Danilo César dos Santos Lima

IMITARI QUOD COLIMUS:
O MECANISMO MIMÉTICO DA LITURGIA

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2024

Danilo César dos Santos Lima

IMITARI QUOD COLIMUS:

O MECANISMO MIMÉTICO DA LITURGIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemática.

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

Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Lima, Danilo César dos Santos
L732i *Imitari quod colimus*: o mecanismo mimético da liturgia / Danilo César dos Santos Lima. - Belo Horizonte, 2024.
178 p.

Orientador: Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos.
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Liturgia. 2. Mimese. I. Paranhos, Washington da Silva. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 264

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Danilo César dos Santos Lima

IMITARI QUOD COLIMUS:

O MECANISMO MIMÉTICO DA LITURGIA

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

Belo Horizonte, 24 de fevereiro de 2025

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE

Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE

Prof. Dr. Jerônimo Pereira / UNICAP

Prof. Dr. André Luiz Rodrigues da Silva / PUC Rio

Dedico esta tese à Paróquia de Santana,
onde me permitem realizar muitas experiências significativas da liturgia,
com a docilidade do povo a quem fui encarregado de guiar.
Com eles, tenho a graça de desfrutar dos sagrados mistérios do Senhor,
naquilo que celebramos e naquilo que vivemos juntos enquanto seguimos Jesus, o Cristo.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos ao Prof. Francisco Taborda, que me orientou inicialmente e por quem cultivo amizade e profunda admiração. Ao Prof. Washington da S. Paranhos que o sucedeu e, pacientemente, acompanhou-me até a conclusão. Não tenho palavras para descrever a paciência e o empenho de ambos. Agradeço à FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), reconhecendo toda a sua generosidade comigo, mas sobretudo por tudo o que recebi desta prestigiada instituição de ensino e de difusão do saber teológico.

Gratidão a meus familiares, meus pais, e minha segunda família, a Paróquia de Santana. Ambas garantiram o suporte espiritual, afetivo, material necessários para a realização da tese. Não sei mensurar o quanto os penalizei, mas estou certo de que o fizeram por generosidade, por amor e pelos laços de fé que nos unem. Deles recebi a fé que professo e nutro. Agradeço a meu bispo, Dom Walmor Oliveira de Azevedo, pelo incentivo à minha formação acadêmica e por sua confiança em minha atuação como presbítero, pároco, teólogo e professor de liturgia. Sob seu olhar, quero agradecer aos irmãos e irmãs com os quais compartilho a tarefa da teologia e da docência, grandes amigos e apoiadores. Incluo os irmãos padres deste presbitério e padres religiosos amigos, mas destaco Pe. Reginaldo D. Pessanha, Pe. Antônio Damásio R. Filho, Pe. André Erick A. Ferreira, Pe. Luís Henrique Eloy e Silva (reitor da PUC Minas), Fr. Joaquim Fonseca de Souza e Fr. Humberto F. Leite.

Agradeço aos muitos fiéis, membros da pastoral litúrgica da Arquidiocese de Belo Horizonte, liturgistas amigos e amigas de todo o País que me têm em alta consideração, amizade e respeito (sem que eu mereça tanto!) e com os quais compartilho o sonho de uma Igreja verdadeiramente pascal. Entre eles, os mais próximos: Pe. Márcio A. F. Pimentel, Ir. Penha Carpanedo, Soraia Carellos, Flávio e Lucimara. Especial agradecimento a Ione Buyst, liturgista que semeou em mim o sonho de uma liturgia participada e inculturada.

Recordo e agradeço àqueles que já fizeram sua Páscoa: Pe. Alberto Antoniazzi, Maria de Lourdes Zavarez, Pe. Marcelino Sivinsky, Pe. Gregório Lutz, Irmãzinha Maria Antônia de Jesus, Frei Joel Postma, Dom Célio O. Goulart. Depois de extensa lista e, sendo injusto por não mencionar todos, mas trazendo-os no coração, faço coro com São Francisco, que me inspira no seguimento de Jesus Cristo: “E depois que o Senhor me deu irmãos, ninguém me mostrou o que eu deveria fazer, mas o Altíssimo mesmo me revelou que eu devia viver segundo a forma do santo Evangelho” de seu Testamento.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO: Esta tese investiga o tema da mimese no âmbito litúrgico-sacramental. Já abordado pela via mistagógica, o tema requer aprofundamentos em vista de manifestar o sentido teológico e eclesial da liturgia, seu enraizamento antropológico e sua pertinência para vivência da fé na atualidade. A mimese é uma característica humana com profundas raízes biológicas e culturais, visando à interação com o meio, à aprendizagem, à integração social, constituindo a pessoa humana como ser de relações. O interesse pelo tema remonta à Antiguidade (Homero, Platão, Aristóteles). Perpassando a história, ele está presente em todas as culturas e sociedades antigas, em geral, orientado para a educação para as virtudes e a vida em sociedade. Em termos bíblicos, da criação à relação de Aliança, o tema da mimese se faz presente como exortação à vida de comunhão com Deus e com o próximo, e como distanciamento da idolatria e fortalecimento da própria identidade. No NT, a mimese baseia-se na relação com aquele que, desde a encarnação, é dado como imagem de Deus e como modelo para a humanidade. Na patrística, o discurso mimético aparece na espiritualidade do martírio, na comunhão eclesial e nas celebrações. A imitação integra o dinamismo da natureza sacramental das celebrações e o modo de participação existencial no mistério de Cristo. Na teologia litúrgica, a mimese desponta a partir da mistagogia, sobretudo pela exegese tipológica, na qual o vocabulário mimético-sacramental fundamenta a unidade entre a história da salvação e a liturgia. A mimese é uma capacidade inata de autorreconhecimento nos outros, nos gestos e nos objetos, por meio dos sentidos e da experiência ritual e simbólica. Os sinais (*ritus et preces*) são capazes de promover simultaneamente o conhecimento do mistério e a participação plena nas celebrações, como postula a SC 48. O sentido mimético da liturgia pertence ao dinamismo da ritualidade, quando insere os participantes pela celebração à própria vida de Cristo. Na liturgia, Cristo se dispõe como modelo a ser imitado na vida da Igreja e de cada fiel, pois os ritos e símbolos são prolongamentos de seus gestos, de suas opções profundas e de suas escolhas. Sua vida é disposta pela liturgia em paralelo com a vida da Igreja, de tal modo a tornar cada membro da Igreja um *alter Christus*. A pesquisa objetiva despertar o valor da mimese para fortalecer as práticas celebrativas, promover uma participação consciente que brota da experiência comum da fé, iniciar na vida cristã, de modo mais eficiente e atento a todas as dimensões do ser humano.
PALAVRAS-CHAVE: Mimese. Liturgia. Sacramentalidade. Modelo. Imagem.

ABSTRACT: This thesis investigates the theme of mimesis within the liturgical-sacramental context. Already addressed through the mystagogical approach, the theme requires further exploration in order to reveal the theological and ecclesial meaning of the liturgy, its anthropological grounding, and its relevance for the living of faith in the present day. Mimesis is a human characteristic with deep biological and cultural roots, aimed at interaction with the environment, learning, and social integration, constituting the human person as a being of relationships. Interest in this theme dates back to antiquity (Homer, Plato, Aristotle). Throughout history, it has been present in all ancient cultures and societies, generally oriented towards the education of virtues and life in society. In biblical terms, from creation to the relationship of the Covenant, the theme of mimesis appears as an exhortation to live in communion with God and with others, as well as a distancing from idolatry and a strengthening of one's own identity. In the New Testament, mimesis is based on the relationship with the one who, since the incarnation, is given as the image of God and the model for humanity. In Patristic thought, the mimetic discourse appears in the spirituality of martyrdom, ecclesial communion, and liturgical celebrations. Imitation integrates the dynamism of the sacramental nature of celebrations and the mode of existential participation in the mystery of Christ. In liturgical theology, mimesis emerges from mystagogy, particularly through typological exegesis, where the mimetic-sacramental vocabulary underpins the unity between the history of salvation and the liturgy. Mimesis is an innate capacity for self-recognition in others, in gestures, and in objects, through the senses and the ritual and symbolic experience. The signs (*ritus et preces*) are capable of simultaneously promoting the knowledge of the mystery and full participation in the celebrations, as stated in SC 48. The mimetic meaning of the liturgy belongs to the dynamism of rituality, as it incorporates the participants into the celebration and into the very life of Christ. In the liturgy, Christ presents himself as a model to be imitated in the life of the Church and of each believer, as the rites and symbols are extensions of his gestures, his deep choices, and his decisions. His life is displayed in the liturgy in parallel with the life of the Church, in such a way that each member of the Church becomes an *alter Christus*. The research aims to awaken the value of mimesis in strengthening celebratory practices, promoting conscious participation that arises from the common experience of faith, and initiating Christian life in a more efficient and attentive way to all dimensions of the human being.
KEYWORDS: Mimesis. Liturgy. Sacramentality. Model. Image.

