werke, kristische Gesamtausgabe* VI,8. Weimar: 1883. Apud BRIMELÉ La sacramentalità delle Scritture, p. 34.

<sup>660</sup> JÜNGEL, Eberhart; RAHNER, Karl. *Was ist ein Sakrament?* Freiburg: Herder, 1971. p. 41.50. Apud BRIMELÉ La sacramentalità delle Scritture, p. 34.

<sup>661</sup> “Con tale insistenza su Cristo come sacramento unico di Dio, si crea la possibilità di una maggiore apertura alle celebrazioni sacramentali particolare e non è escluso che altri momenti forti della vita eclesiale possano essere chiamati sacramenti, in un senso derivato, senza che lo siano nel senso in cui lo è Cristo stesso. Questa constatazione relativizza le vecchie dispute sul significato della parola sacramento e anche sul numero dei sacramenti e la loro istituzione”: *Ibidem*.

### 3 As formas arquitetônicas

Entretanto, perguntamo-nos pela incidência, no projeto arquitetônico do edifício eclesial, dessa experiência cristã de Deus que se expressa através das três categorias eclesiológicas. O edifício por si só já é o lugar da reunião da assembleia, do *qahal* de Javé, portanto já evoca a categoria Povo de Deus, mas o faz de modo mais eloquente quando se usa, por exemplo, a forma de tenda: “Eis a tenda (*ἡ σκηνή*) de Deus com os homens” (Ap 21,3). A forma de tenda evoca a Igreja como realização das promessas veterotestamentárias: “porei minha morada no meio de vós... caminharei no meio de vós; eu para vós serei Deus, e vós sereis para mim o povo. Eu sou o Senhor, vosso Deus...” (Lv 26,11-13), portanto marca bem a continuidade da Igreja com o antigo Israel e faz dela o novo Povo de Deus. Entretanto a forma de tenda também faz alusão à encarnação do Verbo: “E o Verbo se fez carne e habitou (*ἐσκήνωσεν* = armou a tenda) entre nós” (Jo 1,14)<sup>662</sup>. “Tenda” aqui evoca, portanto, a categoria Corpo de Cristo. De fato, a tenda, enquanto lugar da presença de Deus entre o povo de Israel, se dava nela, o que, por sua vez, era simbolizada pela nuvem que encobria a tenda<sup>663</sup>. Com a encarnação do Verbo, a presença de Deus entre os homens se dá no corpo de Cristo, o verdadeiro templo que, destruído, foi reerguido em três dias (cf. Jo 2,21) e, por isso, Jesus diz a Filipe que quem o vê, vê o Pai (Jo 14,9). Jesus é a tenda de Deus entre os homens. No episódio da Transfiguração, a presença de Deus em Jesus é revelada pela nuvem luminosa do mesmo modo como essa presença fora significada sobre o Sinai (Ex 19,16; 24,15-16), sobre a Tenda da Reunião (Ex 40,34.35) e sobre o Templo de Jerusalém (1Rs 8,10-12).

Embora no Antigo Testamento o Espírito de Deus não tenha a mesma interpretação que terá no Novo Testamento, é por ele que se realiza a presença atuante de Deus na história<sup>664</sup>, ou seja, era geralmente interpretado como a força e a energia divina, fonte da vida<sup>665</sup>. O Verbo armou sua tenda (*ἐσκήνωσεν*) entre nós, porque o Espírito cobriu a Virgem com a sua sombra (Lc 1,35; cf. Mt 1,18). Assim como no deserto a nuvem cobria a Tenda da Reunião e a enchia com sua glória, também o Espírito veio sobre Jesus, o que é simbolicamente narrado nos episódios do batismo e da transfiguração. Com sua morte, ressurreição e ascensão ao céu, o Corpo de Cristo na história passa a ser a Igreja. Ela é o lugar que o Ressuscitado habita por seu Espírito, ela é, pois, Templo do Espírito Santo. A tenda,

<sup>662</sup> JAUBERT, Annie. *Leitura do Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 36-37.

<sup>663</sup> *Ibid.*

<sup>664</sup> TAVARD. *La vision de la Trinité*, p. 20.

<sup>665</sup> MADONIA. *Cristo siempre vivo en el Espíritu*, p. 193.

portanto, que está armada entre o Povo de Deus, é também a tenda do Espírito, por isso a forma de tenda também evoca a categoria Templo do Espírito Santo.

Outra forma arquitetônica que também evoca uma das três dimensões eclesiológicas da fé cristã é o cubo, ou próxima deste. O cubo é formado por faces quadradas e o número quatro representa a terra; a matéria e / ou as coisas materiais; o corpo; a inteireza; o criado; os quatro evangelistas; os quatro rios do paraíso; os quatro mundos ou reinos; os quatro cantos da terra; os quatro elementos (água, terra, fogo e ar); as quatro estações<sup>666</sup>. Aqui a Igreja se representa na perspectiva soteriológica, porque toma o número quatro como representação da terra que é o lugar onde se realiza a salvação do gênero humano; a referência à matéria e aos quatro elementos é importante por causa do gnosticismo, pois a matéria é parte da criação, é o mundo sensível; os quatro evangelistas são uma referência ao anúncio do Cristo; os quatro rios do paraíso e os quatro cantos da terra indicam a universalidade da salvação em Cristo; as quatro estações são uma referência ao caráter temporal da salvação. O corpo, por sua vez, tem uma referência ao de Cristo, que é a Igreja. A inteireza indica, além da universalidade da salvação, que é para o homem total, ou seja, todas as dimensões da existência humana (cf. Rm 12,1).

Entretanto devemos ponderar que a soteriologia é cristocêntrica e por isso evoca mais a categoria Corpo de Cristo. Lembre-se, no entanto, que ela não independente da pneumatologia e de todas as demais disciplinas da teologia. De fato, ser salvo significa estar unido a Cristo – sobretudo na parábola da videira (cf. Jo 15,1-17) – para receber a adoção filial que é dada pelo Espírito (Gl 4,4-7; Rm 8,14-17). O corpo humano é o Templo do Espírito Santo (1Cor 6,19). Desnecessário é prolongarmos esta discussão, porque uma reflexão soteriológica cristocêntrica estará sempre em referência à Trindade, se não quisermos cair em cristomonismo.

A forma de cruz, grandemente usada no românico e no gótico (o transepto), evoca em primeiro lugar o Corpo de Cristo, sobretudo quando se usa abside. Na arquitetura contemporânea, a planta cruciforme se tornou *avis rara*, porque se cansou dela ou porque a cruz faz referência ao sofrimento e à morte, o que perde todo o sentido numa sociedade fortemente hedonista. Hoje a cruz não é mais que um belo ornamento pendente de um cordão ostentado em torno do pescoço das pessoas, mesmo as não crentes, ou então um elemento necessário para as procissões ou o espaço litúrgico, mas pouco se tem explorado o seu sentido soteriológico. Contudo, mesmo no tempo de Jesus, a cruz não evocava qualquer beleza ou

---

<sup>666</sup> BALDOCK. *Simbolismo Cristiano*, p. 152.

bondade, pelo contrário era sinônimo de maldição. É a comunidade apostólica que lhe conferirá um significado soteriológico. John L. McKenzie assim resume a teologia paulina da cruz:

Paulo pregava Cristo – e Cristo crucificado –, embora isso fosse escândalo para os hebreus e loucura para os gentios (1Cor 1,23; 2,2). Ele não queria pregar o evangelho da cruz em uma linguagem refinada para não privar a cruz do seu valor (1Cor 1,17). A linguagem da cruz é absurda para aqueles que, sem ela, se perdem; entretanto, é poder de Deus para aqueles que se salvam (1Cor 1,18). Se Paulo pregasse a circuncisão, não haveria o escândalo da cruz (Gl 5,11): com isso, ele quer dizer que a cruz, um escândalo para os hebreus, perderia o seu valor redentor se a circuncisão ainda fosse necessária. O único motivo de glória para Paulo é a cruz de Jesus Cristo (Gl 6,14). Na cruz, Jesus uniu judeus e gentios (Ef 2,16). Alguns falsos apóstolos são inimigos da cruz de Cristo (Fl 3,18); esses “inimigos” são provavelmente os judeu-cristãos que insistiam na eficácia da circuncisão. Deus anulou a dívida da humanidade para consigo pregando Cristo na Cruz, isto é, fazendo-o vítima para o pagamento dessa dívida (Cl 2,14). Aqueles que pertencem a Cristo “crucificaram a carne”, ou seja, dominaram eficazmente as paixões sensuais da natureza e aceitaram a renúncia cristã<sup>667</sup>.

Este ensinamento apostólico se inscreve na simbologia da cruz, e o abandono desta resulta no esquecimento do seu valor soteriológico. A igreja com planta em forma de cruz pode ajudar aos fiéis a perceberem que entrar na cruz é assumir o sofrimento que a vida atual nos impõe, sobretudo quando se assume a causa de Cristo. Entrar na cruz significa também entrar numa dinâmica de amor que se entrega a exemplo de Cristo; é tomar sua cruz todos os dias para segui-lo (Mt 10,38; 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23; 14,27). A cruz é sempre símbolo do Cristo e, por isso, evoca o seu Corpo.

O hexágono é um simbolismo cujo uso remonta aos primeiros séculos do Cristianismo e se refere ao Cristo, porque é o cruzamento da letra I (Iesus) com a letra X (Xristos), letras iniciais de Jesus Cristo em grego. Evocar o Nome de Jesus é evocá-lo a ele mesmo; a forma sextavada do edifício eclesiástico identifica como local de culto, pois ao Nome de Jesus se deve dobrar todo joelho, e toda língua confessar que Jesus é o Senhor para a glória de Deus Pai (Fl 2,9-10). Esta forma evoca, portanto, a categoria eclesiológica Corpo de Cristo. Mesmo que o número seis seja uma referência bíblica à criação, esta é interpretada pelos apóstolos como sendo concebida em Cristo (Jo 1,3; 1Cor 8,6; Cl 1,16; Hb 1,2; cf. Ap 3,14). Irineu liga os seis dias da criação com as seis letras do nome de Jesus, por isso considera o seis como símbolo do Cristo<sup>668</sup>: XRISTOS (o sigma é repetido).

Poderíamos encontrar uma teologia que justifique diversas formas geométricas que serviriam de inspiração para a escolha do projeto da planta da igreja, mas vamos concluir

---

<sup>667</sup> MCKENZIE, Jonh L. Cruz. In: MCKENZIE. *Dicionário Bíblico*, p. 203-204; aqui p. 204.

<sup>668</sup> IRINEU DE LYON. *Contra Haereses* I,14,70. PG 7, col. 603.

com o octógono, porque não é nossa intenção esgotar essas possibilidades aqui. O octógono sempre foi uma forma cara aos batistérios que, nas épocas anteriores à gótica, eram sempre construídos fora da igreja. Essa forma lembra o oitavo dia em que Jesus ressuscitou dos mortos, isto é, o domingo (Jo 20,26)<sup>669</sup>. Alude, portanto, ao renascimento, que os cristãos recebem no batismo. A fonte batismal, na arquitetura eclesial contemporânea é projetada no interior da igreja conjugando-se com o altar e o ambão, ora se estes três elementos são monumentos pascais<sup>670</sup> – lugar onde se celebra e proclama a páscoa de Cristo – e fazem da comunidade cristã uma assembléia pascal, não está mal que a igreja assuma a forma oitavada. A vida cotidiana atual impede os cristãos de uma participação diária nas celebrações litúrgicas; isto é ocasião não de lamentação, mas uma oportunidade para se valorizar o domingo, ao qual o número oito é uma referência. A forma oitavada dá, portanto, ocasião a uma mistagogia do domingo: é o dia da reunião do Povo de Deus; dia em que a Igreja visibiliza o seu ser um só corpo, o de Cristo; dia do dom do Espírito Santo<sup>671</sup>.

Contudo, não somente a planta da igreja é ocasião de mistagogia, mas também – quiçá sobretudo – a verticalidade e a cobertura. Já apontamos para a forma de tenda e de cubo, mas há também a forma cilíndrica e cônicas. A forma cilíndrica, portanto circular, tem sido bem contemplada pelos arquitetos. O círculo, enquanto figura geométrica sem um ponto inicial ou final, simboliza a inteireza única e a eternidade de Deus<sup>672</sup>. A cônicas é um arredondamento do gótico, uma forma de apontar para o alto, para as divinas moradas celestes.

Mas, qualquer que seja a forma escolhida, um elemento deve ser sempre levado em consideração: a luz. Este elemento evoca o Cristo luz do mundo, tema muito comum ao Evangelho de João, e o dom do Espírito Santo, cuja vinda sobre a Igreja não é descrita em forma de pomba, mas sim de fogo (At 2,2-5). Nas igrejas construídas antes da invenção da energia elétrica, a luz vinha do sol e penetrava no seu interior através das janelas, mas, sobretudo para dar a idéia da vinda do Senhor entre os seus, vinha sobre o altar, projetada pela rosácea aberta na parede frontal ou pelas janelas abertas no tambor da cúpula, e sobre a assembleia vinha normalmente do clerestório. A teologia litúrgica, sobretudo a eucarística<sup>673</sup>, pós-Vaticano II mostra que o Espírito Santo é invocado sobre os elementos simbólicos a fim de que esteja sobre a comunidade, a quem tem a missão de animar, e a presença de Cristo, luz

<sup>669</sup> DANIELOU, Jean. *Bible et liturgie*. Paris: Cerf, 1951. p. 355-387.

<sup>670</sup> MORAIS. *O espaço do culto à imagem da Igreja*, p. 127-178.

<sup>671</sup> Para a teologia do domingo veja-se: JOÃO PAULO II. *Dies Domini. Sobre a santificação do Domingo*. São Paulo: Paulinas. 1998.

<sup>672</sup> BALDOCK. *Simbolismo Cristiano*, p.153.

<sup>673</sup> Cf. GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 306-318.

do mundo, se dá em primeiro lugar na assembleia reunida, por isso a luz deve ser projetada sobre a assembleia. Não se trata, pois, de apenas um recurso técnico para que as pessoas possam enxergar os livros de cantos, mas é um recurso mistagógico.

Crispino Valenziano privilegia o elemento luz sobre a fonte batismal, porque é o lugar de iluminação daquele que ali se torna cristão, portanto o lugar monumental da luz ( $\phi\omega\tau\iota\sigma\tau\epsilon\rho\nu$ )<sup>674</sup>. De fato, cada cristão individualmente e toda a Igreja são a luz do mundo (Mt 5,14), são nascidos das águas batismais, contudo a vida cristã não é algo já pronto pelo ato mesmo do batismo, mas é um projeto para toda a vida. Podemos dizer que a visibilidade do sacramento do batismo não se esgota no rito batismal, mas se estende por toda a vida do cristão na sua fidelidade e ativa participação na vida de toda a Igreja<sup>675</sup>. Além disso, Francisco F. de Moraes lembra que “o sentido da fonte batismal no espaço da celebração não se esgota no seu emprego para a celebração do batismo” e que o motivo mais importante para aí colocá-la “é ressaltar sua expressividade litúrgica em todos os atos da Igreja reunida, que não pode deixar de ser celebração pascal”<sup>676</sup>. Este último autor, diferentemente de Crispino Valenziano, liga o elemento luz ao altar, uma vez que este é símbolo do Cristo, luz do mundo, sentido que ele deduz do rito de iluminação do altar dentro do rito de dedicação de igreja<sup>677</sup>. Além disso, no Rito Romano recomenda-se que velas acesas sejam colocadas sobre o altar ou perto dele<sup>678</sup>.

Entretanto, lembramos também que não só a fonte batismal e o altar são lugares da luz, mas também o ambão. De fato, o ambão é o lugar por excelência da proclamação da Páscoa, por isso, também ele é monumento pascal<sup>679</sup> e, na Vigília Pascal, o círio é colocado junto ao ambão. Este monumento litúrgico é o lugar da proclamação da Palavra; ele é mais elevado com relação ao piso da Igreja, para lembrar que o anúncio salvífico vem do alto<sup>680</sup>. Ora, a imagem bíblica e litúrgica do “vir do alto” é o elemento luz:

O diácono sobe no ambão para proclamar o evangelho segundo a palavra do profeta Isaías 40,9: “Sobe sobre o monte exelso tu, Sião, que evangelizas”; e como diz o Senhor: “o que vos digo na sombra, dizei-o em plena luz do dia”<sup>681</sup>.

<sup>674</sup> VALENZIANO. *Architetti di chiese*, p. 152-166.

<sup>675</sup> RAHNER, Karl. *La Iglesia y los sacramentos*. Barcelona: Herder, 1967. p. 94-97.

<sup>676</sup> MORAES. *O espaço do culto à imagem da Igreja*, p. 156-157.

<sup>677</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>678</sup> IGMR 269.

<sup>679</sup> MORAES. *O espaço do culto à imagem da Igreja*, p. 140-141.

<sup>680</sup> VALENZIANO, Crispino. *Architettura litúrgica*. In: CHUPUNGCO, Anscar (Dir.). *Scientia Liturgica V*, p. 425.

<sup>681</sup> INOCÊNCIO III. *De sacro altaris misterio*, V. PL 217, p.823.

Dessas palavras do papa Inocêncio III que cita Mateus, aprendemos que a proclamação da Palavra que se faz na liturgia do alto do ambão não é outra coisa que a proclamação daquilo que ouvimos do próprio Cristo que, por sua vez, não fala por si mesmo, mas daquilo que ouviu do Pai (Jo 8,55; 14,24; 17,6.14.17), e essa proclamação deve ser feita à luz. Contudo, na Bíblia encontramos uma ligação mais íntima entre Palavra e luz: “Tua palavra é lâmpada para os meus passos, luz para o meu caminho” (Sl 119,5; Pr 6,23). Esta relação Palavra-luz também nos remete ao prólogo do Evangelho segundo João (Jo 1,4-9) que narra a história da luz culminando com a encarnação do Verbo<sup>682</sup>. A Igreja, de fato, quando proclama a Palavra na assembleia, está narrando o próprio Cristo (cf. Lc 24, 25-27), e Cristo é a luz do mundo, assim, pois, está também narrando a história da luz na qual todos os cristãos são chamados a viver (cf. Jo 1,4; Ef 5,14; Cl 1,12; 1Pd 2,9), para se tornarem eles também luz para o mundo (Mt 5,14; Ef 5,8).