LISTA DE ABREVIATURAS

1Apol. = Primeira Apologia de Justino de Roma
1Clem = Carta de Clemente de Roma aos Coríntios
1Cor = Primeira Carta de Paulo aos Coríntios
1Pd = Primeira Carta de Pedro
1Rs = Primeiro Livro dos Reis
2Cr = Segundo Livro das Crônicas
2Rs = Segundo Livro dos Reis
Adv.Marc. = *Adversus Marcionem* (Tertuliano)
Am = Livro do Profeta Amós
Apol. = *Apologeticum* (Tertuliano)
At = Atos dos Apóstolos
BJ = Bíblia de Jerusalém
CIC = Catecismo da Igreja Católica
Cl = Carta de Paulo aos Colossenses
DD = Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* (Papa Francisco)
Dial. = Diálogo com Trifão (Justino)
Did. = Didaché
Dn = Livro do Profeta Daniel
Dt = Livro do Deuteronômio
Ef = Carta aos Efésios
Eph. = Carta de Inácio de Antioquia aos Efésios
Ez = Livro do Profeta Ezequiel
Fl = Carta de São Paulo aos Filipenses
GeV = Sacramentário Gelasiano Antigo
Gl = Carta de Paulo aos Gálatas
Gn = Livro do Gênesis
H = Código de Santidade
Hb = Carta aos Hebreus
IGLH = Instrução-Geral da Liturgia das Horas
Is = livro do Profeta Isaías
Jo = Evangelho de João
Jó = Livro de Jó
Jr = Livro do Profeta Jeremias
Jz = Livro dos Juízes
Lc = Evangelho de Lucas
Lv = Livro do Levítico
LXX = Septuaginta (Versão Grega do AT)
Mag. = Carta de Inácio de Antioquia aos Magnésios
MD = Carta Encíclica *Mediator Dei* (Papa Pio XII)
MR = Missal Romano, tradução portuguesa para o Brasil
MR = *Missale Romanum, Editio Typica*
Mt = Evangelho de Mateus
P = Tradição Sacerdotal
PG = Migne J.-P. (ed.): *Patrologia Cursus Completus.* Series Graeca.

Phil.	= Carta de Inácio de Antioquia aos Filipenses
PL	= Migne J.-P. (ed.): *Patrologia Cursus Completus.* Series Latina.
Pol.	= Carta de Inácio de Antioquia a Policarpo de Esmirna
Pr	= Livro dos Provérbios.
Rom.	= Carta de Inácio de Antioquia aos Romanos
SC	= Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium,* sobre a Sagrada Liturgia
SChr	= Sources Chrétiennes
Sl	= Livro dos Salmos
Smyrn.	= Carta de Inácio de Antioquia aos Esmirnenses
Tral.	= Carta de Inácio de Antioquia aos Tralianos

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	**11**
1	***IMITARI*: DA CONDIÇÃO HUMANA À IMITAÇÃO DIVINA**	**21**
1.1	**Mimese, desde a criação**	**24**
1.2	**René Girard e a mimese apropriativa**	**26**
1.2.1	**O mecanismo mimético**	**28**
1.3	**A mimese no horizonte antropológico das Escrituras**	**30**
1.4	**Contexto histórico veterotestamentário da mimese**	**31**
1.5	**O Código de Santidade**	**34**
1.5.1	**Santidade compartilhada**	**39**
1.5.2	**Duas aproximações miméticas**	**44**
1.6	**Mimese e transcendência**	**48**
1.7	**Deus deu sua imagem**	**51**
1.7.1	**O Preexistente imita o ser humano**	**52**
1.7.2	**Liturgia, berço da experiência mimética**	**55**
1.8	**O hino e seu ambiente original**	**57**
1.8.1	**O hino no ambiente escriturístico**	**60**
1.8.2	**A estrutura do hino**	**63**
1.9	**Da transcendência à imitação**	**65**
1.10	**Mimese em Paulo**	**68**
2	**MIMESIS NOS ESCRITOS PATRÍSTICOS PRÉ-NICENOS**	**71**
2.1	**A doutrina dos doze apóstolos: *Didaché***	**72**
2.1.1	**Do paralelismo à mimese**	**76**
2.2	**O vocabulário mimético em Clemente Romano**	**78**
2.2.1	**Ecos do AT e do NT em estágio pré-canônico**	**80**
2.2.2	**A mimese estoica de Clemente**	**82**
2.2.3	**A liturgia na Carta aos Coríntios**	**86**
2.3	**Inácio de Antioquia: o martírio como mimese**	**89**
2.3.1	**Mimese em perspectiva eclesial**	**91**
2.3.2	**Analogias, imagens e metáforas em Inácio**	**92**
2.3.3	**O vocabulário mimético de Inácio**	**96**
2.3.4	**A economia em Inácio**	**100**

2.4 Justino e o vocabulário mimético 103
2.4.1 A mimese na filosofia e na teologia de Justino 105
2.4.1.1 A doutrina do Logos e a mimese 106
2.4.1.2 Platonismo e mimese em Justino 108
2.4.2 A imitação na liturgia eucarística 112
2.5 Tertuliano 114
2.5.1 Um percussor da teologia sacramental 115
2.5.2 O vocabulário mimético 117
2.5.3 Raízes bíblicas de *imago-similitudo* 120
2.5.3.1 *Similitudo* e *parabola* 124
2.6 A mimese e a Igreja nascente 125
3 *QUOD COLIMUS*: A CELEBRAÇÃO COMO MODELO 129
3.1 O imperativo da *forma celebrandi* 131
3.1.1 A celebração e a mistagogia 132
3.1.2 A *benedictio fontis* 133
3.1.3 Estrutura da oração 138
3.2 A tipologia batismal 139
3.2.1 Tipologia e mimese 140
3.2.2 A súplica pela graça filial 143
3.3 O rito em chave mimética 145
3.3.1 Liturgia e mimese 148
CONCLUSÃO 151
REFERÊNCIAS 157

INTRODUÇÃO

O tema mimese (ou imitação) é mais conhecido pela obra de Thomas de Kempis († 1471), "A imitação de Cristo".[1] Esse tesouro espiritual é o maior representante da *Devotio Moderna*, movimento que começou no século XIV e findou no século XVI, tendo influenciado expressivas correntes espirituais da Igreja, também o protestantismo. Nessa obra, a mimese recebe uma tratativa bastante subjetivista e emocional, característica própria dessa corrente espiritual. Outros elementos como o "cristocentrismo prático", o biblicismo, o desejo de Deus e a prática da oração resultaram em sua difusão.[2] A *Imitação de Cristo* surge num contexto de profunda rejeição ao intelectualismo teológico, e às expressões exteriores da fé, o que incluiu a liturgia.[3]

O tema mimese tem, nesta pesquisa, outro ponto de partida: o rito. A inspiração brota da própria liturgia, com seu arcabouço oracional, ritual e simbólico, e historicamente considera aqueles períodos da sua trajetória que manifestam o sentido mimético das celebrações. Isso só é possível quando a liturgia se torna, em sua própria forma, acessível aos fiéis e permite, por sua ritualidade, que os fiéis participem do mistério de Cristo.

1 O contexto litúrgico-eclesial pós-conciliar

O teólogo e filósofo Romano Guardini († 1968), comentando a obra litúrgica, fruto do Concílio Vaticano II, com o bispo de Mogúncia, Alemanha, em 1964, propôs uma reflexão teológica que se converteu numa tarefa irrenunciável da teologia litúrgica, nomeada a "questão litúrgica" (*liturgische frage*).[4] Trata-se de sua percepção aguda a respeito da (in-)capacidade dos fiéis para a linguagem ritual e simbólica, visto que, na Modernidade, a experiência religiosa fora relegada à interioridade.

> O ser humano típico do século XIX já não era mais capaz desse ato, na verdade, já não sabia mais nada sobe ele. Para ele, o comportamento religioso era simplesmente aquele individual-interior – que então, como "liturgia", ainda assumia o caráter de celebração oficial-pública. Com isso, porém perdia-se o sentido do ato litúrgico, pois o que o fiel praticava não era propriamente

[1] THOMÁS DE KEMPIS. *A imitação de Cristo*. Petrópolis: Vozes, 2009. (Clássicos da Espiritualidade, 7).
[2] JANSEN, Theo. Devotio moderna. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (Dir.). *Lexicon*: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003. p. 191-192.
[3] MARSILI, Salvatore. *Sinais do mistério de Cristo*: teologia litúrgica dos sacramentos, espiritualidade e ano litúrgico. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 655-663. (Liturgia Fundamental, 4).
[4] GUARDINI, Romano. O ato de culto e a tarefa atual da formação litúrgica: uma carta. In: *Formação litúrgica*. Curitiba: Carpintaria, 2023. p. 213-227. A carta foi retocada em 1966.

> algo de litúrgico, e sim um ato privado-interior cercado de um cerimonial – e não raro acompanhado da sensação de estar sendo perturbado por tal cerimonial. Desde esse ponto de vista, os esforços daqueles preocupados com a liturgia deve ter parecido um capricho de estetas que careciam de seriedade cristã.[5]

A *questão litúrgica* comprometeria ou promoveria a recente reforma da liturgia da Igreja, a depender de como fosse afrontada pela teologia e pela pastoral da Igreja. Implicaria migrar do âmbito interior e subjetivista, como marcas preponderantes da religiosidade recente, para outra experiência, objetiva e exterior: o rito como expressão irrenunciável da fé, isso, contudo, sem abandonar sua dimensão interior. Essa aporia é, portanto, uma tarefa que demanda da Igreja a capacidade de celebrar seus ritos e de compreender, cada vez mais profundamente, o ato celebrativo como lugar teológico no qual se dá a revelação de maneira absolutamente insubstituível.[6] Evidentemente essa tarefa se declina na formação litúrgica, o que implica a compreensão da forma,[7] dois temas desenvolvidos em suas muitas obras a respeito da liturgia, ainda atuais para a sua recepção: "Como crescer na capacidade de viver a ação litúrgica em plenitude? Como continuar a nos surpreender com o que acontece diante de nossos olhos na celebração? Precisamos de uma séria e vital formação litúrgica".[8]