O elemento luz, portanto, pode ser relacionado com a fonte batismal, o ambão e o altar. Mas não só. Ele pode ser também relacionado com a assembleia litúrgica. O lugar privilegiado para se fazer uma teologia da luz relativa à assembleia são as orações eucarísticas e o próprio evento de Pentecostes. Nas epicleses eucarísticas, o Espírito Santo é invocado primeiro sobre o pão e o vinho e depois sobre a assembleia. Sobretudo a anáfora de São João Crisóstomo mostra uma estrutura quiástica que prova que o grande objetivo da transformação do pão e do vinho em corpo e sangue do Senhor é a transformação da assembleia no Corpo de Cristo, ou seja, a edificação eclesial do Corpo de Cristo. Segundo o relato de Pentecostes no livro dos Atos dos Apóstolos (At 2,1-11), o Espírito Santo veio sobre os apóstolos e Maria, a mãe de Jesus, reunidos no cenáculo em forma de línguas de fogo, portanto remete à divindade como luz:

O fogo é um elemento das teofanias. A origem desta concepção é provavelmente a teofania do Sinai (Ex 19,18), mas o fogo aparece também no Ex 3,2 (a sarça ardente), Ex 24,17; Jz 6,21 (onde é a glória de Iahweh; cf Sl 18,9.13; Ez 1,4.13s.27). O fogo é um sinal da presença de Iahweh, porque é elemento próprio da divindade. A coluna de fogo das tradições do Êxodo (Ex 13,21; 14,24) era um símbolo da presença divina em Israel. Iahweh é um fogo que consome (Dt 4,24; 9,3; Is 33,14), expressão que significa aquela santidade que torna impossível ao homem aproximar-se de Deus... O NT continua o uso teológico de fogo do AT... O fogo é também manifestação de glória (Ap 1,14; 2,18; 19,21). Esse aspecto é importante: nesses textos, como em 2Ts 1,8, o fogo das teofanias do AT é transferido para Jesus Cristo<sup>683</sup>.

Sobretudo no simbolismo da coluna de fogo, Deus é a luz que ilumina o caminho dos israelitas durante a noite, seguindo diante deles (Ex 13,21-22). Isso remete a Jo 8,12 quando

---

<sup>682</sup> KONINGS. *Evangelho segundo João*, p. 78.

<sup>683</sup> MCKENZIE, John L. Fogo. In: MCKENZIE. *Dicionário Bíblico*, p. 359-360.

Jesus declara ser a luz do mundo e que aquele que o segue não andará nas trevas, mas terá a luz que conduz à vida. Essa luz que conduz à vida e vem sobre os discípulos em Pentecostes, hoje é simbolizada ritualmente pela imposição das mãos e a unção, textualmente pelas epicleses e arquitetonicamente pela entrada de luz no recinto da igreja. É o Espírito Santo que torna presente o Ressuscitado que conduz a assembleia para a vida.

A conclusão a que chegamos é que o projeto arquitetônico não deve privilegiar este ou aquele elemento na projeção da luz, mas sim toda a assembleia que, estando toda iluminada, também iluminará os outros elementos do espaço litúrgico. Além disso, não nos esqueçamos que uma leitura atenta dos documentos do Vaticano II e da Instrução Geral sobre o Missal Romano leva a situar o altar, o ambão e a fonte batismal antes na nave da igreja do que no presbitério<sup>684</sup>. O edifício eclesial é a visibilidade do mistério da Igreja, mistério da presença de Deus entre os seus fiéis, o que torna a assembleia o elemento sagrado por excelência. A projeção da luz sobre toda a assembleia lembra que é ela, em primeiro lugar, a *imago Trinitatis*, o que ela significa através das categorias eclesiás Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito: Deus é luz (1Jo 1,5); a imagem paterna de Deus é ligada à luz, pois aqueles que são filhos de Deus são chamados filhos da luz (Lc 16,8; Jo 12,36; 1Ts 5,5; Ef 5,8); Jesus é a luz do mundo (Jo 1,4; 3,19; 8,12; 9,5; 12,35s.46) e o Espírito é fogo (At 2,3-4).

#### **4. As qualidades identificadoras do espaço litúrgico**

A expressão “qualidades identificadoras do espaço litúrgico” aplicada ao ambão, à fonte batismal e ao altar é de autoria de Crispino Valenziano:

Costumo dizer a um arquiteto que pede conselho começando a projetar: desenha a execução do altar, do ambão e do batistério; situa-os eobre-os. Isto é: não tentes cobrir um recipiente onde se situará sucessivamente uma coisa e outra (de resto, é uma boa norma em geral) porque não conseguirias nem identificar o “recipiente” nem qualificar as “coisas”. A projeção do edifício litúrgico é condicionada à qualificação de altar, ambão e batistério, e à coordenação unitária da lógica teológica deles<sup>685</sup>.

Este autor, contudo, analisa o altar, o ambão e a fonte batismal na perspectiva anamnética dos eventos da vida de Jesus Cristo<sup>686</sup>, o que, ao nosso ver, qualifica o espaço

<sup>684</sup> Veja-se a esse respeito o belo trabalho de MORAES. *O espaço do culto à imagem da Igreja*, p. 125-178.

<sup>685</sup> “Sono solito dire a un architetto che domanda consiglio cominciando a progettare: disegna l'esecutivo dell'altare, dell'ambone, del battistero; situali e coprili. Cioè: non tentare di coprire un contenitore dove rimangano da situare successivamente una cosa e l'altra (peraltro, è buona norma in generale!) perchè non riusciresti né a identificare il “contenitore” né a qualificare le “cose”. La progettazione dell'edificio liturgico è condizionata alla qualificazione di altar ambone e batistero, e al loro coordinamento unitario di logica-teologica”: VALENZIANO. *Architettura liturgica*, p. 423.

<sup>686</sup> Na mesma linha: MORAES. *O espaço do culto à imagem da Igreja*, p. 137-141; 154-156; 168-171.

litúrgico, enquanto imagem da Igreja, como Corpo de Cristo. É certo que onde está o Corpo de Cristo, também estão as outras duas categorias eclesiológicas, pois a Trindade é indivisível. Ser membro do Corpo de Cristo é também ser Templo do Espírito Santo e membro do Povo de Deus, mas cada uma das três qualidades identificadoras do espaço litúrgico (altar, ambão e fonte batismal) recebe um acento teológico evocando em primeiro lugar esta ou aquela categoria eclesiológica.

## 4.1 O ambão

### 4.1.1 *O ambão e a categoria Povo de Deus*

A primeira qualidade identificadora do espaço litúrgico é o ambão, porque é da escuta da Palavra que se dá a conversão seguida do batismo que, por sua vez, habilita o neófito para o culto eucarístico e demais funções litúrgicas dos fiéis. Na antiguidade cristã a liturgia da Palavra era chamada “liturgia dos catecúmenos”, porque esta parte da missa era aberta também aos candidatos ao batismo. Além disso, a Palavra é o elemento da fé cristã que convoca e reúne os fiéis<sup>687</sup> e os nutre com a Eucaristia, ou seja, há uma mesa do pão como ambão e uma mesa do pão como altar<sup>688</sup>. É a Palavra o elemento catalisador da *qahal Jahweh*, a assembleia do Senhor, que põe a Igreja em continuidade com o Antigo Israel e, portanto, evoca em primeiro lugar a categoria Povo de Deus. É o que se dá em torno ao ambão.

Deus dá a Israel a sua Palavra, isto é, empenha sua Palavra em favor do povo de sua predileção. Essa Palavra é dada a Israel através dos textos ditados a Moisés pelo próprio Senhor e transmitida de geração em geração. O culto do templo em Israel era um elemento constitutivo desse conjunto, que se chama Torá e, portanto, relativo a todo o resto. O mais importante era a escuta dos mandamentos do Senhor e a prática na vida de cada fiel. A aliança que Javé estabelece com Israel está assegurada não pela prática do culto, mas pela fidelidade à aliança. Exigir essa fidelidade constituiu, aliás, o centro da atividade profética. A Palavra, entretanto, não reunia o povo no templo, mas em qualquer lugar, onde fosse necessário manifestá-la a Israel. Será somente na época exílica, quando Israel fica privado de seu templo, que a Palavra ganhará um rito e um lugar próprio para tal. É, pois, na liturgia sinagoga que o ambão encontra seu passado judaico e encontra seu estatuto de lugar litúrgico catalisador da assembleia, porque é dele que a Palavra é anunciada aos que ela mesma congregou e reuniu.

---

<sup>687</sup> PO 4; TANGORRA, Giovanni. L’assemblea liturgica convocata dalla Parola di Dio. In: *L’AMBONE, tavola della parola di Dio*, p. 49-66.

<sup>688</sup> WOHLMUTH, Josef. Tavola del pane, tavola della parola. In: *L’AMBONE, tavola della parola di Dio*, p. 67-86.

A história de Israel tem suas fases principais caracterizadas pelas grandes assembleias (cf. Ex 19; Js 8,34-35; 24; 2Rs 23; Ne 8,1-10)<sup>689</sup>. Depois da destruição do templo, pouco a pouco, a *qahal* assume um significado escatológico, dando margem a se entender a ideia de uma assembleia do Senhor, ideal, definitiva e plenamente realizada, e é nesse sentido que a expressão é usada na comunidade de Qumran, muito conhecida no tempo de Jesus e que muito provavelmente está presente no texto de Mt 16,18<sup>690</sup>. Uma nota de rodapé da Tradução Ecumênica da Bíblia assim explica este versículo:

Muito provavelmente, o termo *ekklesia* traduz a palavra *qahal* (ou ainda *sôd* e ‘*edah* com que a congregação de Qumran designa a si mesma como comunidade escatológica dos eleitos de Deus). Aqui, este termo designa a nova comunidade que Jesus vai fundar e cujo alicerce seria Pedro...<sup>691</sup>.

Discordamos em parte desta interpretação da TEB, porque preferimos a de Agostinho que coloca como alicerce não a pessoa de Pedro, mas sim a confissão que sai de sua boca: “Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo”<sup>692</sup>. De fato, a Palavra de Deus anunciada no meio da *qahal* encontra seu ápice no anúncio evangélico, cujo fulcro é a confissão de Pedro. Também 1Jo 5,1-12 é uma bela proclamação da fé no filho de Deus como raiz da caridade, da união de todos aqueles que nasceram de Deus.

O amor a Deus e aos irmãos é o que se revela na proclamação da Palavra, que é atuante; não uma simples história dos grandes feitos de Deus no passado, mas uma Palavra que se faz atual, porque possui uma dinamicidade. A comunidade cristã se estabelece e cresce a partir da força simbólica do estar juntos, e a *ekklesia* é esse evento suscetível de um contínuo encontro que se realiza nos espaços precisos do aqui e agora, lá onde há amor de homens que, tendo acolhido a convocação de Cristo, se reúnem em torno da Palavra<sup>693</sup>. Neste sentido se pode falar de uma revelação que acontece no âmbito da liturgia, porque é atualização de eventos passados, mas que recebe toda a sua força no momento presente. A Constituição Dogmática *Dei Verbum* estabelece uma mútua e íntima relação entre a Sagrada Escritura e a Tradição:

Com efeito, a Sagrada Escritura é a palavra de Deus enquanto é redigida sob a inspiração do Espírito Santo; a Sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos Apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo

<sup>689</sup> TANGORRA. L’assemblea liturgica convocata dalla Parola di Dio, p. 59.

<sup>690</sup> Cf. MERKLEIN, H. Die Ekklesia Gottes. In: *Biblische Zeitschrift* 23(1979)48-70. Apud TANGORRA. L’assemblea liturgica convocata dalla Parola di Dio, p. 57.

<sup>691</sup> TEB, Mt 16,18, nota f.

<sup>692</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermo* 295,1-2. PL 38, col. 1349.

<sup>693</sup> TANGORRA. L’assemblea liturgica convocata dalla Parola di Dio, p. 49-66.

aos Apóstolos para que, sob a luz do Espírito de verdade, eles por sua pregação fielmente a conservem, exponham e difundam; resulta, assim, que não é através da Escritura apenas que a Igreja deriva sua certeza a respeito de tudo que foi revelado<sup>694</sup>.

Não se trata, pois, de uma nova revelação pública (cf. 1Tm 6,14; Tt 2,13), mas de uma atualização de eventos pelos quais Deus se revelou à humanidade. Só desse modo Deus continua a falar a seu Povo: é nesse sentido que queremos dizer que a revelação continua. Assim sendo, podemos falar que o ambão é lugar de revelação, pois nele Deus continua falando a seu Povo através dos ministros leitores e do diácono que proclama o Evangelho. Numa liturgia completa, isto é, em que seja o diácono a proclamar o Evangelho, o bispo ouve primeiro Deus que fala, só então ele ajudará a assembleia a interpretar a Palavra de Deus através de sua homilia. Aqui também o bispo é ouvinte da Palavra no meio da assembleia. É importante, pois, que o ambão esteja na nave da igreja e o presidente da celebração faça a homilia da sede e não do ambão. Essa atitude deixa entrever melhor que todos são membros de um único Povo de Deus convocado e edificado pela Palavra.

#### **4.1.2 A estética do ambão**

A estética do ambão se define a partir da sua iconologia ou de sua estrutura teológica. O ambão é o lugar da proclamação da Palavra e esta tem seu ápice no anúncio evangélico da ressurreição de Jesus Cristo. Por isso o ambão remete ao sepulcro vazio do qual as mulheres miróforas receberam o anúncio do anjo: “Ele não está aqui porque ressuscitou, como havia dito” (Mt 28,6; cf. Mc 16,5-6; Lc 24,5). Mt e Mc falam de um único anjo, Lucas, porém, fala de dois homens (Lc 24,4), mas depois as mulheres que os viram reconhecem como dois anjos (Lc 24,23). Daqui decorre que o ambão pode ser iconizado com um ou dois anjos, dependendo do evangelho no qual o artista plástico há de se inspirar. O fato de o anúncio sair da boca do anjo marca bem que a ressurreição de Jesus está no plano da revelação e não de uma mera interpretação do sinal que é o túmulo vazio o que, aliás, é bem coerente com a declaração de Jesus diante da confissão de Pedro de que ele é o Messias: “não foram a carne e o sangue que te revelaram isso, mas o meu Pai que está nos céus” (Mt 16,17).

---

<sup>694</sup> DV 9.

João, por sua vez, não põe o anúncio da ressurreição na boca do anjo, mas no sinal do próprio túmulo vazio interpretado à luz da fé e da Escritura (Jo 20,8-9). A função dos anjos no túmulo é de demarcar o lugar onde havia sido posto o corpo de Jesus<sup>695</sup>. Um estava sentado à cabeceira e outro no lugar dos pés; do ponto de vista estético, essa posição dos dois anjos faz lembrar os dois querubins no propiciatório da arca da Aliança. O propiciatório era a cobertura da arca e tinha um anjo em cada uma das duas extremidades (Ex 25,17-20; 1Rs 6,23-28; 2Cr 3,10-13). Pelo fato de a arca ser considerada o escabelo de Deus sobre a terra (Sl 80,2), o propiciatório torna-se o lugar onde se pode encontrar Deus no culto, e a função desses dois querubins era a de guardas diante da presença invisível de Deus. Ora, a arca era o lugar onde se guardava o documento que devia regulamentar a vida de Israel conforme os princípios da Aliança (Ex 25,16.22): quem observava o documento era fiel à Aliança e, portanto encontrava a bênção (Dt 11,26-28) e a vida (Dt 30,15-20). O ambão cristão, portanto, remetendo ao sepulcro vazio com dois anjos no lugar onde fora depositado o corpo de Jesus, nos diz que a Palavra anunciada nele são os termos da nova e eterna Aliança firmada no sangue de Cristo e, observando-os, encontraremos a vida. A iconografia dos dois anjos remete ainda aos querubins que Deus postou ao oriente do jardim do Éden, com a chama da espada fulminante, para guardar o caminho da árvore da vida (Gn 3,24), porém com a ressurreição de Jesus este caminho está de novo aberto aos homens (cf. Rm 5,12-21), e esta árvore da vida é a cruz de Cristo.

A ressurreição de Jesus é compreendida, portanto, segundo a Escritura. Por isso o ambão, enquanto lugar da proclamação por excelência da ressurreição, é o lugar onde também se proclama a Escritura que nos faz arder o coração, estimula a nossa fé e, finalmente, quando no altar se parte o pão, reconhecemos o ressuscitado (Lc 24,13-35). O ambão, além dos anjos diáconos, também pode ser iconizado com os motivos que a Igreja tradicionalmente atribuiu aos quatro evangelhos: o homem, o leão, o touro e a águia (Ap 4,6-7; Ez 1,4-10)<sup>696</sup>. Aqui se abrem possibilidades de uma iconografia complementar para o ambão, podendo receber representações dos mais diversos eventos da vida de Jesus, desde sua encarnação até Pentecostes e não só, mas, por um esquema tipológico, até mesmo eventos do Antigo Testamento, especialmente os que são prefiguração da Páscoa do Cristo<sup>697</sup>. Contudo, como hoje não se constroem ambões monumentais como outrora, nos quais se podiam traçar linhas

<sup>695</sup> KONINGS. *Evangelho segundo João*, p. 350.

<sup>696</sup> IRINEU DE LYON. *Adversus Haereses* III,11,8. SChr 211, p. 163-165.

<sup>697</sup> Sobre este tipo de iconização do ambão ao longo da história da arquitetura eclesial veja-se: VALENZIANO. *Architetti di chiese*, p. 220-224.

tipológicas que conduzam à ressurreição de Cristo, deve-se dar preferência à iconografia que remeta somente ao sepulcro vazio ou, no máximo, aos quatro evangelistas.

A referência, portanto, ao sepulcro vazio do Ressuscitado é o elemento capital na estética do ambão, também porque define sua monumentalidade. De fato, o ambão é o monumento icônico da proclamação do Evangelho e de toda a Sagrada Escritura, é ícone do Santo Sepulcro de onde parte o anúncio da ressurreição de Cristo. É identificação permanente do ambão que, portanto, é monumento antes de tudo por sua constitutiva iconologia de sepulcro vazio do Ressuscitado: o ambão tem a função também de fazer memória; de tal monumentalidade deriva, pois, o feitio artístico que é monumental pela iconografia usada e que deve ser fixo e digno na arte<sup>698</sup>. Por este motivo, segundo Crispino Valenziano, qualquer outra iconização (sermão da montanha, parábola do semeador, etc.) seria uma alegoria redutiva da *admonitio* pascal no espaço da celebração litúrgica. Somente o monumento do Ressuscitado na igreja e na celebração litúrgica faz a unificação redacional dos setenta e dois livros, nos quais durante um período de um milênio, dezenas de hagiógrafos diversos escreveram a revelação do Verbo de Deus e faz a unidade compositiva da tradição dos dois Testamentos, com a qual o Espírito de Deus arquitetou e fez edificar as santas Escrituras<sup>699</sup>. Essa unidade compositiva põe a Igreja em continuidade com Israel. Por isso, mesmo que o ambão seja lugar anamnético da ressurreição de Cristo, evoca, em primeiro lugar, a categoria Povo de Deus.

## 4.2 A fonte batismal

### 4.2.1 A fonte batismal e a categoria Templo do Espírito Santo

A segunda qualidade identificadora do espaço do culto cristão católico é a fonte batismal e sua teologia é feita, em primeiro lugar, a partir do rito do batismo, pois se trata de uma oração profundamente enraizada na Escritura que, por sua vez, é a base de toda a teologia. Certamente se pode dizer que pelo batismo o neófito passa a ser membro do Povo de Deus e do Corpo de Cristo, mas a acentuação teológica recai sobre o Templo do Espírito Santo. Uma análise do rito batismal, sobretudo da bênção da água parece sugerir isso. De fato, o que constitui o núcleo do sacramento é a fórmula que acompanha a passagem pela água “eu te batizo em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”, portanto em nome da Trindade, mas

---

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>699</sup> *Ibid.*

a bênção da água que precede as promessas e a imersão faz maior alusão à ação do Espírito Santo.

Na oração que conclui a ladainha e precede a bênção da água aparece uma alusão às categorias Povo de Deus e Templo do Espírito Santo: “Enviai o Espírito de adoção para criar um povo novo nascido para vós nas águas do Batismo”<sup>700</sup>, o que encontra sua tipologia na segunda estrofe da bênção sobre a água: “Concedestes aos filhos de Abraão atravessar o mar Vermelho a pé enxuto, para que, livres da escravidão, prefigurassem o povo nascido da água do Batismo”. Essas duas afirmações estão relacionadas com o Espírito, pois, na primeira, o que cria o povo novo é ele e, na segunda, o que possibilitou a travessia nas águas do mar Vermelho a pé enxuto foi novamente o Sopro de Deus na imagem do vento que soprou do leste a noite inteira (cf. Ex 14,21). Espírito de adoção (Rm 8,15-17; Gl 4,5-6) é o que dá a vida em Cristo ao batizado, como outrora foi o Sopro de Deus que deu a vida ao primeiro homem feito do barro (Gn 2,7).

Façamos agora a análise da bênção sobre a água, para tirarmos as consequências para o projeto da fonte batismal.

(1) Ó Deus, pelos sinais visíveis dos sacramentos  
realizais maravilhas invisíveis.  
Ao longo da história da salvação, vós vos servistes da água  
para fazer-nos conhecer a graça do Batismo.  
(5) Já na origem do mundo vosso Espírito pairava sobre as águas  
para que elas concebessem a força de santificar.  
Nas próprias águas do dilúvio,  
prefigurastes o nascimento da nova humanidade,  
de modo que a mesma água sepultasse os vícios e fizesse nascer a santidade.  
(10) Concedestes aos filhos de Abraão  
atrapassar o mar Vermelho a pé enxuto  
para que, livres da escravidão,  
prefigurassem o povo nascido na água do Batismo.  
Vosso Filho, ao ser batizado nas águas do Jordão,  
(15) foi ungido pelo Espírito Santo.  
Pendente da cruz, do seu coração aberto pela lança, fez correr sangue e água.  
Após sua ressurreição, ordenou aos apóstolos:  
“Ide, fazei meus discípulos todos os povos,  
e batizai-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo”.  
(20) Olhai agora, ó Pai, a vossa Igreja,  
e fazei brotar para ela a água do Batismo.  
Que o Espírito Santo dê por esta água a graça de Cristo,  
a fim de que homem e mulher, criados à vossa imagem,  
sejam lavados da antiga culpa pelo Batismo  
(25)e renasçam pela água e pelo Espírito Santo para uma vida nova.  
Nós vos pedimos, ó Pai,  
que por vosso Filho desça sobre esta água a força do Espírito Santo.  
E todos os que, pelo Batismo, forem sepultados na morte com Cristo,  
ressuscitem com ele para a vida.

---

<sup>700</sup> RICA 214; no Missal Romano, essa oração está na Vigília Pascal.

Como toda a oração autenticamente cristã, a prece é dirigida ao Pai e, em vez de amplificação do vocativo, já se começa a enumerar os *mirabilia Dei* (linha 2). Aqui se pode entrever uma definição de sacramento: uma maravilhosa ação divina invisível por sinais visíveis. Esta ação divina, aqui no caso o batismo, entretanto, teve outras ações prévias que, num esquema tipológico, serviram para dar a conhecer a graça do batismo através dos eventos com água ao longo de toda a história da salvação (linhas 3-4), evidentemente selecionando alguns deles, que serão apresentados em seguida. O primeiro desses feitos foi a presença do Espírito de Deus sobre as águas na origem do mundo (Gn 1,2) com a finalidade de que elas concebessem a força de santificar. De fato, Deus é Santo e fonte de toda a santidade como diz a Oração Eucarística II do Rito Romano, que coloca esta afirmação imediatamente antes da primeira epiclese, ou seja, faz dessa afirmação a transição do *Sanctus* para a epiclese sobre as oblatas, o que nos dá a entender que é através do Espírito que a santificação acontece. Uma leitura cristã dessa primeira narração da criação verá na *ruah* que pairava sobre as águas primitivas a presença do Espírito Santo revelado na ressurreição de Jesus. Contudo, na literatura veterotestamentária já havia uma compreensão de certo “espírito de Deus” através do qual Deus agia na criação e na história humana. Para além disso, ao batismo se liga o início da criação do mundo e, assim fazendo, a prece já apresenta o batismo como a recriação do homem.

Entretanto essa recriação, obra do Espírito Santo, é uma recriação na santidade simbolizada na água, o que tem seu primeiro episódio, depois que foram introduzidos os vícios na humanidade, no dilúvio (Gn 6,1-9,17), para que eles fossem sepultados e, em seu lugar, nascesse a santidade (linhas 7-9). Essa tipologia se encontra nos escritos petrinos (1Pd 3,19-21) e pode se aproximar da teologia do domingo como o oitavo dia. De fato, nas cartas de Pedro, oito é o número dos que foram salvos das águas do dilúvio, quando os rebeldes foram para a prisão da morte<sup>701</sup>. A segunda prefiguração na prece é a passagem do mar Vermelho (Ex 13,17-15,27) (linhas 10-14). Aqui é a Páscoa interpretada como passagem<sup>702</sup>. Outrora ao passarem os hebreus da escravidão no Egito para a liberdade na terra da promessa, nasceu um povo para Deus, a porção pessoal do Senhor entre todos os povos, um reino de sacerdotes e uma nação santa, desde que guardassem a Aliança (Ex 19,5-6; Dt 4,20; 7,6; 14,2; 26,19; 28,9); agora tudo isso se cumpre na comunidade cristã reunida na Páscoa de Cristo (Tt 2,14), comunidade que Deus chamou das trevas à luz admirável (1Pd 2,9), povo que guarda a

---

<sup>701</sup> Já tratamos este ponto aqui nessa nossa tese, p. 224-225.

<sup>702</sup> JERÔNIMO. *Commentaire sur Saint Matthieu* IV,26,2. SChr 259, p. 235; CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Les stromates* II,11,51,2. SChr 38, p. 75; ORIGENE. *Contre Celse* VIII,22. SChr 150, p. 225.

nova Aliança no sangue de Jesus (Hb 8,1-9,23). Essa tipologia, segundo a carta aos Hebreus, se dá principalmente na passagem da antiga para a nova Aliança: a primeira não foi capaz de manter a fidelidade do povo eleito, porque foi selada no sangue de animais, era apenas algo provisório e, por isso, imperfeito; mas a segunda foi selada no sangue de Cristo, por isso perfeita e capaz de realmente apagar as iniquidades do povo da nova Aliança (Hb 9,11-23)<sup>703</sup>.

Terminada a tipologia veterotestamentária, a prece entra no mistério do Verbo encarnado apresentando o batismo de Jesus como uma unção com o Espírito Santo (linhas 14-15), numa referência implícita a At 10,38. O batismo de Jesus é, pois, considerado como protótipo do batismo dos cristãos. Como o Pai (a voz do céu) declara que Jesus é o “filho amado” e o céu se abre para o Espírito Santo descer em forma de pomba (Mt 3,16-17; Mc 1,10-11; Lc 3,21-22), assim também no batismo dos cristãos, nós nos tornamos filhos no Filho e ungidos no Ungido e, portanto, enviados por Deus, pois a filiação está vinculada à missão<sup>704</sup>. A crisma, originalmente inseparável do batismo, visibiliza pela unção com óleo material que somos feitos participantes e companheiros do mesmo Cristo<sup>705</sup>. Jesus é o templo de Deus (Jo 2,19-21), porque o Espírito do Senhor repousa sobre ele, o escolheu e o enviou em missão (Lc 4,18-21); os cristãos associados a ele pelo batismo se tornam também templo do Espírito Santo (cf. 1Cor 6,19; Ef 2,22; 1Pd 2,5).

Contudo o que dá sentido ao batismo de Jesus é a sua Páscoa. Ele recebeu o batismo em vista de sua missão que culmina na sua morte e ressurreição; nós, de modo diverso, recebemos o batismo no qual já morremos para o pecado e renascemos para a graça de Deus (cf. Rm 6,1-14), já vivemos aí a nossa Páscoa, melhor dizendo, a Páscoa de Jesus em nós<sup>706</sup>. A prece evoca, depois, diretamente a morte e a ressurreição de Jesus (linhas 16-17); à morte liga o nascimento dos principais sacramentos da Igreja, batismo e eucaristia (linha 16), segundo a tradição dos Padres da Igreja<sup>707</sup>, e à ressurreição o imperativo missionário “Ide, fazei todos os povos discípulos meus batizando-os em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28,19) (linhas 17-19). O fato de ter saído do lado aberto de Jesus pela lança água e sangue (Jo 19,34), pode ser realmente uma alusão ao batismo e à eucaristia, pois muitos comentadores do quarto Evangelho costumam interpretar essa passagem á luz de outras passagens dos escritos joaninos:

Embora “sangue e água” tenha um sentido natural global – os líquidos vitais –, podemos também ver no sangue o símbolo da morte violenta, da vida doada (Jo

<sup>703</sup> VANHOYE, Albert. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*, São Paulo: Paulinas, 1983, p. 70-72.

<sup>704</sup> PAREDES. *Iniciación cristiana y eucaristía*, p. 156.

<sup>705</sup> CIRILO DE JERUSALÉM. *Catéchèses Mystagogiques III,2*. SChr 126, p. 123.

<sup>706</sup> Cf. AMBRÓSIO DE MILÃO. *Des Sacrements I,4,12*. SChr 25, p. 57-58.

<sup>707</sup> JOÃO CRISÓSTOMO. *Huit Catéchèses Baptismales III,16*. SChr 50, p. 174-177.

6,51c), e na água, o símbolo do Espírito (Jo 7,37-39) e do batismo cristão (Jo 3,5), pelo qual se assume o gesto de Cristo como referência de fé (cf. ainda 1Jo 5,6-8). Assim, a expressão “sangue e água” simboliza a salvação pela morte de Jesus e sua presença na comunidade que ele reuniu “enaltecido”, do alto da cruz<sup>708</sup>.

Quanto ao imperativo missionário, observemos que em primeiro lugar vem a ordem de fazer todos os povos discípulos de Cristo e, em segundo lugar na versão de Mateus – e também no original latino da bênção – no nominativo plural masculino do particípio presente (em português traduzido pelo gerúndio), a ordem de batizá-los ( $\betaαπτίζοντες$ ). Isso indica que o mais importante é o discipulado, é o estar unido ao Cristo e que o modo de realizá-lo é batizando. Este batismo é realizado no nome da Trindade, fórmula vigente até hoje que acompanha a passagem pelas águas e constitui o indispensável para a validade do sacramento em casos extremos<sup>709</sup>.

Dá-se, então, início à seção epiclética. A súplica é dirigida também ao Pai e a ele se pede que olhe agora a sua Igreja e faça brotar para ela a água do batismo (linhas 20-21). É interessante notar que a abertura da súplica vem logo depois do imperativo missionário. Este entra na prece à guisa de embolismo, isto é, como uma citação bíblica formal como acontece com o relato da instituição nas anáforas eucarísticas para justificar a ação litúrgica em curso<sup>710</sup>. C. Giraudo faz essa análise literária das anáforas eucarísticas depois de ter analisado várias orações veterotestamentárias e observado que a transição da seção anamnética celebrativa (prótase no indicativo) para a seção epiclética (apódose no imperativo) se faz iniciando esta última com a partícula “e agora”<sup>711</sup>. Do mesmo modo faz a prece sobre a água do batismo na sua tradução em português<sup>712</sup>. Pede-se, portanto, ao Pai que brote a água do batismo para a Igreja, porque ela está “agora” obedecendo ao que o Filho de Deus ordenara outrora. A graça quem a concede é o Pai, mas ele a realiza através do Espírito Santo (linha 21); é o Pai que concede ao Espírito Santo dar pela água a graça do Cristo. Os efeitos esperados nas pessoas que hão de passar pela água (linhas 24-25) são expressos através de uma referência a Rm 5,12-21 e Jo 3,5. “Lavados da antiga culpa pelo batismo”, segundo a tradicional doutrina católica, é uma alusão ao pecado original, ou seja, o que todos os homens herdam de Adão (Rm 5,12-21)<sup>713</sup>. Essa passagem, aliás, tem sido usado pela doutrina católica

---

<sup>708</sup> KONINGS. *Evangelho segundo João*, p. 342.

<sup>709</sup> CIC, cân. 849.

<sup>710</sup> GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 233-253.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 191-194.

<sup>712</sup> O original latino não traz a expressão *nunc* (agora): *Respicere in faciem Ecclesiae tuae* (Olhai na face da vossa Igreja): SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO. *Rituale Romanum. Ordo baptismi parvorum*, 2ed. Cidade do Vaticano: Libreria EditriceVaticana, 1986. p. 29.

<sup>713</sup> DH 1510-1516.

para justificar o batismo de crianças<sup>714</sup>. Hoje os bons teólogos sacramentários preferem abordar o batismo sob outros aspectos em vez de começar pela questão do pecado original.

Na última estrofe (linhas 26-29) não se pede nada de novo, mas apenas se reforça e explicita a súplica feita anteriormente. Antes se tinha pedido “que o Espírito Santo dê por esta água a graça de Cristo”, aqui se pede “que por vosso Filho desça sobre esta água a força do Espírito Santo”. À diferença do AT, onde o Espírito é compreendido como força de Deus, aqui a força é do próprio Espírito; não é, portanto, visto como uma ação divina, mas sim como uma hipóstase na Divindade. Os efeitos são praticamente os mesmos, com a diferença que, na estrofe anterior, são apenas lavados da antiga culpa, na última fala-se explicitamente em sepultamento aproximando-se, assim, de Rm 6; e, por fim, como que interpretando a estrofe anterior “renasçam pela água e pelo Espírito”, nesta última fala-se de ressuscitar para a vida, o que também é um eco da reflexão da carta aos Romanos.

A conclusão a que chegamos é que se a fonte batismal é o lugar onde o batizado recebe a força do Espírito Santo, que já no início da criação pairava sobre as águas e é a força de Deus pela qual ele realizou as maravilhas evocadas como tipologia do batismo cristão e, além de tudo isso, o Espírito que veio sobre Jesus quando ele saiu das águas do Jordão, então é na fonte batismal que a comunidade cristã se constitui Templo do Espírito Santo. Isto é simbolizado pela unção pós-batismal, que não se deve interpretar destacando-a da passagem pelas águas. Mesmo quando se espera a chegada da idade adolescente das pessoas batizadas de criança, a unção, embora distante cronologicamente, está intimamente ligada ao batismo, pois ela é a confirmação e a consumação dele. Não é, portanto, a unção separadamente que faz do batizado Templo do Espírito Santo, pois ele já o é desde a passagem pela água<sup>715</sup>. A confirmação tem seu sentido teológico na sua relação com o batismo e, liturgicamente falando, ela se unia indissoluvelmente a ele e apareceu como desenvolvimento, corroboração e culminação do batismo<sup>716</sup>.

#### **4.2.2 A estética da fonte batismal**

Os quatro evangelhos podem bem ser considerados catequeses batismais, bem como a primeira carta de Pedro e algumas passagens das cartas de Paulo. Além disso, a produção teológica sobre o batismo é imensa a começar pelas catequeses dos Santos Padres até os nossos dias. Queremos aqui, porém, nos manter no quadro da liturgia por crermos que

---

<sup>714</sup> DH 1513-1514.

<sup>715</sup> Veja-se o que os Padres dizem sobre o batismo de crianças, como por exemplo, JOÃO CRISÓSTOMO. *Huit Catéchèses Baptismales III,6.* SCh 50, p. 154.

<sup>716</sup> PAREDES, *Iniciación cristiana y eucaristía*, p. 183.

seja ela quem deve definir a estética da fonte batismal. Por isso, além da bênção sobre a água, queremos chamar a atenção sobre os três textos do Evangelho de João que são proclamados no terceiro, quarto e quinto domingos da Quaresma do Ano A<sup>717</sup>: a Samaritana (Jo 4,5-42), a cura do cego de nascença (Jo 9,1-41) e a ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-45). Além desses textos, o programa iconográfico encontra também inspiração na liturgia da Vigília Pascal, que é fortemente batismal. Os textos da Quaresma do Ano A colocam a assembleia num itinerário batismal<sup>718</sup> e são os mais indicados nas Igrejas onde há iniciação cristã de adultos.

Na época em que o batistério era uma construção fora da igreja, as paredes eram muito decoradas com pinturas com motivos batismais, num esquema tipológico com passagens do Antigo Testamento e do Novo Testamento: O dilúvio, a passagem do mar Vermelho, Moisés que toca a rocha de onde sai água, o Batismo de Jesus, a Samaritana, a ressurreição de Lázaro, Pedro caminhando sobre as águas ao encontro de Jesus, as três mulheres com vasos de perfume no sepulcro, a ressurreição de Cristo, etc.<sup>719</sup>. Na época gótica, o batistério entra para a igreja, porém fixado numa capela logo depois da entrada principal. Aqui às pinturas das paredes preferem-se as pinturas nos vitrais. Nas épocas sucessivas as duas coisas permanecem como opção. Hoje, porém, com a preferência de se situar a fonte batismal no interior da igreja conjugando-a com o altar e o ambão, as pinturas ficam impraticáveis. Esculpem-se motivos batismais na própria fonte ou simplesmente lhe conferem formas que evocam tais motivos.