Guardini tocou no desconforto com o rito na Igreja e na sociedade moderna, tornando sua visão válida também para as igrejas e sociedades pós-modernas. O rito é uma linguagem da qual dispõem os seres humanos, como parte de sua constituição físico-psíquico-espiritual, e está patente em nossos corpos, olhares, gestos, mente, relações e construções sociais. Contudo, permanece ignorado como instância teológica, pois é tido como expressão de um estágio humano superado pela especulação científica, pelos arrazoados metafísicos e pela dogmática católica. Como consequência, foi relegado, assim, a uma "condição latente" da teologia, quando muito tomado como prescrição a ser obedecida (rubricismo), como recurso ilustrativo catequético ou dogmático. No âmbito de tal estruturação de pensamento, a liturgia foi transmitida e ensinada, por séculos, ora pelos canonistas, ora pelos teólogos moralistas que se encarregavam de sua docência no passado. O enquadramento não poderia ser outro senão o de atribuir-lhe, em um processo lento e sedimentado, uma desimportância ante as demais

---

[5] GUARDINI, O ato de culto, p. 215.
[6] LUKKEN, Gerard. La Liturgie comme lieu théologique irremplaçable. In: *Per visibilia ad invisibilia*: anthropological, theological and semiotic studies on the liturgy and the sacraments. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1994, p. 256-268. (Liturgia Condenda, 2).
[7] Sobre a discussão da forma como categoria de compreensão da natureza da liturgia, ver: DELLA PIETRA, Loris. *Rituum forma*: a teologia dos sacramentos à luz da ação ritual. São Paulo: Paulus, 2024. (Academia litúrgica, 5).
[8] FRANCISCO. *Desiderio desideravi*: carta apostólica sobre a formação litúrgica do povo de Deus, 31. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 32.

disciplinas da teologia, pois o rito não entrava em consideração teológica nessas tratativas, senão eufemisticamente como rubrica.[9] Já os sete sacramentos foram refletidos de modo essencialista pelas teologias sistemática e dogmática, e só recentemente passaram a considerar o rito como um fator teológico de verdadeira importância.

Nessa visão, com tudo o que se pode apreciar e manter, perdeu-se de vista o fator eclesial da liturgia, reforçando nos fiéis um comportamento devocional. A liturgia distanciou-se de sua experiência existencial, pois era vista como uma realidade restrita ao clero; e, na teologia sacramental de tipo neoescolástico, os conceitos de teor metafísico sobrepujaram a teologia dos sacramentos para âmbitos inalcançáveis ao povo e ao clero.

A inacessibilidade da sofisticada reflexão sistemática ou dogmática dos sacramentos (não somente em relação aos fiéis leigos) foi compensada pela devoção e pela catequese popular. Se entre de tais parâmetros, a fé do povo de Deus foi, por um lado, mantida por séculos, eles também se constituíram como um véu de impedimento (2Cor 3,12-14) para o sentido teológico da liturgia. Deve-se ter em conta que o percurso histórico da liturgia com o estreitamento clericalista e o distanciamento do povo por causa do latim, da exagerada e desproporcional consciência da própria indignidade e outras razões resultou numa situação penosa para os fiéis:

> Ao fim do século XIX, os fiéis praticavam as funções litúrgicas (sobretudo a missa) porque era um dever de religiosidade, uma tradição. Eles participavam muito mais voltados a um recolhimento, uma oração interior, e ausentes de qualquer espiritualidade litúrgica: havia apenas a prática da oração pessoal ou repetição de algumas jaculatórias. Eram muito mais fortes as espiritualidades ligadas às ordens ou congregações religiosas.[10]

Dessa "visão obstaculizada" para a liturgia surge um comportamento celebrativo paradoxalmente distanciado da ação ritual, mas dependente de uma valoração dogmática dos sinais. Exemplo mais evidente é o comportamento nas celebrações da Eucaristia, mais identificado com o culto das espécies eucarísticas, e a obsessiva fixação no "milagre da

---

[9] Acontece, com frequência, confundir rito, rubrica com ritualismo ou rubricismo. A "sufixação de alta produtividade" porta consigo uma diferença que conota, nesse caso, um excesso, reforço ou vício. O rito, assumido de forma meramente exterior e valorizado apenas por isso, não cumpre sua capacidade de remeter à outra dimensão. A aversão ao ritualismo funda-se na objetividade da ciência, à qual o rito não se adéqua, mas a confusão entre rito e ritualismo atrai para o rito a desqualificação do ritualismo (AZEREDO, José Carlos. *Gramática Houaiss da Língua Portuguesa*. 2. ed. São Paulo: Publifolha, 2008, p. 460; BONACCORSO, Giorgio. *Rito*. São Paulo: Loyola, 2024, p. 16). As rubricas sofrem o mesmo processo: de instruções rituais a comentários quase desnecessários, considerados, em alguns setores, até mesmo como nocivos. O erro do rubricismo é fator de desqualificação da rubrica, mas conota da parte de quem o comete e da parte de quem critica o desconhecimento de sua natureza e de seu espírito.

[10] PARANHOS, Washington. *O contexto litúrgico sacramental da Igreja em sua evolução histórica*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 122. (Academia Litúrgica, 1).

transubstanciação", do que com a Ceia memorial da Páscoa de Jesus. Os efeitos disso nos são conhecidos: a desconsideração do organismo litúrgico, pois, nesse esquema, só terão valor os atos sacramentais, especialmente a missa, que se torna a devoção diária do cristão. Nessa compreensão os fiéis passam a receber o sacramento como prêmio ou remédio, como algo que lhes é extrínseco, pois o atuar litúrgico, o rito, restringe-se drasticamente aos ministros ordenados. Compreende-se o porquê de administrar a comunhão na boca e não nas mãos, o ajoelhar-se de cabeça inclinada durante a narrativa da ceia e, mais recentemente, a propagada instrução de impedir os fiéis de erguer as mãos durante a Oração do Senhor, entre outras iniciativas que retornam para restringir a participação ativa dos fiéis. Trata-se de obstáculos para o agir litúrgico, pelo qual se anula o sujeito eclesial, pois o relega à passividade receptiva. Esses elementos já sinalizam o sentido eclesiológico da liturgia na reforma da Igreja após o Concílio Vaticano II, que tratará da questão com base no princípio fundamental da participação ativa dos fiéis.

1.1 A possibilidade da liturgia

O que historicamente se identifica, em relação à liturgia pré-conciliar, é um processo natural e coerente com a situação histórica da Igreja de então que, sem o acesso às fontes litúrgicas do rito romano, não conseguiu empreitar uma reforma necessária. O papel do Movimento Litúrgico na gestação de uma teologia litúrgica foi, entre outros fatores, essencial para propiciar o Concílio e a reforma posterior. Contudo, nos tempos atuais, a reatividade em relação ao Concílio toma corpo nas celebrações pela recuperação de elementos estéticos e de comportamentos rituais que destoam da reforma litúrgica da Igreja, repristinando o espectro celebrativo de um tempo intangível. Toda essa movimentação, de fundo ideológico-clericalista e neotradicionalista, tem a liturgia como plataforma de negação do Concílio.

Cardita identificou dois equívocos que desviam a recepção da reforma litúrgica: o equívoco moralista e o equívoco racionalista.[11] Tais equívocos são perceptíveis, por exemplo, no âmbito da catequese. Por longo tempo e em vários ambientes catequéticos, a crítica profética a respeito do culto formalista, associado às injustiças, foi tomada em favor de uma ética desconectada da experiência do encontro comunitário com o Senhor nas celebrações, com aguda aversão ao rito. Ser cristão passou a valer como vida moral segundo determinados parâmetros éticos, e o culto como algo validado unicamente pela práxis no âmbito existencial

[11] CARDITA, Angelo. *Reforma litúrgica para quê?*: revisitando a *Sacrosanctum Concilium*. São Paulo: Loyola, 2018. p. 33-38. (Theologica, 38).

e voluntarista, desconsiderando-se o dom da graça no encontro vivo com Jesus Cristo na ação ritual. Além disso, propõe-se uma falsa solução para promover a liturgia: a ilusão de que a explicação racional dos ritos resultaria em uma maior participação dos fiéis. Por trás de tais equívocos, subjaz a visão da liturgia como um recipiente, uma embalagem que guarda os conteúdos da fé. O moralismo e o racionalismo encontram espaço também em outros setores da Igreja, mantendo a característica de subestimar o corpo e a liturgia, e sua dimensão fenomenológica, a *performance* ritual como manifestação do sentido da fé, o rito como unidade básica e fundamental da experiência religiosa.[12]

A importância da *questão litúrgica* vai se afirmar no horizonte da antropologia a partir de outro conceito guardiniano, a compreensão de sua natureza como uma "forma de vida" que abarca o ser humano em sua totalidade e que se expressa, com inteireza, no agir celebrativo.[13] A "evidência antropológica e pastoral"[14] correspondeu à virada antropológica da teologia às vésperas do Concílio Vaticano II e aqui abre as portas para um elemento ainda novo para a tarefa teológico-litúrgica, a investigação da mimese no âmbito das celebrações cristãs.