Os textos batismais dos domingos da Quaresma e a bênção da água sugerem três elementos: água, pedra e luz. A água já está na própria fonte, elemento indispensável para o batismo. Ela evoca o Espírito de Deus que pairava sobre as águas primevas (Gn 1,2), para que elas concebessem a força de santificar, portanto, a força de Deus que, através das águas renovou a humanidade, sepultando os vícios e fazendo surgir uma nova humanidade (Gn 6,1-9,17); força de Deus prometida na visão de Ezequiel que, com a água que seria derramada para a purificação, seria também derramado o Espírito Santo (36,26-27); Jesus que, saindo das águas do Jordão, é ungido pelo Espírito Santo; a água e o Espírito pelos quais se tem de nascer de novo para entrar no Reino de Deus (Jo 3,5); a água viva oferecida à Samaritana (Jo 4,10-15), etc. No caso da Samaritana, trata-se também do dom do Espírito Santo sob o simbolismo da água. De fato, a água que Jesus oferece para que não se tenha mais sede, mas

<sup>717</sup> Estes textos podem ser usados todos os anos, independentemente de haver iniciação cristã de adultos.

<sup>718</sup> AUGÉ, Matias. L'anno liturgico nel Rito Romano. In: CHUPUNGCO, Anscar (Dir.). *Scientia Liturgica* V, p. 211-245, aqui, p. 229.

<sup>719</sup> Para uma descrição mais detalhada da iconografia dos batisterios, veja-se: VALENZIANO. *Architetti di chiese*, p. 161-166; *Id. Baptisterium et consignatorium. Iconografia e iconologia*. In: *GLI SPAZI della celebrazione rituale*, p. 287-306.

torne aquele a quem ele der numa fonte de água viva que jorra para a vida eterna é uma clara referência ao Espírito (Jo 7,39; Jo 6,63).

Deve-se, portanto, na estética da fonte batismal dar-se preferência a uma fonte de água corrente a uma bacia de água parada. A água em movimento, de fato, é o que dá idéia de água viva, símbolo do dom de Deus, a vida, enquanto a água parada é símbolo da morte. Esta oposição entre água viva e água estagnada e, portanto morta, era clássica (Jr 2,13). Com esse e outros ecos do Antigo Testamento no episódio da Samaritana, o evangelista quer afirmar que no dia da Salvação de Deus – e este dia já chegou (cf. Jo 4,23) – o Povo de Deus, com alegria, tirará água do poço da salvação (Is 12,3), como parece estar confirmado em Jo 7,38-39. Essa linguagem de satisfação e transformação interiores traz à mente uma série de profecias prevendo um novo espírito, a troca de um formalismo religioso decadente por um espírito que conhece e experimenta Deus e que tem fome de realizar sua vontade (Jr 31,29-34; Ez 36,25-27; Jl 2,28-32)<sup>720</sup>. Ora, o batismo é o sacramento pelo qual a pessoa entra na dinâmica salvífica, isto é, é destinada à vida eterna, que não é outra coisa que o conhecimento de Deus em Jesus Cristo (Jo 17,3), em quem ele se revela. Num Evangelho que coloca a fé num lugar tão central quanto o conhecimento para a aquisição da vida eterna, é claro que o conhecimento de Deus e de Jesus Cristo requer seguimento, confiança, relacionamento pessoal e fé<sup>721</sup>. Esse conhecimento, entretanto, é dado pelo Espírito Santo (Jo 14,26), pois é ele quem conduz à Verdade (Jo 16,13) e Jesus é a Verdade (Jo 14,6). Além disso, esse conhecimento consiste no amor que só é possível na união com Jesus. A fonte de água corrente, portanto viva, dá essa idéia de dinamicidade, de fluência na qual o cristão é introduzido para crescer no conhecimento e no amor de Deus revelado em Jesus Cristo. O cristão é, na fonte batismal, destinado a viver no amor e, só assim, ele se torna Templo do Espírito Santo, através de quem o Pai e o Filho fazem sua morada naquele que os ama e observa seus mandamentos.

Entretanto, duas são as principais imagens do lugar de onde sai a água viva: a pedra e o poço. Paulo faz da rocha que Moisés tocou com seu cajado e da qual brotou água uma imagem do Cristo preexistente e já presente entre os hebreus a acompanhá-los (1Cor 10,4). No Evangelho de João se lê: “Se alguém tem sede venha a mim, e beba aquele que crê em mim. Como diz a Escritura: ‘Do seu seio correrão rios de água viva’” (Jo 7,37-38). Aquele que crê e bebe do Cristo, a fonte primeira, se torna também fonte de onde jorrarão rios de água viva. Jesus é a fonte primeira, a água é o dom do Espírito Santo: “Ele designava assim o

---

<sup>720</sup> *Ibid.*

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 556.

Espírito que deveriam receber os que nele creriam: com efeito, ainda não havia o Espírito, porque Jesus ainda não tinha sido glorificado” (Jo 7,39). Essa passagem do quarto Evangelho diz-nos que o Espírito é o dom da Páscoa, pois a condição para que o haja é a glorificação de Cristo que se dá na sua morte, ou seja, a obra do Espírito começa nos cristãos quando a obra de Cristo for consumada<sup>722</sup>.

A estética da fonte batismal exige, pois, que seja materialmente em pedra e, formalmente, um tanque ou uma piscina escavada no piso da igreja. A forma de tanque edificado sobre um patamar nos parece mais conveniente, porque expressa melhor o caráter de monumento pascal, que deve ter a fonte batismal. De fato, também ela, assim como o ambão e o altar, é monumento comemorativo da Páscoa do Cristo. Na fonte batismal, todavia, a dimensão pneumatológica é teologicamente mais acentuada, uma vez que o Espírito já é dado no batismo (At 2,38). Quanto à forma, a oitavada tem preferência por causa de sua referência ao oitavo dia, dia da nova criação<sup>723</sup>, dia em que o Senhor ressuscitou dos mortos e do dom do Espírito; em forma de cruz, por ser um elemento pascal. Contudo, são admitidas outras formas que remetam à Divindade, por exemplo, a circular, ou à universalidade da salvação, por exemplo, a quadrada que evoca os quatro pontos cardeais, portanto a totalidade da terra. Há ainda muitas outras imagens que a estética da fonte batismal pode evocar, como, por exemplo, a de ventre, uma vez que é nela que novos filhos são gerados para a Igreja. Mas nós recomendamos aquelas que ajudem na contemplação do Mistério Trinitário, que se desvela na Páscoa do Cristo.

O terceiro elemento importante na estética da fonte batismal é a iluminação. Já discutimos mais acima como este elemento não deve ser privilegiado na fonte batismal, mas deve ser distribuído por toda a nave da igreja, por se tratar do lugar da assembleia que é o destino da ação do Espírito Santo. Contudo isso não se dá por exclusão da fonte, antes por inclusão dela na nave, conforme nos sugere a teologia sacramentária atual. De fato, a assembleia é o verdadeiro Templo do Espírito Santo, quando, porém, se concentra a luz no batistério, pode dar a entender que o Espírito seja apenas o conteúdo da graça recebida no Batismo e não o agente de toda a autêntica oração cristã (Rm 8,26). A luz aparece assim como um grande holofote que se foca neste ou naquele momento da liturgia; não que estejamos sugerindo que as luzes da igreja devam ser apagadas e somente as dirigidas à fonte batismal sejam mantidas acesas, pois a liturgia não é um mero teatro tampouco a nave da igreja é um palco onde acontecem cenas sagradas. Trata-se bem antes de cuidar para que haja bastante luz

---

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>723</sup> DANIELOU. *Bible et liturgie*, p. 355-387.

também no lugar de localização da fonte, assim a fonte batismal continua sendo o lugar de iluminação de quem se torna cristão, um φωτιστέριον. A fonte batismal é o lugar onde se recebe a luz do Espírito Santo que capacita o cristão para o culto que continua sendo obra do Espírito Santo. Lembremos ainda que a luz da fonte batismal é representada pelo círio pascal, mergulhado nela durante a epiclese da bênção sobre a água. Sua estética exige, pois, que o candelabro para o círio seja condigno e concorde com a fonte batismal pelo feitio e pelo material.

### 4.3 O altar

#### 4.3.1 *O altar e a categoria Corpo de Cristo*

O altar cristão é a terceira qualidade identificadora do espaço litúrgico. Por sua condição de altar é o lugar de sacrifício, mas é também mesa da ceia cristã. Em ambas as coisas, ele evoca o Corpo de Cristo: como altar, é o lugar onde o pão se torna sacramento do Corpo de Jesus Cristo entregue por nós no altar da Cruz; como mesa, é o lugar onde os cristãos se nutrem com o Corpo de Cristo para se tornarem um só corpo. A teologia do altar nos ensina, pois, que o Corpo eucarístico e o Corpo eclesial são duas realidades indissociáveis, ambas são o Corpo de Cristo. Contudo, há uma pergunta que não se cala já há quase dois mil anos: é possível e como falar de altar e sacrifício em contexto cristão<sup>724</sup>. Ainda aqui, queremos verificar o que nos diz a teologia eucarística contemporânea sobre a dimensão sobre a qual o acento teológico deve cair, sobretudo se levamos em consideração o contexto cultural em que esse nosso trabalho se realiza, ou seja, a pastoral litúrgica no Continente Latino-Americano. A arquitetura do altar depende de sua teologia, e esta nós a queremos recavar, sobretudo, da liturgia. Não que estejamos reduzindo o altar somente à sua função litúrgica, mas por crermos que a liturgia dá margem para abordagens das mais diversas disciplinas teológicas.

A eucaristia cristã nasceu no contexto de uma ceia judaica. Mais que um simples jantar era uma ceia comemorativa da Páscoa judaica, grande evento fundador da existência de Israel como povo. Enquanto os evangelhos sinóticos descrevem o rito, o quarto evangelho prefere dar o sentido dele. Para os sinóticos tratou-se de uma ceia pascal, enquanto o quarto evangelho data a ceia um dia antes da Páscoa. Os sinóticos destacam o valor salvífico da morte de Jesus, o que ele revela aos discípulos no rito da ceia: pão – corpo entregue por vós;

---

<sup>724</sup> GERHARDS, Albert. Teologia dell'altare. In: *L'ALTARE: mistero di presenza, opera dell'arte*. Magnano: Qiqajon, 2005. p. 213-232, aqui, p. 215.

cálice com vinho – sangue derramado por vós... sangue da nova e eterna Aliança. João, por sua vez, destaca a substituição do cordeiro pascal pelo Cristo, o verdadeiro cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo, por isso João faz a morte de Jesus coincidir com a matança dos cordeiros para a ceia pascal<sup>725</sup>. Contudo, algo há em comum entre os quatro evangelhos, pois todos destacam a entrega amorosa de Jesus pelos seus: os sinóticos expressam pelo corpo entregue e o sangue derramado, expressão da totalidade da existência; João expressa pelo serviço simbolizado no gesto de lavar os pés. Em ambos os casos, os discípulos são convidados a fazer o mesmo que o Mestre fizera: dar a vida pelos demais. Em suma, a soteriologia é a mesma: a morte de Jesus interpretada como expiação vicária; a diferença está em que os sinóticos expressam isso ritualmente, enquanto João expressa no serviço ao próximo.

Entretanto, a tradição da Igreja preferiu fazer do sacramento do altar uma mimese da ceia do Senhor pela qual se perpetua a entrega amorosa de Jesus na cruz pelos seus. A morte de Jesus já fora interpretada como sacrifício na era apostólica. João, fazendo coincidir a morte de Jesus com a preparação da Páscoa (Jo 19,14), está sugerindo que a obra de Jesus, a ponto de ser levada a termo, toma o lugar do sacrifício do cordeiro pascal. Notemos que, em João, está sempre presente a suplantação dos símbolos do judaísmo pela obra de Jesus<sup>726</sup>. Para Paulo também Cristo é nossa Páscoa que foi imolado (1Cor 5,7) e com valor de expiação vicária: “Cristo pagou para nos libertar da maldição da lei, tornando-se ele mesmo maldição por nós, pois está escrito: ‘maldito todo aquele que é suspenso no patíbulo’” (Gl 3,13). Essa teologia tem seu melhor desenvolvimento na Carta aos Hebreus (Hb 9,1-10,18). Porém é justamente aqui que surge a grande questão: faz sentido falar em altar de sacrifício em contexto cristão? (Hb 10,18).

Antes de tudo devemos ponderar que a mesma Carta aos Hebreus diz que “nós temos um altar do qual os que servem à tenda não têm direito de tomar o seu alimento” (Hb 13,10). A maioria dos comentários costuma interpretar essa passagem como uma alusão ao altar da eucaristia, e há quem pense que não se pode excluir a possibilidade de haver aí ao menos uma influência terminológica<sup>727</sup>. Contudo a exegese contemporânea prefere ver nessa

---

<sup>725</sup> BRUCE. *João*, p. 310-311; KONINGS. *Evangelho segundo João*, p. 333; CARSON. *The Gospel according to John*, p. 603-605.

<sup>726</sup> KONINGS. *Evangelho segundo João*, p. 333.

<sup>727</sup> KUSS, Otto. *Carta a los Hebreos*. In: KUSS, Otto; MICHL, Johan. *Carta a los Hebreos; Cartas Católicas*. Barcelona: Herder, 1977. p. 17-307, aqui. p. 301.

passagem outro sentido<sup>728</sup>. Segundo essa exegese, para ser coerente com a temática de toda a Carta, deve-se ver na expressão “nós temos um altar” uma referência ao sacrifício redentor de Cristo na cruz que é infinitamente superior aos sacrifícios do Templo de Jerusalém. Para se ter acesso a ele é preciso romper com os sacrifícios da antiga tenda feita por mãos humanas. Nesse contexto, a economia salvífica veterotestamentária e a neotestamentária se excluem; aquela é apenas imagem desta que é a realidade redentora levada a termo pelo Cristo (Hb 9). Não se trata, pois, de uma referência ao altar das nossas igrejas, mas somente ao altar da cruz onde se realizou o sacrifício único e irrepetível que reconcilia o mundo. O pensamento do autor da Carta aos Hebreus se completa com as figuras de banquete constantes já nos Evangelhos e no Apocalipse (Mt 8,11; 22,1ss.; Lc 12,37; 14,15ss.; 22,16.30; Ap 3,20; 19,9)<sup>729</sup>. Além disso, os mestres cristãos pré-constantinianos defendiam uma religião sem templo e sem altar, porque para eles o verdadeiro templo de Deus é a comunidade cristã, o altar é o coração de cada fiel e a oferta agradável a Deus é a oração que sobe desse altar.<sup>730</sup>

A questão de tratar a missa como sacrifício não causou grandes problemas antes das controvérsias eucarísticas enfrentadas pelo Concílio de Trento, embora ela sempre surgisse. Mas até então a preocupação maior era saber como o altar cristão poderia ser lugar de sacrifício<sup>731</sup>. No séc. XVI, porém, a questão surge por causa da concepção da missa como sacrifício, o que era veementemente negado pelos reformadores, que tinham em mente Hb 10,18: “onde houve perdão, já não se faz oblação pelo pecado”. O Concílio respondeu a esses questionamentos fazendo intervir a noção de sacramento, de memorial<sup>732</sup>. Contudo as noções de memorial e de sacrifício não foram suficientemente explicadas pelo Concílio, o que deixou muitas ambiguidades<sup>733</sup>. A controvérsia entre católicos e reformadores não ficou por aí e, mesmo no interior da Igreja Católica, a reflexão sobre esse tema permanece até os nossos dias<sup>734</sup>.

Entretanto, a morte de Jesus já foi interpretada como sacrifício pelos autores neotestamentários e essa não nos parece ser a questão de fundo, mas sim a de saber como a missa também pode ser considerada sacrifício no sentido verdadeiro e próprio (*verum et*

---

<sup>728</sup> Ibid.; DATTLER, Frederico. *A Carta aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 171; Cf. FABRIS, Rinaldo. *As Cartas de Paulo III*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 503; HILLMANN, Joseph. *L'Épître aux Hébreux*. Lyon: Xavier Mappus, 1967. p. 101-102;

<sup>729</sup> DATTLER. *A Carta aos Hebreus*, p. 171.

<sup>730</sup> Aqui p. 61.

<sup>731</sup> Veja-se, por exemplo, a alegoria de Amalário de Metz, neste nosso trabalho às p. 88-91.

<sup>732</sup> DH 1740ss.

<sup>733</sup> GOPEGUI. *Eukharistia, verdade e caminho da Igreja*, p. 274-275.

<sup>734</sup> GIRAUDO. *Num só corpo*, p. 478-490; TABORDA. *Memorial da Páscoa do Senhor*, p. 73-76; GOPEGUI. *Eukharistia, verdade e caminho da Igreja*, p. 272-284.

*proprium sacrificium*) como afirma o Concílio de Trento<sup>735</sup>. Uma interpretação muito convincente e apropriada para o nosso propósito é a proposta por Ruiz de Gopegui:

A Igreja pode chamar de sacrifício o que aconteceu com Jesus de Nazaré, mas deve despertar as consciências para o fato de estarmos diante de uma realidade totalmente “nova”, revelada no mistério da Páscoa de Jesus. Em virtude da união de Cristo cabeça à sua Igreja, a ação litúrgica é sempre ação do Cristo cabeça, junto com seu corpo eclesial. A eucaristia pode ser dita com toda verdade **oblação da Igreja**, como explicitado constantemente nas orações eucarísticas. Isso não diminui em nada a gratuidade absoluta do dom. A participação da Igreja, como afirma U. von Balthasar, é **acolher o dom do seu Senhor**, consentir que ele “dê a sua vida” por ela e por toda a humanidade, para o perdão dos pecados, como teve de fazer Pedro, na Ceia, ao deixar-se lavar os pés por seu Mestre. Pedro representa os discípulos de todos os tempos<sup>736</sup>.

Ritualizando, pois, a oblação de Cristo em obediência ao mandato dele mesmo, a Igreja acolhe a salvação alcançada por ele no sacrifício da cruz, e seu ritual é também oblação em virtude da união dela com o Cristo, que se ofereceu de uma vez por todas no altar da cruz. O sacrifício de Cristo é de oferta e o da Igreja é de acolhida do dom de Deus oferecido a ela na Páscoa de Cristo. Isso une a oblação da Igreja à de Cristo, de tal modo que já não se pode falar de uma nova oferenda e, se há algo de novo, só pode ser a oferta que a Igreja faz de si mesma a Deus (cf. Rm 12,1) em união com o Cristo: a Igreja se une a Cristo para oferecer a si mesma como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus. De fato, o único sentido que tem no fato de a Igreja reapresentar a Deus o sacrifício de Jesus, uma vez que ele mesmo já o fez de uma vez por todas (Hb 10,18), só pode ser a oferta de si mesma a seu Deus e Senhor. Este nos parece ser o sentido da segunda epiclese da oração eucarística II: “E nós vos suplicamos que, participando do corpo e sangue de Cristo, sejamos reunidos pelo Espírito Santo num só corpo”. Isso fica patente, porque essa súplica é introduzida pela conjunção coordenada aditiva “e”, logo depois da anamnese ofertório: “Celebrando, pois, a memória da morte e ressurreição do vosso Filho, nós vos oferecemos, ó Pai, o pão da vida e o cálice da salvação...” Entrando, pois, em comunhão com o Cristo, os fiéis se tornam um só corpo cuja cabeça é o Cristo. Podemos, pois, falar da missa como sacrifício em sacramento e, portanto, do altar cristão como o lugar onde se realiza este sacrifício, que nos une ao Cristo que se ofereceu ao Pai qual vítima sem defeito e sem mancha e nos purificou de todos os pecados com seu sangue (1Pd 1,19; Hb 9,14; 1Jo 1,7). A perfeição da oferenda da Igreja consiste no fato de estar unida ao Cristo Jesus, a oferenda perfeita.

Entretanto o altar cristão é também mesa, lugar de celebração da Ceia do Senhor. Nos Evangelhos sinóticos e na Primeira Carta aos Coríntios, o rito que Jesus institui para

---

<sup>735</sup> DH 1751.

<sup>736</sup> GOPEGUI. *Eukharistia, verdade e caminho da Igreja*, p. 284. O grifo é do autor.

perpetuar sua memória e garantir sua presença entre os seus se dá dentro de uma ceia. O Evangelho de João não descreve o rito, prefere pôr em seu lugar o gesto do lava-pés, mas também este se dá durante a ceia; a diferença está na cronologia, ou seja, enquanto os sinóticos descrevem a comida de despedida como uma ceia pascal judaica, o quarto Evangelho a situa um dia antes. Contudo, a despeito desta diferença cronológica e da discussão de se se tratou de uma ceia pascal ou não, o importante aqui é o dado comum que há entre os quatro relatos evangélicos e a carta aos Coríntios, isto é, foi uma ceia. Os Atos dos Apóstolos e a Primeira Carta aos Coríntios apresentam a eucaristia das comunidades cristãs primitivas em contexto gastronômico: “fração do pão” ( $\tauῇ κλάσει τοῦ ἄρτου$ ) (At 2,42); “partir o pão em casa” ( $κλῶντές τε κατ’ οἶκον ἄρτον$ ) (At 2,46); “No primeiro dia da semana, enquanto estávamos reunidos para partir o pão” ( $Ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον$ ) (At 20,7); “o pão que partimos” ( $τὸν ἄρτον ὃν κλώμεν$ ) (1Cor 10,16); “ceia do Senhor” ( $κυριακὸν δεῖπνον$ ) (1Cor 11,20). Os sinóticos, muito provavelmente, descrevem a última ceia de Jesus com seus discípulos a partir da prática eucarística das comunidades de então<sup>737</sup>, mas que, segundo Paulo, remonta às palavras do próprio Senhor: “Quanto a mim, eis o que recebi do Senhor” (1Cor 11,23)<sup>738</sup>. Naquela época, a eucaristia ainda era celebrada dentro de uma ceia propriamente dita; somente no séc. II, ela passará a ser celebrada fora da ceia. Esta última continuaria em forma de ágape, ou seja, um jantar fraterno que era oferecido aos mais pobres.

Como quer que seja, o qualificativo “ceia do Senhor” desde a era apostólica passou a ser uma designação da eucaristia cristã até aos nossos dias. Nas origens não chegou a constituir uma novidade radical, porque as ceias eram muito comuns no mundo helenístico<sup>739</sup> e judaico<sup>740</sup>. No Próximo Oriente, porém, se dá a síntese entre sacrifício e ceia, ou seja, é muito provável que o costume de ceias rituais com caráter sacrificial ali tenha a sua origem. De fato, um exame etimológico do vocábulo sacrifício a partir de suas origens e sua evolução nos leva a perceber tal síntese:

O verbo latino *sacrificare* tem seu equivalente indo-europeu mais remotamente atestado em hitita e em luvita, a saber, respectivamente os temas verbais *spant-* e *sarlai-*, sendo este último notado em luvita hieroglífico pelo logo-grama LIBARE... o equivalente semítico desses verbos se encontra no acádico *naqû*. Esses verbos têm em comum como significação primeira o ato de derramar um líquido, e, por

<sup>737</sup> JEREMIAS, Joachim. *La última cena. Palabras de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 1980. p. 113-148.

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 105-106.

<sup>739</sup> PERROT, Charles. A eucaristia no Novo Testamento. In: BROUARD, Maurice (Org.). *Eucharistia. Encyclopédia da Eucaristia*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 79-116, aqui, p. 89-101.

<sup>740</sup> YANG, Seung Ai. A ceia sagrada no judaísmo da época helenística In: BROUARD. *Eucharistia. Encyclopédia da eucaristia*, p. 65-71.

consequente, no quadro religioso, a significação de fazer uma libação a uma divindade. Em sentido “ocidental” encontramos frequentemente um verbo ligado ao sacrifício com o sentido fundamental de “banquetear, organizar uma refeição”; trata-se do ugarítico *dbh* = hebraico *zbh* = fenício-púnico *zbh*<sup>741</sup>.

Desta etimologia, R. Lebrun descreve a evolução do rito sacrificial, de onde algumas conclusões nos são muito úteis:

- 1) Os verbos mais antigos, tendo como sentido primeiro o de fazer uma libação, mostram claramente que a forma primeira do sacrifício consistia em alimentar a terra-mãe com um líquido revitalizante, a saber, com o sangue quente da vítima considerada como contendo a vida.
- 2) Razões econômicas impuseram rapidamente a procura de um substituto do sangue, o que foi encontrado no vinho.
- 3) A ideia de refeição festiva como ato sacrificial tornou-se a concepção quase normativa.
- 4) O sacrifício expiatório, de modo geral, era um aspecto particular do sacrifício-refeição, no sentido de que, como as oferendas de objetos preciosos destinados a durar muito tempo, ele devia reconciliar o deus irritado com uma comunidade humana que estava procurando acalmar o coração da divindade por meio de iguarias bem preparadas<sup>742</sup>.

E, ao apresentar algumas condições para a eficácia sacrificial, chama a atenção o fato de esta eficácia depender da presença de um sacerdote, intermediário entre o mundo divino e o humano<sup>743</sup>. Até aqui há aparentemente um paralelo com a eucaristia cristã, o que, à primeira vista, parece não ter qualquer novidade. Entretanto, o paralelismo nos revela algo de totalmente novo na ceia-sacrifício cristã tomada sobre o altar: O sacrifício expiatório no sacramento do altar reconcilia os fiéis com Deus não irritado, mas sempre amoroso que não poupou seu Filho único para a salvação de todos os que nele crerem (Jo 3,16; Rm 5,8; 8,32). A ceia cristã, portanto, diferentemente das demais tradições religiosas, não serve para aplacar a ira divina, porque Deus é amor, mas sim para que os homens de todos os tempos tenham acesso a essa prova maior do amor de Deus por eles. Mas a diferença entre a ceia-sacrifício das outras tradições religiosas e a cristã não consiste somente no seu sentido, mas também na estrutura, pois, naquelas, vítima e oferente não se confundiam; no caso da tradição cristã, porém, sacerdote e vítima são um só (Hb 9,11-14). Quanto ao banquete-sacrifício que os cristãos comem não é composto de carne animal, pois não pode mais haver derramamento de sangue onde já houve libação uma vez por todas (Hb 9,25-28); os cristãos comem o Corpo e o Sangue de Cristo sacramentados no pão e no vinho para alcançar o perdão de seus pecados e receberem o penhor da vida eterna (Jo 6,22-59).

---

<sup>741</sup> LEBRUN, René. O sacrifício no Oriente Próximo antigo. In: BROUARD. *Eucharistia. Encyclopédia da Eucaristia*, p. 37-45; aqui p. 39-40.

<sup>742</sup> *Ibid.*

<sup>743</sup> *Ibid.*: a Grécia disto era uma exceção, pois aí qualquer cidadão podia oferecer um sacrifício.

Claro está, pois, que, segundo a economia salvífica cristã, não há qualquer contradição no fato de que o altar seja ao mesmo tempo ara do sacrifício e mesa da refeição. Há, contudo, uma questão que surge, uma vez que os lugares do sacrifício eram distintos da mesa da refeição, pois não se comia a carne do animal no mesmo lugar onde era abatido. No caso da ceia pascal judaica a partir da reforma de Josias, os animais eram abatidos no templo e comidos nas casas, e é justo neste contexto que se inserem tanto o sacrifício de Jesus quanto a última ceia, protótipo da ceia da Igreja. Mas ponderemos que, nas outras tradições religiosas, a vítima só é comida depois de abatida e transformada em boa iguaria, enquanto na última ceia de Jesus, a comida foi tomada antes da imolação. Não queremos aqui entrar na questão de como a eucaristia da última ceia já pudesse ser corpo e sangue de Cristo, como pretendiam dirimir os teólogos medievais<sup>744</sup>. Para nós, basta ponderar que a mesa do cenáculo não se comprehende sem a cruz e vice-versa; uma coisa ilumina a outra. Inútil é aqui disputar sobre a questão de saber se a missa é memória da última ceia ou do sacrifício da cruz, pois ambas as coisas são dois momentos de um único e mesmo mistério pascal de Cristo e é deste mistério que a missa faz memória.

A eucaristia cristã é, pois, mimese e anamnese; enquanto mimese está referida à ceia, sem a qual os discípulos não teriam entendido o evento do dia seguinte, cujo sentido salvífico Jesus desvelara para eles naquela derradeira ceia; enquanto anamnese é memória do evento daquela sexta-feira no Calvário, sem o qual a ceia do dia anterior perderia todo o sentido. A relação da última ceia com o Calvário e deste com a eucaristia é uma questão cronológico-teológica: a última ceia é, por assim dizer, um sacramento profético que aponta para o evento do dia seguinte, e a eucaristia que a Igreja celebra hoje é um sacramento memorial do evento ocorrido há quase dois mil anos. Ceia ritual profética e ceia ritual anamnética ganham seu sentido em um único e mesmo evento; a ceia anamnética, porém, perpetua a Páscoa de Cristo ao longo dos séculos, pois todas as vezes que se come deste pão e se bebe deste cálice, anuncia-se a morte do Senhor até que ele venha (1Cor 11,26).

Fica claro, portanto, que não há contradição no fato de o altar cristão ser ao mesmo tempo ara e mesa, enquanto ara nos remete ao sacrifício da cruz, na qual o Senhor se entrega livremente por extremo amor aos seus, e enquanto mesa nos remete à ceia na qual o Senhor se dá em alimento aos seus para que eles tenham vida. Em ambos os casos se remete ao corpo de Cristo tomado e comido (ceia) e entregue (sacrifício). Essa mistagogia do altar revela também aos fiéis que o sacramento que sobre ele se celebra é do Corpo de Cristo em

---

<sup>744</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, p. III; q. 81, aa. 1-4.

duplo sentido: da existência terrena de Cristo, bem como deles mesmos, uma vez que também eles são membros do Corpo de Cristo<sup>745</sup>. A ação de Cristo, depois de sua morte, ressurreição e ascensão aos céus, se perpetua na Igreja, de modo especial quando ela se reúne para celebrar a eucaristia, pois o que era visível no Cristo durante sua vida aqui na terra, depois de sua Páscoa passou a ser visível nos sacramentos<sup>746</sup>. A ação da Igreja, por sua vez, não é nunca dela sozinha, mas sempre em união com a sua Cabeça, o Cristo<sup>747</sup>, de modo que já não há mais como separar o mistério da Igreja do mistério de Cristo, pois ela é o seu Corpo e ele é a sua Cabeça.

Caso mais complexo, porém, é ver no altar um símbolo do Cristo conforme outrora vira Eusébio de Cesareia por ocasião de sua homilia durante a dedicação da catedral de Tiro<sup>748</sup> e hoje o prefácio V da Páscoa no Missal Romano. Não há passagem bíblica neotestamentária que afirme que o altar seja representação do Cristo, mesmo porque as comunidades apostólicas não tinham nem templo nem altar, mas apenas uma mesa móvel onde partiam e tomavam o pão com alegria (cf. At 2,42). Contudo uma interpretação teológica de tipologias do Antigo Testamento pode nos ajudar a compreender por que a Igreja ao longo dos séculos viu no seu altar um símbolo do Cristo. Em Gn 28,10-22, Jacó adormece em Betel (casa de Deus), nome que ele dá ao lugar, antes chamado Luz, porque tivera um sonho com o Senhor e uma pedra lhe servira de travesseiro, e é exatamente a esta pedra que ele chama de Betel<sup>749</sup>. Jacó faz a consagração da pedra com o significativo gesto de ungi-la com óleo, marcando assim aquela pedra como o lugar da manifestação de Deus. Há outras passagens que sugerem a pedra como manifestação de Deus (cf. Dt 27,4-6; Js 8,30-35; 1Mc 4,52-59), mas nas passagens em que se asperge o altar com o sangue do sacrifício, o altar simboliza Deus (Ex 24,3-8)<sup>750</sup>. De fato, Moisés, depois de ler os termos da Aliança para o Povo, asperge o altar que construirá no sopé da montanha com a metade do sangue do animal abatido e, com a outra metade, asperge a assembleia, para estabelecer a Aliança entre Deus e Israel. Este mesmo ritual de sangue sobre o altar será prescrito mais tarde para o sacrifício de paz (Lv 3,1-17) e pelos pecados (Lv 4,1-35).

Os altares de Israel eram construídos em terra ou em pedra não lavrada conforme a prescrição mosaica (Ex 20,24-25), mas o altar da Morada que ficava fora da tenda era

---

<sup>745</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermo* 272. PL 38,1247-1248.

<sup>746</sup> LEÃO MAGNO. *De ascensione Domini. Sermo* LXXIV,2. SChr 74, p. 140.

<sup>747</sup> SC 7.

<sup>748</sup> EUSÉBIO DE CESAREIA. *Histoire Ecclesiastique*, X,4,68. SChr p. 102.

<sup>749</sup> VIVIANO, Pauline. Genesis. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Eds.). *The Collegeville Bible Commentary*. Collegeville; Minnesota: The Liturgical Press, 1989. p. 35-78, aqui p. 65.

<sup>750</sup> GRAGHAN. Exodus. In: BERGANT; KARRIS. *The Collegeville Bible Commentary*, p. 79-114, aqui p. 105.

construído em madeira e revestido de bronze. Quando, porém, o templo é construído, no tempo do rei Salomão, ele será edificado em pedra. Aqui, contudo, o altar é apenas lugar do sacrifício, pois a representação da presença de Deus está na arca da Aliança, pois era sobre ela que se aspergia o sangue. Vimos no segundo capítulo deste nosso trabalho que o altar nas basílicas paleocristãs, em continuidade com a estrutura interna das sinagogas, mais do que o altar judaico substituía a arca. De fato, as sinagogas tinham como referência o templo de Jerusalém e, sobretudo depois de sua destruição, as sinagogas tinham uma arca que guardava o livro da Lei Mosaica, o que era uma referência à arca da Aliança, lugar da presença de Deus. O altar cristão, portanto, em analogia com a arca da Aliança, será lugar simbólico da presença de Deus.

A conclusão a que podemos chegar é que o altar é sim símbolo do Cristo, o que evoca a categoria Corpo de Cristo. Esta percepção do altar como símbolo de Cristo não é coisa de teólogos contemporâneos. Já na antiguidade cristã, um Ambrósio de Milão identifica o altar com o Cristo: “o que é, de fato, o altar de Cristo senão a imagem do corpo de Cristo?”<sup>751</sup>. Ainda no decreto de promulgação do rito de Dedicação de Igreja e Altar pela Sagrada Congregação para os Sacramentos e o Culto Divino se lê: “Quanto ao altar, que o povo santo circunda a fim de participar do sacrifício do Senhor e alimentar-se no sagrado banquete, é sinal de Cristo, sacerdote, vítima e altar do sacrifício de si mesmo”<sup>752</sup>, mas isso já era uma percepção dos santos Padres<sup>753</sup>. Hoje, além do Pontifical Romano, também a liturgia eucarística romana a assume no prefácio V da Páscoa. Mas, porque é símbolo do Cristo, é também símbolo da Igreja, o Corpo de Cristo. De fato, para Agostinho, o sacramento do altar, o Corpo de Cristo é também uma imagem dos fiéis que dele comungam<sup>754</sup>.

#### **4.3.2 A estética do altar**

A categoria Corpo de Cristo é, pois, o que deve, em primeiro lugar, determinar a estética do altar, tanto na sua forma e material quanto na sua iconografia. Há autores que defendem a tese de que o altar não deva ter uma forma definida, porque assim diziam alguns dos santos Padres<sup>755</sup> e porque definir uma tradução arquitetônica de algumas sugestões

---

<sup>751</sup> “Quid est enim altare nisi forma corporis Christi”: AMBRÓSIO DE MILÃO. *Des Sacrements* V,7. SChr 25, p. 90.

<sup>752</sup> PR, p. 418.

<sup>753</sup> EPIFÂNIO DE SALAMINA. *Panarium* II,1, *Heresia* 55. PG 41, col. 979; CIRILO DE JERUSALÉM. *De adoratione in spíitu et veritate* IX. PG 68, col. 647.

<sup>754</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermo CCLXXII*. PL 38, col. 1247-1248.

<sup>755</sup> MAZZA, Enrico. Tavola e altare: due modi non alternativi per designare un oggetto liturgico. In: *L'ALTARE: mistero di presenza, opera dell'arte*, p. 55-79; aqui p. 59.

culturais ou patrísticas corre o risco de gerar confusão em vez de aprofundar o símbolo<sup>756</sup>. Depois de analisar alguns textos patrísticos sobre o altar, E. Mazza chega à conclusão de que não é uma forma particular que deve caracterizar o altar, mas sim sua função na liturgia eucarística. Esse modo de interpretar o altar nos parece ser uma desvinculação dos outros monumentos litúrgicos, sobretudo do ambão, e se esquecer que o altar é centro da liturgia, portanto está relacionado tanto com o ambão quanto com a fonte batismal. O altar é o centro da liturgia, porque é símbolo do Cristo em torno de quem os fiéis se reúnem. Não podemos, porém, optar entre ara do sacrifício e mesa da ceia cristã, porque uma coisa não sucede à outra, mas são coexistentes. Isso, contudo, não impede de ver no altar um símbolo do Cristo, e este é o critério que deve definir a estética do altar.