1.2 Da antropologia litúrgica à mimese

A mimese deita raízes profundas na história, considerando a literatura filosófica, poética e religiosa. A origem da palavra está em *mimos* (μῖμος), que se traduz por imitador, ator cômico, referindo-se a um tipo de imitação praticada de modo preconceituoso em relação às classes sociais menos abastadas e direcionadas à diversão dos ricos, o que dá à mimese um sentido original de *performance*.[15] A palavra e seus termos correlatos tem sua origem na Sicília e não era muito difundida até o século V a.C., mas *mimese* (μίμησις), que dela decorre, já estava naquele tempo difundida na Ática e Jônia, mais próximas de Atenas.[16] As ocorrências mais antigas de mimese está nas comédias de Aristófanes (século V), que, em muitos aspectos conceituais, precede Platão, sobretudo na obra *As Tesmoforiantes*.[17]

---

[12] A análise parte das contribuições de V. Turner, M. Ponty e R. Rapapport. DELLA PIETRA, *Rituum forma*, p. 328-354.
[13] Para Guardini, a vida busca pela forma e, só a partir dela, manifesta-se, não como invólucro ou embalagem de um conteúdo, mas como emergência do ser no próprio ato. O que chama de "forma vivente" ou "forma de vida" corresponde ao dinamismo da encarnação.
[14] DELLA PIETRA, *Rituum forma, p. 354.*
[15] GEBAUER, Günter; WULF, Christoph. *Mimese na cultura*: agir social – rituais e jogos – produções estéticas. São Paulo: Anna Blume, 2004. p. 22.
[16] GEBAUER; WULF, Mimese na cultura, p. 46.
[17] ARISTOPHANE. *Les Thesmophories – Les Grenouilles*. v. 4. Paris: Le Belles Lettres, 1962. (Collection des Universités de France – Collection Budé, 48).

A prática da mimese sempre foi incentivada na literatura, na educação e na arte, e sua difusão contou, paradoxalmente, com ampla promoção, mas também com crítica.[18] Foi com Platão, no século IV, que a mimese se tornou objeto de especulação filosófica, sobretudo a partir de sua obra *A República*. Platão se opõe à mimese como acesso às realidades últimas, pois considera que a arte é imitação das sombras das ideias, não mais que imitação das aparências. "Sob o ponto de vista do conhecimento das ideias, a aparência produzida pela mimese é enganadora e defeituosa, e, por esta razão, de pouco valor".[19] Contudo, Platão escreve seus diálogos por meio da mimese quando busca assimilar o leitor à ação, como interlocutor de suas conversações ali propostas.[20] Aristóteles, divergindo da hostilidade de Platão em relação à mimese, eleva sua importância na literatura e nas artes dramáticas, considerando-as como mimese produtiva. Para Aristóteles, a mimese não é compreendida como produção servil de um modelo, mas processo criativo que lida com a imagem interna gerada pela visão dele. O espectador se deixa afetar, produzindo algo novo, na base da verossimilhança e da possibilidade.[21]

O cristianismo nascente, já marcado pela herança judaica, participou da síntese cultural ambientada no Império Romano, juntamente com a retórica greco-romana e com as filosofias estoica e médio-platônica. É no horizonte cultural do primeiro século que o cristianismo se instala e respira. O culto ocupa lugar importantíssimo em sua produção doutrinal, gerada da experiência do encontro real com o Senhor e lugar de cultivar sua memória e propor sua imitação: "Cada um de nós procure agradar ao próximo, em vista do bem, para edificar. Pois também Cristo não buscou sua própria satisfação, mas, conforme está escrito: Os insultos dos que te injuriaram caíram sobre mim" (Rm 15,2-3). A imitação de Cristo tem importante relevância na constituição da comunidade: "Nós, os fortes, devemos carregar as fragilidades dos fracos e não buscar a nossa própria satisfação. […] Acolhei-vos, portanto, uns aos outros, como também Cristo vos acolheu, para a glória de Deus" (Rm 15,1.7). Na assembleia do culto, os cristãos encontram o próprio Senhor (Mt 18,20), a manifestação dos dons espirituais (At 4,31), seu exemplo (Jo 13,13-15), seu ensinamento dado pelos apóstolos, também pelo exemplo

---

[18] McADON, Brad. *Rhetorical mimesis and the mitigation of early Christian conflicts*: examining the influence that Greco-roman mimesis may have in the composition of Matthew, Luke and Acts. Eugene - OR: Pickwick, 2018, p. 17-47.
[19] GEBAUER; WULF, Mimese na cultura, p. 27.
[20] MENEZES NETO, Nelson de Aguiar. *A poética da mímesis e a composição dos diálogos platônicos*: uma introdução à leitura dos diálogos de Platão. Curitiba: Kotter, 2021. p. 35. Segundo o mesmo autor, esse reconhecimento é feito por Aristóteles (MENEZES NETO, A poética da mímesis, p. 126-127).
[21] RAMOS, Luiz Fernando. *Mimesis performativa*: a margem de investigação possível. São Paulo: Annablume, 2015. p. 19-27; LIMA, Luis Costa. *Mímesis*: desafio ao pensamento. 2 ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2014. p. 29-33.

(Fl 3,17; 4,9). Seja pelos ministérios, pelas memórias ou pelos ritos, Cristo é proposto como modelo a imitar, mas, neste trabalho, o aspecto ritual como elemento de relação mimética tem maior interesse.

O mecanismo mimético da liturgia pertence ao dinamismo da ritualidade, quando insere os participantes na celebração pela própria natureza simbólico-sacramental da liturgia. Os sinais litúrgicos são miméticos porque prolongam o agir de Cristo nos ritos que a Igreja realiza em seu nome. A encarnação do Verbo manifesta-se nos gestos e nos símbolos, a Ressurreição os transfigura, e o Espírito os converte em ação e presença vivas do Senhor. Doutro lado, os fiéis mimetizam o que celebram, enquanto participam, pois encontram o próprio Cristo nos sinais da liturgia. Sua corporalidade principia a relação a partir dos sentidos, que geram interiormente reconhecimento, mobilização, adesão e transformação. A liturgia produz tal experiência, mimetizando a história da salvação, Cristo e seu mistério.

Como ser mimético, o ser humano que adere à fé cristã pela iniciação batismal, supera a própria indiferença ante a comunidade eclesial e a vida cristã, por meio dos ritos e da vida que incorpora mimetizando, tornando-se membro do Corpo de Cristo. Como atributo humano, a mimese dispõe os participantes para a celebração, de tal modo que seu atuar, ordenado pelo agir de Cristo na celebração, encontre, na própria singularidade de cada pessoa, a igualdade que o corpo eclesial lhe dá: o batismo imita a morte de Cristo; os gestos presidenciais da Eucaristia reproduzem os gestos de Cristo na Ceia; o erguer as mãos na oração do Senhor imita o Crucificado, o partir o pão imita o dom de sua vida na cruz, a imposição das mãos imita a força do Espírito Santo.

Na liturgia, os ritos e símbolos são prolongamentos de seus gestos, de suas opções profundas e de sua vida disposta pela liturgia, em paralelo com a vida da Igreja, de tal modo a tornar cada membro da Igreja um *alter Christus*.[22] Investigar os meandros desse mecanismo pelo caminho dos ritos e das orações da Igreja é o escopo desta tese. Os sinais sacramentais operam essa imitação e inspiram a imitar em termos performativos. Na liturgia, os fiéis não são meros ouvintes da Palavra (Tg 1,22-25). Eles a ouvem e a praticam por primeiro nos ritos, pois a atuam como gesto de Cristo.

[22] MAZZA, Enrico. Dalla storia una nuova prospettiva sulla teologia dei sacramenti: la liturgia come *mimesis* di Cristo. In: *Rendere Grazie*: miscellanea eucaristica per il 70° compleanno. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010, p. 9-34. (Studi e Richerche di Liturgia, 29).

1.3 Em busca do sentido mimético da liturgia

O objetivo principal da pesquisa concentra-se em aprofundar o *proprium* da liturgia pela via mimética que subjaz à natureza sacramental das celebrações, como ações que promovem a plena participação no mistério de Cristo. A linguagem gestual e simbólica comporta um *éthos* que se assimila por meio da imitação ritual. A liturgia é uma ação sinérgica de Cristo e da Igreja que comunica a vida nova, imitada pelos sinais. Economicamente, Deus dispõe a humanidade de Cristo na liturgia, em seus sinais e ritos, oferecendo sua vida e configurando os cristãos a si.

Entre os objetivos específicos, está aquele que visa a incorporar, mais profundamente, ao discurso teológico-litúrgico a reflexão mimética a respeito da liturgia, como um dinamismo teológico-sacramental importante e capaz de contribuir com a ciência litúrgica. Visa também a apurar o sentido teológico dos ritos pela via mimética: imposição das mãos, fração do pão, banho batismal, unções, assinalações e outros (são imitação da vida quotidiana, e dali subtraem seu sentido mais humano, autêntico e coincidentes com a revelação, e com a fé em Jesus Cristo).

A imitação como caminho espiritual tem um alcance vivo na literatura espiritual da Igreja e nos diversos troncos espirituais da vida religiosa, sobretudo medievais e modernos. A imitação é uma dimensão da *sequela Christi*. Nesse âmbito, o trabalho visa a demonstrar que a Liturgia, como fonte genuína da vida cristã (SC 14), é capaz de promover a mimese em relação a Cristo, com fortes consequências espirituais e éticas que fomentam a vida cristã. Tal experiência, sem contraposições a qualquer outro caminho espiritual da Igreja, é fundamental e essencial a todos os que seguem Jesus Cristo e seu Evangelho.

O reconhecimento do mecanismo mimético na liturgia permitirá identificar, na vida da Igreja, as situações pastorais da liturgia em que a imitação pode favorecer a participação dos fiéis e, consequentemente, a recepção da reforma litúrgica da Igreja. Inversamente, pode também levar a uma compreensão de determinados fenômenos religiosos que se propagam graças ao mecanismo mimético, levando a reconhecer manipulações, desvios e negação da tradição eclesial, criação de obstáculos para a recepção da reforma litúrgica, confundindo os fiéis com práticas litúrgicas incoerentes com o rito da Igreja, como ocorre com as missas transmitidas e fenômenos afins.

1.4 Uma forma própria de abordar a liturgia

Do ponto de vista da ciência teológica, o método parte do dado da fé, tal como se manifesta na liturgia, lugar privilegiado de encontro com Deus que se ali se revela (1Cor 14,24). A celebração é o lugar primordial e privilegiado da teologia litúrgica. Contudo, os ritos da Igreja são consignados ao povo de Deus por meio dos livros rituais que condensam, em seus textos eucológicos e prescrições (rubricas e *praenotandas*), importante arcabouço bíblico, patrístico e litúrgico.