Já vimos no capítulo anterior que o altar, por ser símbolo de Cristo, deve ser construído preferentemente em pedra, porque Cristo é a pedra fundamental sobre a qual a Igreja se edifica<sup>757</sup>. O altar por ser o lugar onde se celebra o memorial da Páscoa do Cristo é monumento pascal e, como tal, deve ser fixo e, como o Mistério Pascal é central na fé cristã, ele deve ocupar o centro da igreja. Quanto à forma preferimos a cúbica ou a redonda, a primeira porque indica os quatro ventos da terra e, portanto, a universalidade da salvação em Cristo, a segunda porque o círculo é símbolo da inteireza de Deus, aponta, portanto, para a divindade de Cristo, sua eternidade, pois ele é o alfa e o ômega (Ap 1,8). A forma de uma mesa comum de refeição pode obscurecer o caráter de altar de sacrifício. De fato, a eucaristia nos escritos neotestamentários é descrita como ceia, mas é uma ceia sacrificial. Além disso, na liturgia os fiéis não se sentam todos à mesa, tampouco o sacerdote, pois ele reza toda a anáfora de pé diante do altar. O que o caracteriza como mesa da refeição cristã é o ato litúrgico, quando os fiéis dele se aproximam e se alimentam com o corpo e o sangue de Cristo. Aliás, este é o sentido de cobri-lo com uma toalha. Aqui poderíamos argumentar que mesmo se o altar assume a forma de uma mesa comum de refeição é aí que se celebra a eucaristia, que é sacrifício, e isso a caracterizaria como ara. Porém havemos de convir que enquanto visivelmente se come pão e se bebe vinho sobre o altar, visivelmente não se realiza um sacrifício sobre a mesa, pois não se abate uma vítima, mas sim se realiza o sacrifício em sacramento, ou seja: em forma não cruenta, evocando-se em memória o sacrifício cruento da cruz. Em suma: o que dá ao altar a característica de mesa é o ato de comungar e o que lhe confere a característica de ara de sacrifício é a sua forma. Eis duas características do altar que não são excludentes, mas sim complementares.

---

<sup>756</sup> GATTI, Vicenzo. *Liturgia e arte. I luoghi della celebrazione*. Bologna: EDB, 2001. p. 136.

<sup>757</sup> Cf. Mt 21,42 (Sl 117,22); At 4,11; 1Cor 10,4; Ef 2,20; 1Pd 2,4-8.

Quanto à sua iconografia, há muitas possibilidades, mas o critério é sempre algo que se refira ao Cristo. Vicenzo Gatti chama a atenção para o fato de que a decoração e a iconografia que, com arte, se imprime no altar bem como a sua estrutura global não deveriam impedir que ele mantenha todas as suas várias possibilidades expressivas<sup>758</sup>. Contudo, como o critério é sempre uma referência ao Cristo de Páscoa, iconizar o altar com motivos pascais é sempre uma boa sugestão iconográfica. Um belo exemplo disso é quando se inscrevem sobre o altar cinco cruzes, aludindo às cinco chagas de Cristo que ele mostra aos discípulos depois de sua ressurreição (Jo 20,20.25.28). Em João, Jesus mostra as mãos e o lado. O fato de em João Jesus mostrar o lado aberto o diferencia dos outros crucificados, pois estes tinham apenas as mãos e os pés marcados conforme o costume romano, o que identifica o ressuscitado com o crucificado em sacrifício<sup>759</sup>. Não é nenhum outro que Jesus ressuscitado dos mortos, as suas chagas o identificam e provocam a fé e a alegria nos discípulos por verem o Senhor. As cinco cruzes grafadas no altar, portanto, não somente remetem à ressurreição, mas a todo o evento pascal. A quinta cruz, que normalmente está no centro do tampo do altar, costuma ser um pouco maior, pois ela, além de ser, junto com as outras quatro, sinal da presença do Ressuscitado entre os seus, expressa também uma simbologia muito rica pelo fato de representar a chaga aberta do lado do corpo dele. Do lado aberto fluiu água e sangue: João Crisóstomo, entre outros Padres da Igreja, viu neste episódio (Jo 19,34) um simbolismo da Igreja nascida da água do batismo e da eucaristia<sup>760</sup>.

Ainda se pode imprimir no frontispício do altar algum motivo pascal, pelo simples motivo que ele é lugar de comemoração da Páscoa ou por ser símbolo do Cristo da Páscoa. O motivo mais apropriado é o do cordeiro de Deus (Jo 1,36) que tira o pecado do mundo. João, fazendo coincidir a morte de Jesus com o abate dos cordeiros para a ceia pascal, apresenta Jesus como o verdadeiro cordeiro pascal (Jo 19, 14), em quem tudo a que aspiravam os sacrifícios da antiga Aliança se realiza verdadeiramente. O cordeiro também liga a ceia cristã à ceia judaica, pois, se nesta se come o cordeiro pascal, naquela se come o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Esta tipologia do cordeiro evoca fortemente a categoria Corpo de Cristo<sup>761</sup>, pois, se o sangue do cordeiro, passado nos marcos das portas, livrou os primogênitos hebreus da morte, o sangue do Corpo de Cristo, derramado na cruz que brilha na boca dos cristãos, os livra da morte eterna<sup>762</sup>.

---

<sup>758</sup> GATTI. *Liturgia e arte*, p. 138.

<sup>759</sup> CARSON. *The Gospel according to John*, p. 647.

<sup>760</sup> JOÃO CRISÓSTOMO. *Huit catéchèses Baptismales* III,3-19. SChr 50, p. 174-177.

<sup>761</sup> MILITÃO DE SARDES. *Sur la Pâque LXV-LXXI*. SChr 123, p. 94-100.

<sup>762</sup> JOÃO CRISÓSTOMO. *Huit catéchèses Baptismales* III,3. SChr 50, p. 174.

Na igreja de Nossa Senhora de Lourdes em Vespasiano, Minas Gerais, os quatro evangelistas estão esculpidos no altar, o que nos causa grande estranheza, porque esses nos parecem ser mais apropriados para o ambão. Imaginamos que talvez essa iconografia encontre sua razão de ser na anamnese eucarística “Todas as vezes que comemos deste pão e bebemos deste cálice, anunciamos a morte do Senhor até que ele venha” (1Cor 11,26). Contudo o que anuncia a morte do Senhor em perspectiva escatológica – até que ele venha – não é o texto escrito e proclamado, senão o ato litúrgico de comer e beber. O acento teológico, portanto, recai sobre a gestualidade ritual e não sobre a textualidade narrativa. Por isso essa iconografia nos parece pouco adequada para o altar. Este é um exemplo de iconologia que nada tem a ver com a estrutura teológica do altar e que, portanto, deve ser evitada. Outra iconografia que achamos inadequada para o altar é a do Pantocrátor, porque nos parece ser redundante, uma vez que o altar por si só já evoca a pessoa do Cristo. Uma cruz grande esculpida no frontispício do altar, porém, parece-nos ser uma boa possibilidade, uma vez que foi no altar da cruz que o sacrifício de Cristo foi oferecido ao Pai para a redenção da humanidade. O altar é também símbolo da cruz de Cristo. Essa iconologia do altar ajuda a desvincular o altar cristão daquele das demais tradições religiosas e a expor sua radical novidade, ou seja, a anunciar ao mundo que o sangue derramado para a reconciliação da humanidade com Deus não se deu no templo feito por mãos humanas, mas sim no santuário do mundo, obra das mãos de Deus e lugar destino do anúncio da salvação em Cristo.

Concluindo: O edifício eclesial não é um mero lugar onde um grupo de pessoas se abriga das intempéries durante suas celebrações litúrgicas; ele é antes de tudo lugar de mistagogia, isto é, lugar onde os cristãos se reúnem para celebrar o seu mistério ao mesmo tempo em que contemplam este mistério na sua arquitetura. Para tanto, responsáveis pelas comunidades cristãs e arquitetos devem se interar do mistério cristão para bem projetar o edifício que as abriga. Contudo, o edifício eclesial não basta por si só para ser espaço litúrgico, ele precisa de determinados elementos que o qualifiquem como tal, a saber, altar, ambão e fonte batismal. Estes três elementos são imprescindíveis na ambientação litúrgica e, portanto, é a partir deles que se projetará o edifício propriamente dito. Eles lembram à comunidade cristã que ela é Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo, o que, por sua vez, pode orientar a escolha do projeto arquitetônico: se o edifício é imagem da

Igreja, ele deve conseguir-se formas que o digam. O edifício eclesial no seu conjunto é uma mistagogia edificada, a síntese do encontro entre teologia e arquitetura.

## CONCLUSÃO GERAL

Quase que como um refrão por diversas vezes dissemos que ao edifício eclesial se deve dar um sentido, uma vez que ele é concebido segundo a imagem da Igreja. Esta, por sua vez, é imagem da Trindade, o que se expressa através das três categorias eclesiológicas: Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. Estas três categorias eclesiológicas expressam o mistério da Igreja, ou seja, o que ela crê e no que ela busca se tornar. O mistério da Igreja evoca o mistério de Deus que se desvela na Páscoa de Cristo. Deus se revela com toda a força de seu amor na Páscoa de seu Filho por obra do seu divino Espírito. Isto é fundamental na fé e em todas as dimensões da vida cristã. Ao longo deste trabalho nos propusemos a investigar em que medida essa verdade fundamental da vida cristã influenciou uma de suas obras, ou seja, o lugar de culto.

Iniciamos este trabalho nos limitando a apresentar os locais de culto dos cristãos desde o seu nascimento até o fim da antiguidade. Os cristãos receberam liberdade de culto no ano 313 e, portanto, puderam construir lugares para celebrarem o seu culto. É notável a escolha do estilo basilical, porque a basílica romana era composta de duas absides, uma de frente para outra, o que revelava uma visão fatalista da humanidade; a basílica cristã, por sua vez, suprime uma das absides, colocando em seu lugar a porta principal. Esta disposição, porta principal de frente à abside, tira o homem do fatalismo do eterno retorno e o coloca “a caminho”. Essa disposição da basílica cristã, portanto, dá sentido ao caminho humano, que não é circular, mas linear: a nova humanidade resgatada por Cristo nasce de sua Páscoa e caminha para a Parusia. Mesmo nas igrejas siríacas, onde as entradas ficavam na lateral e não em frente à abside, esta última, representando o santuário celeste, dava o sentido de caminho.

Em seguida começamos a investigar como as três categorias eclesiológicas – Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo – influenciaram a arquitetura das igrejas da antiguidade cristã e, portanto, a sua mistagogia. Chegamos à conclusão de que as três categorias eclesiológicas estavam muito presentes na arquitetura eclesial, pois, naquela época, teologia e liturgia não se separavam, e o espaço litúrgico era concebido como parte integrante da liturgia. As paredes e a disposição dos lugares de culto cristão revelavam aos fiéis a sua realidade mais profunda. Nas igrejas siríacas, o bema – lugar da liturgia da palavra ou de, pelo menos, parte dela – ficava no centro da nave, o que revelava aos fiéis que eles são o novo Povo de Deus reunido em torno de sua Palavra. Nas demais tradições litúrgicas (latina e bizantina) o ambão ficava no centro da igreja, o que revelava o mesmo que na tradição siríaca. Exceção eram as igrejas do Norte da África, onde a liturgia da palavra era realizada no

presbitério, que era bem mais elevado que a nave para que todos pudessem ouvir bem. O altar, evocando a categoria Corpo de Cristo, ficava na abside das igrejas siríacas. Podem-se dar duas interpretações: o altar, enquanto evoca o Cristo, está na abside porque o Cristo é a cabeça de seu corpo que é a Igreja; a eucaristia que se realiza sobre o altar terrestre é uma antecipação do banquete escatológico. O mesmo se diga para o altar das igrejas bizantinas. Nas igrejas do Norte da África, porém, o altar ficava bem no centro; na tradição latina europeia, ele ficava na nave, embora não no centro exato. Essa posição revela que no centro de toda a vida cristã está o Cristo que reúne em torno de si os seus membros. Quanto à categoria Templo do Espírito Santo, nós a discernimos no sistema de cúpulas das igrejas bizantinas. Este fato é notável porque a Ásia Menor, onde nasceu o rito bizantino, foi palco de diversas disputas pneumatológicas. A fonte batismal, via de regra, estava sempre em uma capela fora da basílica, porque o acento teológico caía sobre a dimensão de purificação do homem antes de entrar no templo.

A partir da Idade Média até o séc. XX concentrarmos a nossa atenção na tradição latina. Vimos como as categorias Povo de Deus e Templo do Espírito Santo caíram no esquecimento da teologia ocidental. Em consequência, a Igreja passou a ser concebida como o reino mais no sentido político do que evangélico. A Igreja era dividida em duas classes de cristãos: de um lado o clero e os monges e, do outro, os leigos. A liturgia passou a ser negócio de pessoal especializado, o da primeira classe; aos leigos não sobrou mais do que assistir passivamente ao “espetáculo sagrado”. Esse fato fez com que o altar e o ambão migrassem para o presbitério, lugar do Sagrado, e ao qual somente a “casta clerical” tinha acesso; os fiéis leigos permaneciam na nave, a plateia. O ambão começou a desaparecer na época românica e se tornou um elemento totalmente ausente no gótico, fechando, assim, qualquer possibilidade de retorno da categoria Povo de Deus.

A teologia sacramentária da Idade Média teve como carro-chefe a teologia eucarística. As grandes disputas teológicas em torno da forma de presença do Cristo na eucaristia e os milagres eucarísticos levaram a uma desproporcional valorização do altar, de modo que sua localização e feitio chamassem a atenção de todos os fiéis. O altar continuou evocando o Corpo de Cristo, mas já não como uma categoria eclesiológica, mas muito mais como o “verdadeiro corpo de Cristo”, ou seja, a presença de Cristo na hóstia consagrada. Era uma visão muito mais físico-estática do que espiritual-dinâmica da presença do Cristo na eucaristia. Nas igrejas góticas surge um novo elemento, a edícula, onde era exposto o Corpo de Cristo para a adoração dos fiéis.

No segundo milênio, o batismo de adultos já se tornara a exceção; a regra era o de crianças. Por isso, sobretudo com o gótico, o batistério migrará para o interior da Igreja, pois para batizar crianças bastava uma pequena pia numa capela construída logo depois da entrada principal. O caráter jurídico do batismo se sobrepõe ao sacramental-pascal. O batismo era o ato pelo qual a criança entrava na Igreja, fora da qual não havia salvação e, além disso, tinha um efeito civil, ou seja, era pelo batismo da criança que os pais a assumiam como filha. Como era época de grandes taxas de mortalidade infantil, os pais se apressavam em batizar os recém-nascidos com medo de que morressem e não se salvassem.

O Concílio de Trento em nada ajudou para uma nova concepção de espaço litúrgico, pois, mais do que reformar, fixou a teologia e a prática litúrgica medievais. As épocas sucessivas mudaram apenas o estilo, pois o interior das igrejas continuaram a revelar uma eclesiologia de classes, ou seja, uma classe sagrada e outra leiga. O espaço litúrgico se apresentava, portanto, no esquema palco-plateia. O presbitério e o coro eram lugares das ações litúrgicas às quais os fiéis leigos assistiam passivamente da nave, a plateia. Na nave os fiéis leigos tinham também a oportunidade de cumprir suas devoções nos altares laterais. Renascentista, barroco, neorromânico e neogótico continuaram, pois, a ser lugares que mais se prestavam à prática devocional do que a uma ação litúrgico-mistagógica.

Da Idade Média em diante, a teologia deixou o seu lugar preferido, a cátedra, portanto o interior das igrejas, e passou a ser feita nas escolas, lugares para poucos privilegiados. Era uma teologia que visava muito mais as especulações intelectuais do que a catequese. Esta visava apenas doutrinar os fiéis leigos e lhes informar o estritamente necessário para a sua salvação. Tudo isso levou os projetos arquitetônicos litúrgicos a se esquecerem do que é mais importante no Cristianismo, a saber, a assembleia do Povo de Deus. A situação só não foi mais grave, porque homens verdadeiramente evangélicos sempre foram suscitados pelo Espírito Santo na Igreja, de modo que sempre houve uma preocupação com os fiéis e lhes dava um mínimo de formação. Na arquitetura eclesial isso se percebe pelo surgimento dos púlpitos no interior das igrejas, de onde um religioso instruía o povo enquanto outro, no presbitério separado da nave, celebrava os sagrados mistérios. O púlpito será ainda mais usado a partir da época barroca para advertir os fiéis católicos contra os perigos das “heresias protestantes”.

Mas vieram os grandes movimentos do séc. XX – o Movimento Bíblico, o Movimento Litúrgico e a Nova Teologia – que mudaram significativamente a vida da Igreja. Esses movimentos foram coroados com o Concílio Vaticano II e, nisso, o Movimento Litúrgico teve primazia, pois, pela primeira vez em toda a história da Igreja, um concílio publica como seu

primeiro documento oficial uma constituição sobre a liturgia. Uma nova concepção de Igreja e liturgia nos dá hoje a oportunidade de edificarmos igrejas verdadeiramente mistagógicas, lugares onde o Povo de Deus se reúne para celebrar a sua fé e se edificam em Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo.

A liturgia reformada segundo os princípios do Vaticano II e a teologia de hoje, da qual, diga-se de passagem, a pastoral nunca deveria se desvincular, nos proporciona a ocasião de escaparmos do velho esquema arquitetônico palco-plateia. Seguindo as orientações da *Sacrosanctum Concilium* e dos subsequentes documentos oficiais da Igreja, hoje podemos projetar igrejas ou – na medida em que isso for possível – reformar as antigas de modo que todo o povo possa participar ativamente das ações litúrgicas e os fiéis se percebam como eles verdadeiramente são, ou seja, um só corpo e um só espírito. Uma equilibrada interpretação desses documentos leva a crer que o lugar sagrado não é apenas o presbitério, mas todo o corpo da igreja, porque não é em um santuário construído por mãos humanas – representado antigamente pelo presbitério – que Deus quer habitar, mas no meio do seu Povo. Deus está na igreja material porque aí está a Igreja humana.