A investigação considera a liturgia em ato e a liturgia "em livro" como expressões da atual liturgia da Igreja, como a sua *lex orandi*, isto é, a norma que determina fé (*lex credendi*). A teologia litúrgica, partindo da realidade ritual e celebrativa como experiência fundamental da oração eclesial ao conteúdo da fé que a Igreja professa, investiga seu sentido teológico mais vivo e atual. Elabora racionalmente o que o rito, em seu lugar fontal, exprimiu em sua linguagem própria contida nas celebrações. A necessidade da exposição racional se justifica enquanto a liturgia se situa no bojo da teologia cristã, como experiência particular da revelação e da fé refletida no exercício racional e especulativo da teologia segunda.

Como já assinalado, a mimese é um tema atual no âmbito das ciências humanas, despertando interesse crescente entre pesquisadores, estudiosos e artistas. Portanto, o caminho metodológico deste trabalho vai se valer sobretudo da investigação bibliográfica atinente ao tema, sem perder de vista a necessária transdisciplinaridade, na consideração das ciências humanas e biológicas que dialogam com a temática pesquisada. Como trabalho voltado à realidade litúrgica, a investigação terá sempre presente o estatuto epistemológico da liturgia. Significa não apenas partir da liturgia, mas exercer o pensamento teológico como decorrência do ato celebrativo, além dos textos eucológicos, dos textos patrísticos, do magistério e da teologia sistemática. Nesse sentido, o "selo pastoral" da teologia (Papa Francisco), entendendo sua orientação, encontra na liturgia uma evidência irrenunciável, pois a teologia litúrgica se qualifica sobretudo pela *urgia*, mais que pela *logia*, e a celebração se constitui como sua fonte e seu fim. A investigação da mimese e a abordagem de sua natureza e funcionamento em relação ao rito, como fenômeno religioso e expressão da fé em seus desdobramentos eclesiais, litúrgicos e espirituais, situam-se nesse enquadramento metodológico.

Após apresentar a expressão latina *imitari quod colimus*, que intitula esta tese, sua fonte eucológica, o primeiro capítulo investiga a mimese com base na constituição humana como base do comportamento mimético. Partindo da cultura e dos sinais mais longínquos de imitação, bem como da própria biologia, passando pela recente descoberta dos neurônios-espelho,

investiga as pesquisas referentes à mimese, com foco sobre a teoria mimética de Girard, da qual toma a fórmula “mecanismo mimético”. Desse ponto, a pesquisa enseja a abordagem bíblico-antropológica, considerando, na Escritura, os elementos religiosos que fundamentam a relação entre mimese e liturgia. No segundo capítulo, a tese aborda o pensamento dos Padres da Igreja, privilegiando alguns padres apostólicos e alguns apologistas, e o uso que fazem do vocabulário mimético, identificando sua relação com os ritos e sua incidência na teologia sacramental. O terceiro capítulo investiga a própria liturgia, em seu viés mimético-sacramental.

1 *IMITARI*: DA CONDIÇÃO HUMANA À IMITAÇÃO DIVINA

A expressão latina que nomeia esta tese é oriunda da oração coleta da missa de Santo Estevão, celebrada no Tempo do Natal, em 26 de dezembro do calendário litúrgico romano. Ela inspirou e orientou tematicamente esta pesquisa em busca de reconhecer, na liturgia da Igreja, um mecanismo mimético como elemento subjacente à sua sacramentalidade. O primeiro registro dessa oração consta no Sacramentário Gregoriano (século VII),[1] e a oração foi incorporada, sem retoques, ao *Missale Romanum* (*MR*).[2] A versão do Missal Romano para o Brasil (MR) oferece a seguinte tradução da oração, na 3ª edição típica: "Senhor, concedei-nos imitar o que celebramos (*imitari quod colimus*), para aprendermos a amar até os inimigos, pois festejamos o martírio de Santo Estevão, que soube orar pelos seus perseguidores".[3] O texto suplica a Deus que os fiéis imitem a Santo Estevão, em seu testemunho extremado no martírio. O verbo latino depoente *imitor-aris*, evoca a capacidade humana de mimetizar um modelo, nesse caso, dado pela celebração.

A título de exemplo, algumas ocorrências do verbo imitar, no MR, no Comum dos Mártires (p. 904-920), mostram como a *lex orandi* evoca várias qualidades a serem imitadas:

> **Comum dos Mártires – I. Fora do Tempo Pascal. A. Para vários Mártires 1:** (Coleta) "… imitarmos sua constância na fé"; **2:** (Depois da Comunhão) "… a exemplo dos vossos santos mártires, tudo superar por aquele que nos amou até o fim"; **4:** (Coleta) "imitar a fortaleza do martírio daqueles cujo nascimento para o céu celebramos"; **5:** (Sobre as Oferendas) "… a exemplo dos santos N. e N., participemos com amor do mistério da paixão do vosso Filho". **II. No Tempo Pascal. B. Para um Mártir 1:** (Coleta) "… assim como ele imitou a paixão do Senhor, também nós, seguindo seus passos, mereçamos chegar às alegrias eternas". **III. Para missionários mártires. A. Para vários missionários mártires.** (Sobre as Oferendas) "… vosso Filho Unigênito que não apenas exortou os mártires com a palavra, mas, sobretudo, os fortaleceu com o exemplo"; (Depois da Comunhão) "… a exemplo dos santos N. e N., levemos sempre em nossos corações os sinais da caridade e da paixão do vosso Filho…". **B. Para um missionários mártir** (Coleta) "… que sigamos com igual fervor a fé, por cuja propagação São N. mereceu a coroa do martírio"; (Sobre as Oferendas) "… vos pedimos a graça de imitar o que fazemos ao celebrar os mistérios da paixão do vosso Filho"; (Depois da Comunhão) "… a recordação do Santo mártir N., nos estimule e uma oração digna nos conduza a seguir o exemplo de tão grande fé". **IV. Para uma virgem mártir**. (Coleta) "… nos ajudem os méritos daquela cujos

[1] DESHUSSES, Jean. Le Sacramentaire Grégorien: ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, 10,62. Fribourg (CH): Éditions Universitaires, 1971, v. 1, p. 106; MOELLER, Eugenio; CLÉMENT, Ioanne Maria (Ed.). *Corpus Orationum – D*: pars prima. Orationes 881-1707, 939. v. 2. Turnholt (BE); Brepols Publishers, 1993, p. 37.

[2] *MISSALE ROMANUM*: ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II […]. Editio Typica tertia – reimpressio emendata. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2008, p. 884. *Da nobis, quaesumus, Domine, imitari quod colimus, ut discamus et inimicos diligere, quia eius natalicia celebramus, qui novit etiam pro persecutoribus exorare*.

[3] MISSAL ROMANO: *reformado por Decreto do Concílio Ecumênico Vaticano II* […]. Tradução portuguesa da terceira edição típica realizada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil com acréscimos aprovados pela Sé Apostólica. Brasília: Edições CNBB, 2023, p. 409.

> exemplos de castidade e firmeza nos iluminam"; (Sobre as Oferendas) "… os dons que vos apresentamos na celebração de Santa N. sejam do vosso agrado, como vos foi precioso o combate do vosso martírio".[4]

Os excertos escolhidos apresentam a insistência do verbo imitar bem como as construções sintáticas que produzem a mesma ideia de imitação. Mas a liturgia não contém somente aquilo que deve ser imitado, mas a dimensão religiosa do ser humano, como imitador, expressando sua subordinação ao modelo. Os textos eucológicos exprimem, de modo insistente, que existe um modelo último a ser imitado: Jesus Cristo, modelo dos mártires, que lhes foi disponível na Igreja e continua disponível à imitação, pela liturgia.[5] No formulário para um missionário mártir qualquer, a oração sobre as oferendas traz o mesmo tema da coleta de Santo Estevão, aprofundando e explicitando a expressão *imitari quod colimus*: "imitar o que fazemos ao celebrar os mistérios da paixão do vosso Filho".[6] Estevão, protomártir, no momento derradeiro de sua vida, fiel ao Evangelho, orou por seus inimigos, imitando o Cristo. Fazendo sua memória, a Igreja recebe de seu testemunho um modelo para a imitação. Trata-se de uma "tradição mimética" que alcança, pela liturgia, os fiéis que a celebram. Em última instância, aquilo que celebram é aquilo que imitam, o próprio Cristo, supremo modelo dos cristãos.

Na liturgia, não existe, como havia para Platão, qualquer desconforto com a mediação da realidade última. Para o filósofo, a mimese, como expressão da arte, era sempre cópia da sombra do mundo ideal, portanto um obstáculo às realidades essenciais, só alcançáveis pela filosofia.[7] Para a economia cristã da salvação, Deus deu, em Jesus, o paradigma da mediação: "Portanto, ninguém vos julgue por questões de comida e de bebida, ou a respeito de festas anuais ou de lua nova ou de sábados, que são apenas sombra de coisas que haviam de vir, mas a realidade é o corpo de Cristo" (Cl 2,16-17).[8] O espiritualismo cultual dos primeiros séculos apoiava-se na centralidade Cristo sempre presente à sua Igreja, mas sem desconsiderar suas expressões simbólico-sacramentais. Por meio dele, as mediações eclesiais, sobretudo a liturgia, aproximavam de Deus, ao contrário de distanciar, pois exprimiam a humanidade assumida pelo Divino. Podem, portanto, ser imitadas como realidades que manifestam e prolongam

---

[4] MR, p. 904-919.
[5] TAFT, Robert F. *Liturgia*: modello di preghiera, icona de vita. Roma: Lipa, 2009, p. 43-45. (*Betel – Brevi Saggi Spirituali*, 27).
[6] MR, p. 918.
[7] REALE, Giovane. *História da filosofia grega e romana*: Platão. 2. ed. v. 3. São Paulo: Loyola, 2014, p. 172-173.
[8] Paulo adverte os cristãos de Colossos a respeito de um desvio doutrinal gnóstico que se instala na comunidade e demonstra que Cristo é a única realidade dada por Deus como referência que liberta e não constrange, como mediação acessível, encarnada na Igreja, seu corpo.

verdadeiramente não como sombras, mas corporalmente e a um só tempo, encarnado e glorioso de Cristo.[9]

A oração ainda evoca At 7,59-60, quando apedrejado, o mártir pede perdão ao Senhor pelos seus algozes. Seu discipulado manifestou uma vida conformada com o Evangelho: "Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem" (Mt 5,44). Ao conteúdo mimético da oração, ajunte-se o elemento celebrativo como objeto da imitação (*quod colimus*). Na celebração da Igreja, como atuação festiva do martírio do diácono e mártir Santo Estevão, realiza-se a memória daquele que confessou sua fé derramando seu sangue. O memorial de um mártir celebra o quanto estreitamente unido a Cristo estava esse discípulo, sendo ele, portanto, prolongamento da própria entrega de Cristo, em seu corpo, a Igreja.[10]

O martírio manifesta a sacramentalidade da vida cristã, como culto existencial vivido em extrema transparência com a morte do Senhor. Ela está inserida no organismo sacramental como prova indefectível do culto espiritual que agrada a Deus (Jo 4,23; Rm 12,1 cf. 1,9). Similarmente ao efeito sacramental da epiclese transformadora dos comungantes em Cristo, o martírio também o faz existencialmente, na força do Espírito que encoraja o testemunho (At 6,5.8; 7,55). O fruto sacramental da comunhão é a configuração a Cristo para o testemunho. Do martírio, o fruto é também esse e ainda o nascimento de outros cristãos, conforme declarou Tertuliano († 230): "nos tornamos mais numerosos cada vez que nos ceifais. A semente é o sangue dos cristãos".[11] Imitando a Cristo, Estevão se torna um modelo para os fiéis, que, celebrando, são inseridos no percurso do martírio como configuração a Cristo. Celebração e martírio são um só caminho.

A motivação do trabalho nasce, portanto, do horizonte da mistagogia, como modo próprio da teologia litúrgica que inclui a mimese como importante componente do método mistagógico. É ela que "leva a ver os sacramentos em sua relação imediata com o Mistério que os fundamenta. Ensina-nos a ver o gesto simbólico como uma μίμεσις, imitação do Mistério celebrado e nesse sentido um ὁμοίωμα, *similitudo*, semelhança".[12] Partindo da situação humana como imitadora, desde suas origens remotas (âmbitos bíblico e cultural grego) às abordagens

---

[9] FABRIS, Rinaldo. *As cartas de Paulo*. v. 3. São Paulo: Loyola, 1992, p. 73-76. (Bíblica Loyola, 6).

[10] Todos os cristãos estão unidos e identificados com Cristo pelo batismo, feito membros de seu corpo. Eles prolongam os sofrimentos de Cristo e sofrem perseguições como ele (At 9,4-5; Cl 1,24).

[11] "*Plures efficimur quoties metimur a vobis: semen est sanguis christianorum"* é a frase latina traduzida por Moreschini que resguarda a metáfora agrária: "Noi diveniamo più numerosi tutte le volte che siamo falciati da voi: il sangue è semente di cristiani!". TERTULIANO. *Apologia del cristianesimo*: la carne di Cristo. 3. ed. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2000, p. 310-311. (Classici Greci e Latini). (Tradução nossa).

[12] TABORDA, Francisco. *O memorial da Páscoa do Senhor*: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 45. (Theologica, 25).

recentes, abordaremos, neste capítulo, os elementos fundamentais da questão mimética ligadas ao ser humano e ao culto, considerando ainda os primórdios da liturgia cristã.

1.1 Mimese, desde a criação

O livro do Gênesis narra a criação como um processo em que Deus cria distinguindo tudo o que existe: céu e terra, luz e trevas, plantas e animais, homem e mulher… Entretanto a distinção não significa separação, no sentido de um radical destacamento, mas uma valorização da relação entre os seres criados, estabelecendo uma ordem entre eles, promovendo a vida.[13] A narrativa da desobediência testemunha a desordem da originalidade da criação. Todos os elementos criados, outrora integrados numa coexistência fundamental, são desestabilizados pelo pecado. Assim é o ser humano em sua relação com a terra ofendida pela desobediência, da qual fora tirado, a qual deveria lavrar como pena, para a qual retornaria com sua morte:

> [17]Ao homem, ele disse: "Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida. [18]Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. [19]Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás" (Gn 3).

Essa relação com a terra vai se estender a outros livros das Sagradas Escrituras. No lamento de Jó, a recordação de ter sido criado da terra está presente, como declaração de sua fragilidade e da grandeza esmagadora de Deus. Jó exprime sua indignação diante de seu sofrimento e responsabiliza Deus como autor de seu infortúnio: "Tuas mãos me formaram e me modelaram, e depois te volves a mim para aniquilar-me? Lembra-te de que me fizeste de barro e agora me farás voltar ao pó?" (Jó 10,9-10). A terra lhe é conatural, como sua mãe: "Nu saí do ventre de minha mãe e nu voltarei para lá" (Jó 1,21). Na encruzilhada das relações com Deus, com a natureza (terra), com a mulher (companheira e mãe), o ser humano interage baseando-se em sua identidade com o outro: é imagem de Deus, da terra foi tirado, da mulher nasceu, na terra que é sua origem repousará.

Os sinais identitários se adensam quando se considera que a narrativa criacional apresenta Deus em forma humana (Gn 3,8-13; Ez 1,26; Dn 7,9), e um ser humano "teomorfo", criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27), que retransmite ao primeiro filho, Set,

---

[13] GUNNEWEG, Antonius H. J.; OTTERMANN, Monika (org.). *Teologia bíblica do Antigo Testamento*: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005, p. 198-202. (Biblioteca de Estudos do Antigo Testamento, 1).

aquilo que recebera de Deus: sua imagem (Gn 5,3). Presente às narrativas das origens, a partir das relações travadas com o Criador e a natureza, a mimese acena para a constituição mimética da natureza humana.

Muito cedo, na literatura clássica, detectou-se a capacidade inata ao homem para a imitação. Na Grécia, as grandes obras poéticas *Odisseia* e *Ilíada* tornaram-se veículo de educação da população grega, sobretudo dos jovens, por meio da oralidade mimético-poética. O intuito era promover um modelo a ser imitado pela identificação emotiva com os heróis e seus feitos apresentados nas epopeias.[14] Mas é possível recuar ainda mais no tempo, quando se reconhece, no processo de hominização, a capacidade humana de criar imagens que podem remeter a questão mimética ao tempo das artes rupestres, há cerca de 40 mil anos.[15]

As recentes pesquisas a respeito dos neurônios-espelho reforçam o enraizamento antropológico do comportamento mimético do ser humano. Em 1991, acidentalmente, a equipe do pesquisador italiano Giacomo Rizzolatti, no Institute of Human Physiology of Parma, descobriu a ativação de células neurais de macacos da linhagem *Macaca nemestrina*. Neurônios específicos ligados à motricidade desses animais eram ativados quando as cobaias faziam algum gesto. Entretanto os sinais de alerta dos eletrodos passaram a sinalizar também quando os macacos viam algum cientista próximo fazendo algum movimento com as mãos em direção à boca, sugerindo o ato de comer, embora não tivessem planejado qualquer observação a respeito. Descobriu-se que determinadas áreas do cérebro eram ativadas quando os olhos contemplavam esses movimentos associados às mãos e à boca.[16] Duas outras áreas cerebrais foram relacionadas com esse tipo de célula, o sulco temporal superior, responsável pelos movimentos das pernas (caminhar), movimento dos braços, do pescoço e do tronco.[17] Dentro dessa variedade de células que respondem a variados estímulos estão os neurônios-espelho que têm a característica funcional de ser ativados diante de uma ação realizada pelo primata ou por uma ação por ele observada.

A pesquisa avançou em selecionar dois tipos de neurônios, aqueles ativados por ação motora e por algum objeto envolvido nas ações realizadas, chamados de neurônios canônicos. O segundo, envolve a visualização de uma ação feita por outrem envolvendo algum objetivo,

---

[14] REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. *Filosofia*: Antiguidade e Idade Média. 2. ed. v. 1. São Paulo: Paulus, 2017, p. 25. (Filosofia, 6).
[15] WULF, Christoph. *Homo pictor*: Imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado. São Paulo: Hedra, 2013, p. 21-44.
[16] CAETANO, Allan F. Rodrigues; FERREIRA, Franciso Rômulo Monte. Neurônios espelho: reflexos de uma reflexão. In: *Filosofia e História da Biologia*, v. 13, n. 2, p. 147-168, 2018. DOI: 10.11606/t.47.2023.tde-12092023-160140. Disponível em: https://www.abfhib.org/FHB/FHB-13-2/FHB-v13-n2-01.html. Acesso em: 23 ago. 2024.
[17] CAETANO; FERREIRA, Neurônios espelho, p. 154-155.

nomeados como neurônios-espelho. Rizzolatti afirma: “A novidade dessas descobertas é o fato de que foi identificado, pela primeira vez, um mecanismo neural que permite uma correspondência direta entre a descrição visual de uma ação e sua execução”.[18] As descobertas, ainda em curso de aprofundamento, contribuíram para diversos campos da ciência, pois é grande a equivalência entre os cérebros de humanos e primatas.