A nova concepção de Igreja e de liturgia, portanto, leva a crer que altar, ambão e fonte batismal podem ser projetados na nave da igreja e não no presbitério. Essa nova configuração do espaço interno da igreja, escapando ao esquema palco-plateia, permite que a liturgia seja assumida como patrimônio de todo o Povo de Deus, melhor dizendo, que o sujeito da liturgia é todo o Povo de Deus. O ambão evoca a categoria Povo de Deus reunido em torno de sua Palavra. Por ser lugar narrativo de toda a história da salvação, o ambão põe a Igreja em continuidade com Israel e, por isso, evoca em primeiro lugar a categoria Povo de Deus. A narrativa da história da salvação atinge seu ápice e ganha sentido na ressurreição de Jesus Cristo. Por isso o ambão é o lugar da proclamação da Páscoa por excelência. A fonte batismal evoca a categoria Templo do Espírito Santo, pois assim como Cristo ao sair das águas do Jordão foi ungido pelo Espírito Santo, também o neófito, ao sair das águas da fonte batismal, é ungido pelo mesmo Espírito simbolizado pelo óleo do crisma. O sacramento da crisma, embora se distancie cronologicamente do batismo na maioria dos casos, não se desvincula teologicamente dele. A posição da fonte batismal na nave da igreja, conjugando-a com o altar e o ambão, faz dela também um monumento pascal, além de que é nela que o catecúmeno faz a sua passagem, ou seja, morre e ressuscita com Cristo. O altar, por sua vez, evoca a categoria Corpo de Cristo. Ele é o lugar da presença sacramental do Cristo entre os seus discípulos e onde eles se alimentam do corpo sacramental de Cristo para se tornarem um só corpo. O altar é, antes de tudo, o lugar onde se celebra o memorial da Páscoa de Cristo, por isso também ele

é monumento pascal. Esse status do ambão, da fonte batismal e do altar orienta seu feitio, material e iconografia.

Em torno desses três monumentos pascais se organiza a assembleia do Povo de Deus. O ambão é o lugar narrativo da Páscoa e, contemplando-o, a assembleia toma consciência de ser o novo Povo de Deus nascido da Páscoa de Cristo. A fonte batismal é o lugar existencial da Páscoa e traz à consciência dos fiéis que eles são o Templo do Espírito Santo, o dom maior da Páscoa do Cristo, para que todos eles levem uma vida inteira guiada por esse mesmo Espírito a exemplo de Jesus de Nazaré. O altar é o lugar memorial da Páscoa de Cristo, para que a comunidade, reunida em torno dele, se alimente com o corpo e o sangue de seu Senhor e Salvador e se torne um só corpo e, como tal, caminhe rumo à pátria definitiva. O presbitério deve se destacar da nave e nele se situam a cadeira do presidente da assembleia e os assentos dos demais ministros. O presbitério e a cadeira presidencial se destacam por feitio e posição não para conferir somente a ele uma aura sagrada ou conferir um status especial à pessoa do presidente, mas para pôr em evidência a dignidade da presidência, que reside no fato de ser sinal da presença do verdadeiro presidente, o Cristo.

O corpo da igreja, enquanto contentor de todos esses elementos que acabamos de apresentar, não tem modelos pré-definidos, pois a Igreja sempre respeitou a criatividade dos arquitetos e a índole de cada povo. Contudo o arquiteto de igrejas deve receber informações teológicas que orientem a sua criatividade. Não se trata de projetar um galpão qualquer com a mera função de proteger a assembleia das intempéries ou visando a sua pura funcionalidade. Trata-se antes de conceber um edifício que ajude aos fiéis a contemplarem o seu Mistério e a se espelharem nesse edifício. É preciso escapar ao conservadorismo arquitetônico e, ao mesmo tempo, não cair em modismos fúteis.

O projeto arquitetônico de uma nova igreja ou de reforma de uma já existente deve ser executado com arte, obedecendo, porém, ao critério da nobre simplicidade e beleza. Na realidade, o projeto arquitetônico deveria ser a síntese do encontro entre arte arquitetônica e teologia; aquela nos livra da fealdade, esta nos impede de cair na fútil ostentação. A beleza do edifício eclesial não está em si mesma, mas naquilo a que ela remete, ou seja, no Povo de Deus. A arte que enche apenas os olhos, mas não o espírito, é vazia. A arte arquitetônica, enfim, é reveladora da dignidade das pessoas que ocupam o edifício eclesial. De fato, assim como é suspeito o amor de um pai de família que não se esforça para dar uma moradia digna a ela, também é suspeito o zelo apostólico de pastores que não se empenham em proporcionar um lugar digno para o seu rebanho se reunir em assembleia litúrgica. A dignidade dos batizados está no fato de eles serem o Povo de Deus, o Corpo de Cristo e o Templo do

Espírito Santo. Essa profunda realidade dos cristãos de algum modo deve aparecer tanto no edifício eclesial quanto na disposição interior dos elementos litúrgicos que o compõem.

Infelizmente, apesar de todo o avanço eclesiológico e litúrgico proporcionado pelo Vaticano II, ainda se constroem igrejas que pouco ou nada revelam da dignidade do Povo de Deus. Insistem em continuar com o esquema palco-plateia, o que, no mais das vezes, revela um clericalismo consciente ou não, no qual o padre é o centro das atenções. O altar se afastou da parede dos fundos do presbitério apenas o suficiente para que o sacerdote presida a eucaristia voltado para a assembleia. Ainda que hoje a frequência à comunhão eucarística seja incomparavelmente maior do que outrora, essa disposição do altar revela que o Cristo se faz presente em primeiro lugar para ser adorado e, somente depois, para se dar em alimento.

O ambão, na maioria dos casos, não é mais que uma simples estante de madeira, que visa apenas a mera funcionalidade, ou seja, ser suporte para o lecionário e o evangeliário. Caso mais grave é quando se colocam duas estantes ou dois parlatórios exatamente iguais no presbitério – um para as leituras bíblicas, outro para o comentarista –, o que não ajuda em nada a destacar a dignidade e a importância da Palavra de Deus. Em muitas igrejas tombadas pelo patrimônio histórico ou de grande valor artístico e histórico, o púlpito poderia bem ser o ambão, mas mesmo nesse caso se insiste em colocar no presbitério uma simples estante de madeira para as leituras bíblicas.

Lamentáveis são as minúsculas pias batismais de muitas das novas igrejas ou, pior ainda, as bacias móveis que se colocam no presbitério no momento do batismo. Continua, pois, uma visão do batismo como mero ato jurídico necessário para entrar na Igreja, esquecendo-se de toda a dignidade desse sacramento pascal que, por isso, deveria ser uma verdadeira e própria celebração da Igreja. Essas pias são mudas, porque não dizem nada ao Povo de Deus. Não dizem que é no batismo que ele recebe a sua dignidade sacerdotal, profética e real. São sem memória porque não lembram aos fiéis que é nela que eles são credenciados para oferecer a Deus o sacrifício de louvor, fruto de seus lábios; tampouco lembram que é ali que são impulsionados a proclamar as maravilhas do Senhor e são ungidos pelo Espírito Santo para realizarem boas obras de caridade em suas vidas.

Lamentavelmente muitas das igrejas atuais continuam desprovidas de uma adequada iconografia, mistagogia e, portanto, não ajudam os fiéis a se autocompreenderem como Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo, enfim, como a comunidade nascida da Páscoa do Cristo. Urge, pois, uma melhor formação teológica dos responsáveis pela educação cristã dos fiéis em Cristo. Urge a publicação de trabalhos que os ajudem a fazer a síntese entre teologia e pastoral, neste caso específico, pastoral litúrgica. Os cristãos têm o inalienável

direito de tomar consciência de que eles são o Povo de Deus, o Corpo de Cristo e o Templo do Espírito Santo, portanto, o povo convocado pela Palavra, regenerado nas águas batismais e alimentado com o corpo e o sangue do Senhor na sua peregrinação terrestre rumo à Jerusalém do alto.

## BIBLIOGRAFIA

- ADRIANO FILHO, José. *Peregrinos neste mundo: simbologia religiosa na Epístola aos Hebreus*. São Paulo: UMESP/Loyola, 2001 (Coleção Ciências da Religião 5).
- AGOSTINHO, de Hipona, Santo. *Enarrationes in Psalmos*. MIGNE, J.-P. (Ed.). *Augustini Hiponensis Episcopi opera omnia* IV. Paris: Migne, 1861. col. 67-1028. (Patrologia Latina 36).
- \_\_\_\_\_. *Sermones*. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Augustini Hiponensis Episcopi Opera omnia* V. Paris: Migne, 1841. col. 23-1484. (Patrologia Latina 38).
- ALBRIGHT, William Foxwell.; MANN, C. S. *Matthew*. Introduction, translation and notes. New York: Doubleday & Company, 1971 (The Anchor Bible 26).
- AMBRÓSIO, de Milão. Santo. *Des sacrements*. Introduction, texte critique, traduction et notes par B. Botte. Paris: Cerf, 1949. (Sources Chrétiennes 25).
- ANDRIEU, Maurice. *Les Ordines Romani du haut Moyen Age* V. Louvain: Spicilegium Sacro Lovainense, 1961.
- ANTONELLI, Ferdinando. A importância e o caráter pastoral da Reforma Litúrgica e da Semana Santa. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 16(1956) 108-112.
- AUGÉ, Matias. L'anno liturgico nei primi quattro secoli. In: CHUPUNGCO, Anscar. J. *Scienza Liturgica* V. Milano: Piemme, 2000. p. 169-210.
- \_\_\_\_\_. *Liturgia: Storia, celebrazione, teologia, spiritualità*. Milano: Paoline, 1992.
- BALDOCK, John. *Simbolismo cristiano*. Milano: Oscar Saggi Mandatori, 1997.
- BALDOVIN, John. F. *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1987 (Orientalia Christiana Analecta 228).
- BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* II. Salamanca: Sigue-me, 1998.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo* I. São Paulo: Loyola, 1989 (Bíblica Loyola 4).
- \_\_\_\_\_. *As cartas de Paulo* II. São Paulo: Loyola, 1991 (Bíblica Loyola 5).
- BARCLAY, William. *The Gospel of John*. 2: Chapters 8-21. Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1975 (The Daily Study Bible).
- BARNETT, Paul. *The Second Epistle to the Corinthians*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmanas Publishing Comapany/Grand Rapids, 1997 (The New International Commentary on the New Testament).
- BASÍLIO, de Cesareia, Santo. *Traité du Saint-Esprit*. Introduction, traduction et notes par B. Truche. Paris: Cerf, 1947. (Sources Chrétiennes 17bis).
- BAZIN, Germain. *A arquitetura religiosa barroca no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1983.
- BERGER, Rupert. *Dicionário de liturgia pastoral*. São Paulo: Loyola, 2010.
- BEST, Ernest. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. Edinburgh: T&T Clark, 1998 (International Critical Commentary).
- \_\_\_\_\_. *Essays on Ephesians*. Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- BECQUET, Gilles. *A carta de Tiago*, São Paulo: Paulinas, 1991 (Cadernos Bíblicos 51).
- BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann. *História da Igreja* I. *Antiguidade cristã*. São Paulo: Paulinas, 1964.
- BOBRINSKOY, Boris. Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte. In: TRIACCA, Achille Maria; PISTOIA, Antonio. *Le Saint-Esprit dans la liturgie : Conférences Saint-Serge XVI<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques*, Paris: 1969. Roma: Edizioni Liturgiche, 1977. p. 29-38 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 8).

- BOULET, Noël Maurice-Denis. La leçon des églises de l'antiquité. In: *La Maison Dieu* 63(1960)24-40.
- BOTTE, Bernard. *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*: Essai de reconstitution. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1989 (Liturgie Wissenschaftliche Quellen und Forschungen 39).
- \_\_\_\_\_. *O Movimento Litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- BOURGEOIS, Henri. Os sacramentos em geral – o batismo e a confirmação. In: SESBOÜÉ, Bernard. *Historia dos dogmas* 3: Os sinais da salvação (séculos XII-XX). São Paulo: Loyola, 2005. p. 129-140.
- BOUYER, Louis. *Architettura e liturgia*. Magnano: Qiqajon, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Le rite et l'homme*. Sacralité naturelle et liturgie. Paris: Cerf, 1962. (Lex Orandi 32).
- BROWN, Raymond. E. *As Igrejas dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- BRUCE, F. F. *João*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1987 (Série Cultura Bíblica 4).
- \_\_\_\_\_. *The Letter of Paul to the Romans*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1985 (Tyndale New Testament Commentaries).
- CABIÉ, Robert. *Histoire de la messe des origines à nos jours*. Paris: Desclée, 1990 (Bibliothèque d'Histoire du Christianisme 23).
- CALABUIG, Ignazio. Il rito della dedicazione della chiesa. In: CHUPUNGCO, Anscar. J. *Scienza Liturgica* V. Casale Monferrato: Piemme, 2000. p. 373-383.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Arte sacra no Brasil colonial*. Belo horizonte: C/Arte, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao Barroco mineiro*. Belo Horizonte: Crisálida, 2006.
- \_\_\_\_\_. Irmandades mineiras e missas. In: *Varia Historia* 16 (1996) 66-76.
- CAPIZZI, Carlo. Chiese pre-calcedonesi. In: FARUGIA, Edward. G. *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2000. p. 612-613.
- CARREZ, Maurice. As Epístolas aos Coríntios. \_\_\_\_\_, et al.. *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 60-113 (Biblioteca de Ciências Bíblicas).
- CARSON, D. A. *The Gospel According to John*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1991.
- CARVALHO, José Antonio. A arquitetura dos Jesuítas no Espírito Santo: o Colégio e as Residências. In: ÁVILA, Afonso. *Barroco* 12. Belo Horizonte: Imprensa Universitária, 1982/3. p. 127-140.
- CASEL, Odo. *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009.
- CATTANEO, Enrico. *Il culto cristiano in Occidente*: note storiche. Roma: Edizioni Liturgiche, 1992 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 13).
- CERFAUX, Lucien. As imagens da Igreja no Novo Testamento. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 331-345.
- CIACCIA, Gabriela Cattaneo. *Il luogo di culto nella storia*. Milano: Àncora Milano, 1989 (Piccola Biblioteca di Scienze Religiose 8).
- CIPRIANO, de Cartago, Santo. De Oratione Domini. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Cypriani episcopi cartaginensis et martyris opera omnia*. Paris: Migne, 1891. col. 535-562. (Patrologia Latina 4).
- CIRILO, de Alexandria, Santo. De adoratione in spiritu et veritate. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Sancti Patri Nostri Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi opera quae reperiri potuerunt omnia*. Paris: Migne, 1864. col. 133-126. (Patrologia Grega 68).
- CIRILO, de Jerusalém, Santo. *Les Catechèses mistagogiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Paris. Paris: Cerf, 1966. (Sources Chrétiennes 126).

CLEMENTE de Alexandria, Santo. *Les Stromates II*. Introduction et notes par P. T. Camelot; texte grec et traduction par C. Mondesert. Paris: Cerf, 1954. (Sources Chrétiennes 1954).

COLLINS, Raymond. F. *First Corinthians*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999 (Sacra Pagina Series 7).

*COMPÊNDIO DO VATICANO II*. Constituições, Decretos, Declarações. Introdução e índice Analítico de B. Kloppenborg, Coordenação Geral de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 1991. 22ª. Edição.

COQUIN, René-Georges. Le “bima” des églises syriennes. In : *Orient Syrien* 10(1965)443-474.

COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja I*: Das origens ao século XV. São Paulo: Loyola, 1993.

CONGAR, Yves. Marie-Joseph. *Le mystère du Temple*. Paris: Cerf, 1958 (Lectio Divina 22).

*CONSTITUIÇÕES APOSTÓLICAS II*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger. Paris: Cerf, 1985. (Sources Chrétiennes 123).

CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992 (Grande Comentário Bíblico).

DANIELOU, Jean. *Bible et liturgie*. Paris: Cerf, 1951 (Lex Orandi 11).

DATTLER, Frederico. *A Carta aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1980. (Comentários Bíblicos).

DE BENEDETTI, Emma; SALMONI, Anita. *Arquitetura italiana a San Paolo*. São Paulo: Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1953.

DE CLERCK, Paul. Il significato dell'altare nei rituali della dedicaione. In: *L'ALTARE*: mistero di presenza, opera dell'arte. Magnano: Qiqajon, 2005. p. 39-51.

DE LUBAC, Henri. *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*. Paris: Aubier, 1949.

DE SMEDT, Emile Joseph. O Sacerdócio dos fiéis. In: BARAÚNA, G. A *Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 486-497.

DE VAUX, René. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003.

DE VIRGILIO, G. *Chiesa e Ministeri in Paolo*. Bologna: EDB, 2003 (Collana Bíblica).

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido, com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünemann, por José Mariano Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2007.

DIDACHÈ. *Doutrina dei Dodici Apostoli*. Introduzione, testo greco a fonte e note a cura di S. Cives; F. Moscateli. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999.

DODD, Charles Harold. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003.

DROBNER, Hubertus. R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

DUNNILL, John. *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (Society for New Testament Studies – Monograph Series 75).

DUVAL, Noël. L'espace liturgique dans les églises paléochrétiennes. In: *La Maison Dieu* 193(1993)7-29.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1968. (Perspectiva do homem 5).