Segundo Gallese, pesquisas recentes avançam em novas descobertas, graças aos movimentos específicos, conotando a percepção de uma intenção: “O sistema motor dos primatas é funcionalmente organizado em termos de atos motores direcionados a objetivos, e não em termos de movimentos”.[19] A percepção da intenção, meta ou desejo pelo tipo de movimento, na ativação dos chamados “neurônios-espelho”, abriu a pesquisa para os fatores psicológicos, sociológicos e suas implicações científicas. Tais descobertas foram confirmadas em humanos, com abordagens menos invasivas, mas produzindo resultados igualmente consistentes. A neurociência inaugurou, assim, um novo capítulo na compreensão da mimese e do próprio homem, considerando a base biológica de seu comportamento mimético.

A ciência do comportamento mimético se beneficiou grandemente dessas pesquisas. Além de reconhecer no comportamento mimético um enraizamento biológico, elas fazem observar o caráter pró-social desse tipo de ativação neuronal. A capacidade de reconhecer na ação sua intenção, causa da ativação destes neurônios, pode ajudar a compreender a mimese de apropriação (Girard), como um aspecto da mimese, e promover o reconhecimento mútuo e a identificação social, além possibilitar alguma empatia.[20]

1.2 René Girard e a mimese apropriativa

No século XX, despontou, com grande repercussão, a teoria mimética do sociólogo francês René Girard († 2015).[21] De maneira breve, sua teoria mimética fundamenta-se na

---

[38] RIZZOLATTI, Giacomo; FOGASSI, Leonardo; GALLESE, Vittorio. Neurophysiological mechanisms underlying the understanding ad imitation of action. *Nature Reviews*, London, v. 2, p. 662, Sept. 2001. DOI: 10.1038/35090060. Disponível em: https://www.nature.com/articles/35090060. Acesso em: 23 ago. 2024.

[19] “The motor system of primates is functionally organized in terms of goal-directed motor acts, and not in terms of movements.” GALLESE, Vittorio. The two sides of mimesis. Girard’s Mimetic Theory, embodied simulation and social identification. *Journal of Consciousness Studies*, Exeter, v. 16, n. 4, p. 8, jan. 2009. DOI: 10.14321/j.ctt7zt5kb.8. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/233494748_The_Two_Sides_of_Mimesis_Girard's_Mimetic_Theory_Embodied_Simulation_and_Social_Identification. Acesso em: 23 ago. 2024. (tradução nossa).

[20] GALLESE, The two sides of mimesis, p. 9.

[21] René Girard é um pensador difícil de etiquetar. Na Wikipédia, é definido como historiador, crítico literário, antropólogo, sociólogo, teólogo e filólogo. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Girard. Acesso em: 6 out. 2024.

convicção de que o sacrifício, como expressão violenta do sagrado, está na raiz da cultura e da sociedade.[22] O próprio Girard afirma, em sua teoria mimética, a gênese sacrifical da sociedade. O sacrifício é o eixo doutrinal seu, isto é, a referência fundamental de sua teoria e, contiguamente, a violência.[23] "Podemos, então, explicar o surgimento de todas as instituições religiosas arcaicas com o sacrifício em seu centro, a relação entre o indivíduo e essas instituições, e a dinâmica atuante do sistema como um todo."[24] Não apenas a sociedade e a cultura são geneticamente estruturadas pelo sacrifício e pela violência, mas o ser humano carrega consigo essa característica inexorável do desejo mimético, propenso à violência.

O esquema geral de sua teoria lida com o desejo desencadeado pelo desejo de outrem, ainda que mediado pelo objeto do desejo alheio.[25] Girard diferencia o desejo dos apetites e o restringe à sua relação com a mimese.[26] É o desejo por aquilo que o outro deseja que pode ser, segundo nomenclatura própria, uma *mediação externa*. Nela a distância é grande entre o sujeito e o mediador (do desejo), e, nesse caso, a mimese não gera rivalidade. Mas quando a distância entre sujeito e mediador diminuem, a mimese incorpora a rivalidade, pois o mediador se torna obstáculo e o sujeito deixa de desejar o objeto desejado pelo mediador, para desejar o desejo do mediador, que se converte em objeto do seu desejo (*mediação interna*). Aqui se estabelece a rivalidade que iguala sujeito e modelo, provocando a crise de indiferenciação.

Situando o desejo no horizonte de compreensão do seu sistema, tem-se o que se denomina "mimese apropriativa" ou "mimese de apropriação". Os conflitos gerados a partir dessa relação mimético-apropriativa aumentam, marcados pela rivalidade entre o sujeito e o mediador, colocando em risco o tecido social, e requerem, portanto, uma triangulação da relação, transferindo a violência oriunda da rivalidade a uma vítima que será responsabilizada pelo conflito e assumida como sua redentora. Qual bode expiatório, a vítima sofrerá a violência do sacrifício para apaziguar a sociedade conturbada pela mimese apropriativa. O desfecho chocante desse sistema é reconhecer o sucesso do mecanismo que gera a paz, mas ao preço da violência.[27]

---

[22] BONACCORSO, *Rito*, p. 55; HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violência sagrada*: Paulo e a hermenêutica da cruz. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 52-53 (Biblioteca René Girard, 21).
[23] TERRIN, Aldo Natale. *O rito*: antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo: Paulus, 2004, p. 93. (Estudos Antropológicos, 7).
[24] HAMERTON-KELLY, Violência Sagrada, p. 53.
[25] HAMERTON-KELLY, Violência Sagrada, p. 61.
[26] HAMERTON-KELLY, Violência Sagrada, p. 56.
[27] BONACCORSO, Rito, p. 56.

1.2.1 O mecanismo mimético

Convém, de antemão, reconhecer que Girard aceita que Cristo e o cristianismo extrapolam a inevitabilidade da teoria mimética. O próprio Girard admite que sua teoria não abarca toda a realidade da condição humana: "Eu certamente não busco defender o desejo mimético. Ele não serve para falar de tudo na experiência humana".[1] Perguntado sobre a perfeição de Cristo ante o sistema que elaborou, responde:

> É uma perfeição impossível de alcançar por completo, mas não pode haver rivalidade mimética com Cristo, pois não há um objeto de competição. A imitação de Cristo e a prescrição do Reino de Deus são uma coisa só, e isso significa que será evitada a rivalidade, que não nascerá o desejo de rivalidade.[2]

A doutrina proposta por Girard sustenta a compreensão da violência, da sociedade, da cultura e da religião. Entretanto, no campo da teologia, são muitas as reservas ao seu sistema mimético.[3] Rostan, citando Bouttier, sem precisar a fonte, afirma que o sistema de Girard opera como um princípio pelo qual ele submete analiticamente as realidades que aborda, inclusive o texto bíblico.[4] Esse modo dedutivo de abordagem, embora tenha seu valor, constrange o objeto investigado a um esquema mental prévio. É o caso de sua abordagem sobre sacrifício. Em objeção, pode-se ver que, nas Sagradas Escrituras, encontra-se uma imensa gama de práticas sacrificais que se distanciam da visão girardiana.

Aplicada ao horizonte da fé e da teologia, fundamentadas nas Sagradas Escrituras, a visão de sacrifício é, no mínimo, estranha. Para o povo da Antiga Aliança, a prática sacrifical brota de uma relação saudável com Deus e não tinha conotações de ser algo que causasse repulsa ou horror. Os sacrifícios estavam harmoniosamente integrados na prática litúrgica e religiosa do povo de Israel,[5] ainda que admitindo que a religião hebraica tinha, num longo processo, expurgado as práticas violentas dos ritos cananeus de fertilidade e de sacrifícios humanos. A crítica dos profetas aos sacrifícios caminha noutra direção, denunciando uma

---

[1] ASSMANN, Hugo (Ed.). *René Girard com teólogos da libertação*: um diálogo com ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: Unimep, 1991, p. 57.
[2] ROCHA, João Cezar de Castro; ANTONELLO, Pierpaolo (Orgs.). *René Girard*: um longo argumento do princípio ao fim. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000, p. 111. (Teoria e História, 1).
[3] ROSTAN, David. O modelo ético de René Girard entre desejo mimético e alteridade. *Revista do Instituto Humanitas Unisinus,* São Leopoldo, n. 479, 21 dez. 2015. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6302-davide-rostan. Acesso em: 8 out. 2024.
[4] ROSTAN. O modelo ético de René Girard.
[5] CHOURAQUI, André. *Os homens da Bíblia*. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1990, p. 268-271. (A vida cotidiana, 12).

prática religiosa incongruente com a justiça e acobertadora da infidelidade (Is 1,10-20; Am 5,21-25), e se constituiu como um processo de purificação ritual para o judaísmo.

O cristianismo instaurou uma evolução neste processo, anunciando o sacrifício de Cristo como fim e meta de todos os sacrifícios (Hb 9,11-14.24-28), conforme reza o V Prefácio da Páscoa: "Pela oblação de seu corpo na cruz levou à plenitude os sacrifícios antigos e, entregando-se a vós para nossa salvação, revelou-se ao mesmo tempo, sacerdote, altar e cordeiro" (MR, p. 470). Na Igreja primitiva, a interpretação sacrifical da entrega de Cristo tem conotações existenciais, de um culto espiritual, que ultrapassou a economia do Templo de Jerusalém. Se variada era a tipologia dos sacrifícios no AT, no NT, a noção de sacrifício foi aprofundada por Jesus, em sua morte, interpretada pelos discípulos como uma morte sacrifical em sentido espiritual, pró-existencial e conformado à sua relação de liberdade e obediência ao Pai.