- EPIFÂNIO, de Salamina. *Panarium, sive Arcula adversus octoginta haeresis*. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Sancti Patri Nostri Epiphani Constantiae in Cypro Episcopi opera omnia*. Paris: Migne, 1863. col. 173-1199. (Patrologia Grega 41).
- ESTRADA, Juan Antonio. *Del Mistero de la Iglesia al Pueblo de Dios*. Salamanca: Sigue-me, 1988. (Verdad y Imagem 104).
- EUSEBIO, de Cesareia. *Histoire Ecclésiastique livres VIII-X*. Texte grec, traduction et notes par G. Bardy. Paris: Cerf, 1958. (Sources Chrétiennes 55).
- FABRIS, Rinaldo. *As cartas de Paulo III*. São Paulo: Loyola, 1992 (Bíblica Loyola 6).
- FLORO, de Lyon. *Opuscula adversus Amalarium*. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Nicolai I Pontificis Romani Epistulae et Decreta*. Paris: Migne, 1880. col. 9-728. (Patrologia Latina 119).
- FRADE, Gabriel. *Arquitetura sagrada no Brasil*: sua evolução até as vésperas do Concílio Vaticano II. São Paulo: Loyola, 2007.
- FYRILLAS, André K. Le rite byzantin de la consécration et dédicace d'une église. In: *La Maison Dieu* 70(1962)131-134.
- GARCÍA PAREDES, José Cristo Rey. *Iniciación cristiana y eucaristía*: teología de los sacramentos. Madrid: Paulinas, 1992 (Biblioteca de Teología 17).
- GATTI, Vicenzo. *Baptisterium et consignatorium, iconografía e iconología*. In: *GLI SPAZI della celebrazione rituale*. Milano: O. R., 1984. p. 287-306.
- \_\_\_\_\_. *Liturgia e arte*: I luoghi della celebrazione. Bologna: EDB, 2001.
- GERHARDS, Albert. Teología dell'altare. In: *L'ALTARE: mistero di presenza, opera dell'arte*. Magnano: Qiqajon, 2005. p. 213-232.
- GIRAUDET, Cesare. *Num só corpo*: tratado mistagógico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003 (Theologica).
- GRACIANO. *Décret*. Leipzig: Richter-Friedberg, 1879.
- GRAGHAN, John. F. Exodus. In: BERGANT, Diane; KARRIS, Robert. J. *The Collegeville Bible Commentary*. Collegeville/Minnessota: The Liturgical Press, 1989. p. 79-114.
- GREGÓRIO de Nissa. *La création de l'homme*. Introduction et traduction par J. Laplace ; notes par J. Danielou. Paris: Cerf, 1943. (Sources Chrétiennes 6).
- GY, Pierre.-Marie. La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui. In: TRIACCA, Achille Maria; PISTOIA, Antonio. *Mystagogie*: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences Saint-Serge XXXIX<sup>e</sup> Semaine d'Etudes Liturgiques, Paris, 1992. Roma: C. L. V. ; Edizioni Liturgiche, 1993. p. 137-143. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 70).
- HANSSENS, Michel. *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*. v. I-III. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, 1948-1950 (Studi e testi 138, 139, 140).
- HARRIS, R. Laird.; ARCHER, Gleeson. L.; WALTKE, Bruce. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- HICKLEY, Dennis. The ambo in early liturgical planning – a study with special reference to the bema. In: *The Heythrop Journal* 7(1966)407-427.
- HILLMANN, Joseph. *L'Épître aux Hébreux*. Lyon: Xavier Mappus, 1967.
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil II/1*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A Igreja no Brasil-Colônia (1500-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Tudo é História 45).
- HOPKINS, Clark. *The discovery of Dura-Europos*. New Haven & London: Yale University Press, 1979.
- HUGHES, Philip. *Síntesis de historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 2001.

- INÁCIO de Antioquia, Santo. *Lettres; Martyre de Polycarpe*. Introductio, texte critique, traduction et note par P. T. Camelot. Paris: Cerf. 1958. (Sources Chrétiennes 10)
- INOCÊNCIO III, Papa. De sacro altaris mistero. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Innocentii III opera omnia*. Paris: Migne, 1890. col. 763-915. (Patrologia Latina 217).
- IRINEU, de Lyon, Santo. *Contre les hérésies*. Édition critique par L. Doutreleau. Paris: Cerf. 1974. (Sources Chrétiennes 211).
- ISIDORO de Sevilha, Santo. Etimologiarum. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Sancti Isidori Hispanensis opera omnia*. Paris: Migne, 1850. col. 9-728. (Patrologia Latina 82).
- ISNARD, Clemente. J. C. O Movimento Litúrgico no Brasil. In: BOTTE, Bernard. *O Movimento Litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 205-230.
- JAMMO, Sahard Y. Hermiz. *La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore*: étude historique. Roma: Pontificium Institutum Orientalium, 1979. (Orientalia Christiana Analecta 207).
- JANERAS, Vincent. Vestiges du bêmâ syrien dans des traditions liturgiques autres que la syrienne. In: *Orient Syrien* 8(1963)121-129.
- JAUBERT, Anie. *Leitura do Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 1985. (Cadernos Bíblicos 18).
- JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia* I. Barcelona: Herder, 1966. (Sección de Historia 76).
- JEREMIAS, Joachim. *La última cena*: palabras de Jesús. Madrid: Cristiandad, 1990.
- JERÔNIMO, Santo. *Commentaire sur Saint Matthieu*. Introduction, texte critique, traduction et notes par É. Bonnard. Paris: Cerf. 1977. (Sources Chrétiennes 242)
- JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *Huit Catéchèses baptismales*. Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Wenger. Paris: Cerf, 1957. (Sources Chrétiennes 50).
- JOÃO DAMASCENO, Santo. Adversus Iconoclastas. In: MIGNE, J.-P (Ed.). *Sancti Patri Nostri Joannis Damasceni; monachi et presbyteri hierosolymitani, opera omnia quae existant et ejus nomine circunferentur*. Paris: Migne, 1981. col. 1347-1363. (Patrologia Grega 96).
- JOÃO PAULO II, Papa. *Carta apostólica Dies Domini* sobre a santificação do Domingo. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1998. (A voz do Papa 158).
- JOUNEL, Pierre. Ordo de la dédicace du rite byzantin ancien (Codex Barberini). In: *La Maison Dieu* 70(1962)135-140.
- JUNGMANN, Josef Andreas. *Missarum Sollemnia*: origens, liturgia, história e teologia. São Paulo: Paulus, 2009.
- KÄSEMAN, Eduard. *El testamento de Jesús*: el lugar histórico del evangelio de Juan. Salamanca: Sigueme, 1983. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 47).
- KOCH, Wilfried. *Dicionário dos estilos arquitetônicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.
- KRAUTHEIMER, Richard. *Early Christian and Byzantine Architecture*. London / New Haven: Yale University Press, 1986.
- KUSS, Otto; MICHL, Johan. *Carta a los Hebreos. Cartas Católicas*. Barcelona: Herder, 1977. (Biblioteca Herder: Sección de Sagrada Escritura 99).
- LASSUS, J. Syrie. In: *DICTIONNAIRE de Archeologie Chrétienne et Liturgie* 15/2. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1953. col. 1855-1941.
- LEÃO MAGNO, Papa. *Sermons*. Traduction et notes par R. Dolle. Paris: Cerf, 1961. (Sources Chrétiennes 74).

- LEBRUN, René. O sacrifício no Oriente Próximo. In: BROUARD, Maurice. *Eucharistia*: encyclopédia da eucaristia. São Paulo: Paulus, 2006. p. 37-45.
- LECLERCQ, Henri. Ambon. In: *DICTIONAIRE de Archeologie Chrétienne et Liturgie VI*. Paris: Librairie Letouzey, 1924. col. 1330-1347.
- LEIKAM, Rubén Maria. A Liturgia das Horas no Rito Romano. In: CHUPUNGCO, Anscar. J. *Scientia Liturgica V*. Casale Monferrato: Piemme, 2000. p. 90-130.
- LENAERS, Roger. *Outro cristianismo é possível*: a fé em linguagem moderna. São Paulo: Paulus, 2010. (Tempo Axial).
- LEROY, Alfred. *O nascimento da arte cristã*. São Paulo: Flamboyant, 1968.
- LIEBAERT, Jacques. *Os Padres da Igreja* [séculos I-IV]. v. 1. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIGIER, Louis. De La cène de Jésus à la anaphore de l'Église. In: *La Maison Dieu* 87(1966)7-51.
- MACHO, Alejandro Diez. L'ambiente giudaico della nascita del cristianesimo. In: SCHWEIZER, Eduard; MACHO, Alejandro Diez. *La Chiesa primitiva*: Ambiente, organizzazione e culto. Brescia: Paideia, 1980 (Studi Biblici 51).
- MADONIA, Nicolò. *Cristo siempre vivo en el Espíritu*: fundamentos de cristología pneumatológica. Salamanca: Secretariado Trinitário, 2006. (Ágape 43).
- MARSILI, Salvatore. Verso una teologia della liturgia. In: *ANAMNESIS I*: la liturgia, momento storico della salvezza. Genova: Marietti, 1979. p. 47-84.
- MARTIN, Ralph. *Colossenses e Filemon*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1984. (Cultura Bíblica 12).
- MAZZA, Enrico. *La mistagogia*: le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 46).
- \_\_\_\_\_. *Continuità e Discontinuità*: Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia. Roma: Edizioni Liturgiche, 2001. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 113).
- \_\_\_\_\_. Tavola e altare: due modi non alternativi per un oggetto liturgico. In: *ALTARE: mistero di presenza, opera dell'arte*. Magnano: Qiqajon, 2005. p. 55-79.
- MCKENZIE, John. L. *Dicionário Bíblico*, São Paulo: Paulus, 1984.
- MILITÃO de Sardes, Santo. *Sur la Pâque*. Introduction, texte critique, traduction et notes par O. Perler. Paris : Cerf, 1966. (Sources Chrétiennes 123).
- MINUCIUS FELIX. *Octavius*. Texte critique et traduction par J. Perler. Paris: Les Belles Lettres, 1964. (Collection des Universités de France).
- MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2001. (Coleção CES 7).
- MORAIS, Francisco Figueiredo de. *O espaço do culto à imagem da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2009.
- MÜLLER, Ênio. R. *I Pedro*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1988. (Série Cultura Bíblica 17).
- NEUNHEUSER, Burkhard. *História da liturgia através das épocas culturais*. São Paulo: Loyola, 2007.
- \_\_\_\_\_. Il Movimento Liturgico: panorama storico e lineamenti teologici. In: *ANAMNESIS I*: la liturgia, momento storico nella storia della salvezza. Genova: Marietti, 2001. p. 11-30.
- \_\_\_\_\_. La théologie des mystères de Dom Casel dans la tradition catholique. In: TRIACCA, Achille Maria ; Pistoia, Antonio. *L'économie du salut dans la liturgie*.

Conférences de Saint-Serge XVIIe Semaine d'Études Liturgiques. Roma: Edizioni Liturgiche, 1982. p. 143-156. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 25).

NORMAN, Edward. *Les maisons de Dieu*: art et histoire des églises de la Chrétienté des origines à nos jours. Paris: Arthaud, 1990.

OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro. *O Rococó religioso no Brasil : e seus antecedentes europeus*. São Paulo : Cosac e Naify, 2003.

ORIGENE. *Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret. Paris: Cerf, 1969. (Sources Chrétiennes 150).

OZOLINE, Nicolas. La symbolique cosmique du temple chrétien selon la mystagogie de saint Maxime le Confesseur. In: TRIACCA, Achille Maria; PISTOIA, Antonio. *Mystagie*: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences Saint-Serge XXXIX<sup>e</sup> Semaine d'Etudes Liturgiques. Paris, 1992, Roma: C. L. V. – Edizione Liturgiche, 1993. p. 253-261. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 70).

PALACHKOVSKY, Vsévolod. Les "pneumática" des antiphones graduales. In: TRIACCA, Achille Maria; PISTOIA, Antonio. *Le Saint-Esprit dans La liturgie*. Conférences Saint-Serge XVI<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris: 1969. Roma: Edizioni Liturgiche, 1977. p. 141-148. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 8).

PALAZZO, Eric. *Histoire des livres liturgiques*: Le Moyen Age. Dès l'origines au XIII siècle. Paris: Beauchesne, 1993.

PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura gótica e escolástica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PASTRO, Cláudio. *A arte no Cristianismo*: fundamento – linguagem – espaço. São Paulo: Paulus, 2010.

PAUL, André. *O judaísmo tardio*: história e política. São Paulo: Paulinas, 1983 (Biblioteca de Ciências Bíblicas).

PECKLERS, Keith. F. Storia della liturgia romana. In: CUPUNGCO, Anscar J.. *Scientia Liturgica I*. Casale Monferrato: Piemme, 1999. p. 167-194.

PERROT, Charles. A eucaristia no Novo Testamento. In: BROUARD, Maurice. *Eucharistia*: encyclopédia da eucaristia. São Paulo: Paulus, 2006. p. 79-116.

PIO XII, Papa. Encíclica *Mystici Corporis*. In: *Acta Apostolica Sedis* 35(1943) 200-243.

\_\_\_\_\_. Encíclica *Mediator Dei*. In *Acta apostolica Sedis* 39(1947) 521-600.

\_\_\_\_\_. Encíclica *Musicae Sacrae disciplina*. In: *Acta apostólica Sedis* 48(1955) 5-25.

PONTIFICAL NORTH AMERICAN COLLEGE. *The station churches of Rome*. Roma: s/Ed., 2002.

PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993. (Bíblica Loyola 8).

RAES, André. La liturgie eucharistique en Orient: son cadre architectural. In: *La Maison Dieu* 70(1972)49-66.

RAHNER, Karl. *Iglesia y sacramentos*. Barcelona: Herder, 1967.

\_\_\_\_\_. Theos en el Nuevo Testamento. In: \_\_\_\_\_. *Escritos de teología I*. 3ed.. Madrid: Taurus, 1967. p. 93-166.

ROBERTO BELLARMINO, Santo. *Opera omnia II: De controversiis christianaefidei adversus hujus temporis haereticos III*. Neapoli: Josephum Giuliano, 1857.

ROUILARD, Phillippe. *História da penitência*. São Paulo: Paulus, 1999.

RUIZ. DE GOPEGUI, Juan Antonio. *Eukharistia*: verdade e caminho da Igreja. São Paulo: Loyola, 2008. (Theologica).

SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO. *Missale Romanum*. Editio typica tertia. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.

- SACRA RITUUM CONGREGATIO. Instructio Musica Sacra et Sacra Liturgia. In: *Acta Apostolica Sedis* 50(1958) 630-663.
- \_\_\_\_\_. Instructio Inter Oecumenici. In: *Acta Apostolica Sedis* 56(1964) 877-900.
- \_\_\_\_\_. Instructio Eucharisticum Mysterium. In: *Acta Apostolica Sedis* 59(1967) 539-573.
- SACRAMENTARIUM Gelasianum Vetus*. Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli. Moderante L. C. Mohlberg; in Verbindung mit L. Eizenhöfer; P. Sifrin. Roma: Herder, 1960. (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior Fontes IV).
- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Cerimonial dos Bispos*. São Paulo. Paulus, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Pontifical Romano*. São Paulo. Paulus, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Ritual da Iniciação Cristã de Adultos*. São Paulo. Paulus, 2001.
- SADER, Jean. *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le "De Oblatione" de Jean de Dara*. Roma: Pontifício Istituto Orientale, 1983. (Orientalia Christiana Analecta 223).
- SCHWEIZER, Eduard; MACHO, Alejandro Diez. *La Chiesa primitiva*: ambiente, organizzazione e culto. Brescia: Paideia, 1980. (Studi Biblici 51).
- SCICOLONE, Idelbrando. La proclamazione della Scrittura nella liturgia. In: *GLI SPAZI della celebrazione rituale*. Milano: O. R., 1984. p. 155-161.
- SEMMLROTH, Otto. A Igreja, o novo Povo de Deus. In: BARAUNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 471-485.
- SHEFERD, M. H. The Epistol of James and the Gospel of Matthew. In: *Journal of Biblical Literature* 75(1936) 40-51.
- SILVA, José Ariovaldo da. *O Movimento Litúrgico no Brasil*: estudo histórico. Petrópolis: Vozes, 1983.
- SORCI, Pietro. Per una teologia dell'altare. In: *GLI SPAZI della celebrazione rituale*. Milano: O. R., 1984. p. 63-87.
- STROUMSA, Guy. *Le rire du Christ*: essais sur le Christianisme antique. Paris: Bayard, 2006.
- TABORDA, Francisco. *Memorial da Páscoa do Senhor*: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2009. (Theologica)
- \_\_\_\_\_. *A Igreja e seus ministros*: uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011. (Teologia Sistemática).
- TAFT, Robert. Some notes on the bema in the East and West traditions. In: *Orientalia Christiana Periodica* 34(1968) 326-359.
- \_\_\_\_\_. *Storia sintetica del rito bizantino*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999. (Collana di Pastorale Liturgica 20).
- TALLEY, Thomas Julien. De la berakah a l'eucharistie. Une question à réexaminer. In: *La Maison Dieu* 88(1966) 96-115.
- TANGORRA, Giovanni. L'assemblea liturgica convocata dalla parola di Dio. In: *L'AMBONE, tavola della parola di Dio*. Magnano: Qiqajon, 2006. p. 49-66.
- TAVARD, Georges. *La vision de la Trinité*. Paris: Cerf, 1989 (Théologies).
- TERTULIANO. *La Pudicité* (De Pudicitia). Introduction par C. Micaelli; texte critique et traduction par C. Munier. Paris: Cerf, 1993. (Sources Chrétiennes 394).
- TESTINI, Pasquale. *Archeologia cristiana: nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*. Roma: Desclée, 1958.
- THION, Paul. A Igreja. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos Dogmas* 3: Os sinais da salvação (séculos XII-XX). São Paulo: Loyola, 2005. p. 287-463.

- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*: A eucaristia: IV seção da III parte, questões 73-83. São Paulo: Loyola, 2006. v. 9.
- VALENZIANO, Crispino. Ambone e candelabro. Iconografia e iconologia. In: *GLI SPAZI della celebrazione rituale*. Milano: O. R., 1984. p. 163-220.
- \_\_\_\_\_. *Architetti di chiese*. Palermo: Epos, 1995.
- \_\_\_\_\_. Architettura liturgica. In: CUPUNGCO, Anscar. J. *Scienza Liturgica* V. Casale Monferrato: Piemme, 2000. p. 421-436.
- VANHOYE, Albert. *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*. Paris: Desclée de Brouwer, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Prêtres anciens prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*. Paris: Seuil, 1980 (Parole de Dieu 20).
- \_\_\_\_\_. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1983. (Cadernos Bíblicos 21).
- VIVIANO, Pauline. Genesis. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert. J. *The Collegeville Bible Commentary*. Collegeville/Minessota: The Liturgical Press, 1989. p. 35-78.
- YANG, Seung Ai. A ceia sagrada no judaísmo da época helenística. In: BROUARD, Maurice. *Eucharistia*: enciclopédia da eucaristia. São Paulo: Paulus, 2006. p. 65-71.
- WAGNER, Jean. Le lieu de la célébration eucharistique dans quelques églises anciennes d'Occident. In: *La Maison Dieu* 70(1962)32-48.
- WILLEKE, Venâncio. *Franciscanos na história do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- WOHLMUTH, Josef. Tavola del pane, tavola della parola. In: *L'AMBONE, tavola della parola di Dio*. Magnano: Qiqajon, 2006, pp. 67-86.
- WRIGHT, N. T. *Paulo*: novas perspectivas. São Paulo: Loyola, 2009.
- ZEVI, Bruno. *Saber ver a arquitetura*. São Paulo: Martins Fontes, 2009 (Mundo da Arte).