Jesus não foi aleatoriamente escolhido como parte de um mecanismo inconsciente da sociedade de seu tempo (determinismo) para aplacar a rivalidade gerada pelo desejo mimético.[6] Os evangelhos o narram como profeta que voluntariamente assumiu o caminho da cruz (Lc 9,51). Em termos teológicos, no Evangelho de João, a declaração de Jesus conota um sentido sacrifical em relação com uma vigorosa autonomia: "Por isso o Pai me ama, porque dou minha vida para retomá-la. Ninguém a tira de mim, mas eu a dou livremente. Tenho o poder de entregá-la e poder de retomá-la; este é o mandamento que recebi do meu Pai" (Jo 10,17-18). O sentido desses versículos pode ser mais bem elucidado em paralelo com Jo 17,19: "E, por eles (ὑπὲρ αὐτῶν), a mim mesmo me santifico (ἁγιάζω ἐμαυτόν) para que sejam santificados na verdade". A preposição ὑπὲρ e o verbo ἁγιάζω devem ser compreendidos, no contexto da teologia bíblica de João, como ação em que Jesus se autossantifica (consagra, sacrifica) por seus discípulos.[7] O que determina sua ação é sua obediência à vontade e ao amor do Pai. Isso é anterior em Jesus e não um mecanismo que condiciona sua liberdade e suas decisões.

---

[6] A teoria de R. Girard fala de uma escolha arbitrária (aleatória), de modo categórico: "O mecanismo expiatório encerra a crise, já que a culpa é transferida unanimemente para o bode expiatório. A importância desse mecanismo reside no fato de direcionar a violência coletiva contra um único membro da comunidade, arbitrariamente escolhido" (ROCHA, Um longo argumento, p. 88). Mais à frente, em sua entrevista, fala da escolha "aleatória" (com aspas) do bode expiatório. No curso da entrevista, arbitrário equivale a aleatório, e o entrevistado sente a necessidade de precisar seus conceitos. A escolha (que mereceria também as aspas), pois não tem a ver com acaso, ou feita de modo inteiramente fortuito. Também, segundo ele, não é feita por motivos justos, evocando a aparência do Servo (Is 53,2-3) e relacionando com a aparência das bruxas (ROCHA, Um longo argumento, p. 93-94). Noutra obra, R. Girard explicita que a aparência distorcida ou torturada tem a ver com a perseguição que se instala ante a vítima escolhida. GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 68-69. (Estudos Antropológicos, 4).

[7] BROWN, Raymond. *Comentário ao Evangelho segundo João*: o Livro da Glória. Capítulos 13 ao 21. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2020, v. 2, p. 1177.

1.3 A mimese no horizonte antropológico das Escrituras

Segundo K. Barth, a Bíblia conduz ao verdadeiro conhecimento da humanidade.[8] De fato, o dado religioso nas Escrituras não é apenas um elemento antropológico, mas índice de uma compreensão do ser humano que passa do questionamento sobre si (Sl 8,5; 144,3-4) à sua realização plena em Jesus Cristo. No horizonte antropológico-escriturístico, o tema mimese nas Sagradas Escrituras aparece nos textos bíblicos de modo variado e, muitas vezes, sutil ao leitor. Convém recordar que a mentalidade hebraica, diferentemente da grega, não se detém nas definições e nos conceitos como a verdade, a virtude, o ser, mas na narrativa e no sentido salvífico dos acontecimentos e intervenções de Deus na história de seu povo.[9]

Não se encontra no AT um vocabulário mimético específico,[10] sequer sua definição no texto bíblico, mas estruturas sintáticas frequentemente traduzidas com o verbo imitar. Enquanto no NT, com exceção dos evangelhos, a temática mimética se dá, entre outras formas, por recomendação explícita de imitar, e fazendo o uso de um vocabulário tipicamente mimético, por exemplo em 1Cor 11,1. No AT, ela se apresenta por meio de um discurso exortativo, como em Dt 12,30-31:

> Fica atento a ti mesmo! Não te deixes seduzir, não vás seguir o que ele havia exterminado da tua frente; não procures pelos seus deuses, dizendo: "Como estas nações serviam os seus deuses? Vou fazer o mesmo!" Não procederás deste modo para com *Iahweh*, tudo o que ele detesta: por seus deuses chegaram até a queimar os próprios filhos e filhas!

A recomendação ao povo de não fazer o mesmo em relação a *Iahweh*, servindo-o como os pagãos aos seus deuses, resulta semanticamente em não os imitar, praticando ações cultuais abomináveis: sacrifícios humanos (2Rs 16,3; Jr 7,10), prostituição sagrada (1Rs 15,12; 2Rs

---

[8] BARTH, Karl. *Apud:* WOLFF, Hans Walter. *Antropologia del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, p. 14. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 5).

[9] O risco da simplificação a respeito das diferenças de mentalidade e linguística entre culturas hebraica e grega é grande, dado a complexidade, mas periférica em relação ao propósito de abordar a mimese. BARR, James. *Semantica del linguaggio biblico*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1968, p. 13-34. Exemplo: o conceito justiça não se compreende biblicamente senão em relação a Deus, como atributo que lhe é próprio. Homem justo é aquele que observa a Lei de Deus e só se declara assim, ou é declarado assim no horizonte da relação de Aliança. VON RAD, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*: teología de las tradiciones históricas de Israel. Salamanca: Sígueme, 1972, v. 1, p. 454-464. (Biblioteca de Estúdios Bíblicos, 11).

[10] CALVERT, Isaac. Holiness and Imitatio Dei: A Jewish perspective on the sanctity of teaching and learning. *Religions*, Provo (UT-EUA), v. 12, n. 43, p. 3, jan. 2021. DOI: 10.3390/rel12010043. Disponível em: https://www.mdpi.com/2077-1444/12/1/43. Acesso em: 17 de ago. de 2021. L. Roth encontra na literatura tanaítica a palavra מחקה (*meḥakah* = imitação) que corresponde às noções de imitação dos vocábulos μίμεσις (grego) e *imitatio* (latim). ROTH, Leon. *Is there a Jewish Philosophy?*: Rethinking Fundamentals. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1999, p. 16.

23,7), adivinhações (2Rs 21,6; 23,24; Dt 18,9-14), desprezo e exploração dos pobres (Ez 18,12; Os 12,8), corrupção (Dt 25,13-16; Lv 19,35-36), acobertamento religioso da injustiça (Is 1,13; Pr 15,8; 21,27), necromancia (Lv 19,31; 20,6; Dt 18,10), etc. O comportamento censurado conota o potencial risco de desconhecimento de Deus, como aquele que se lhe revelou, o elegeu e com o qual fez Aliança. Imitando os costumes religiosos dos pagãos, cessava a singularidade de Israel diante dos outros povos, decorrente de sua relação com Deus. *Iahweh* seria igualado aos outros deuses, ídolos vazios, e sua relação com Israel ficaria esvaziada, caso o povo recaísse em suas práticas idolátricas.

É preciso ainda considerar que, de modo diverso à capacidade de abstrair de outros povos, os hebreus se notabilizam pela concretude e pela vida comum. No AT, Israel considera a imitação no âmbito de uma existência pautada em extrema solidariedade entre os membros do povo: "Israel vive em um universo de 'solidariedade', em uma comunidade que tem um destino comum; o pai e seus descendentes são tão unidos que a vida de seus ancestrais determina o destino da tribo ou da nação. Presume-se que os filhos seguirão os caminhos dos seus pais".[11] É desse horizonte cultural, que remonta ao nomadismo, que nasce a imitação como um desdobramento da existência, onde a ideia de caminhar juntos, seguindo pelo caminho dos antepassados, os pais. Posteriormente esse húmus espiritual evoluirá para a ideia de seguimento de Cristo e de paternidade espiritual, como se verifica em Paulo, que se dá como modelo a ser imitado, visto que é Pai espiritual das comunidades que constitui (1Cor 4,16).[12]

1.4 Contexto histórico veterotestamentário da mimese

No tempo pré-monárquico de Israel, a sedentarização dos hebreus significou um longo e árduo processo de adaptação na terra de Canaã e de encontro com os costumes religiosos dos cananeus. Houve mútua assimilação religiosa entre o povo de Israel e os cananeus. Israel não saiu ileso desse contato, embora esse intercâmbio cultural, *grosso modo*, tenha ocorrido não apenas de modo extremado e nocivo, mas também incorporando elementos religiosos que não ameaçavam o equilíbrio entre o culto e a vida social da comunidade israelita. Um exemplo de assimilação é a descrição de Deus entronado no céu (Sl 82), rodeado de semideuses, que cavalga

[11] "Israel lives in a universe of "solidarity", in a community which has a common destiny; the father and his descendants are so united that the live of the ancestors determines the destiny of tribe or the nation. It is presumed that the sons will follow the ways of their fathers. COTHENET, Edouard. Sacred Scripture. In: MALATESTA, Edward. *Imitating Christ*. Saint Meinrad (IN-EUA): Abbey Press, 1974, p. 2. (Religious Experience Series, 5). (tradução nossa).

[12] COTHENET, Edouard. Sacred Scripture, p. 3.

as nuvens (Sl 68,5). Tal descrição tinha origem cananeia e substituía a primitiva experiência javista do Deus único que habitava o alto do monte Sinai (Jz 5,4-5). O processo ilustra a necessidade de sobrevivência no novo contexto sedentário, sobretudo na relação com a terra, que, em certa medida, envolvia confronto ou assimilação dos cultos de fertilidade.[13] Diferentemente das demais divindades, *Iahweh* não era um deus local, ligado a uma circunscrição territorial ou a algum aspecto da vida. Era um Deus ligado a um povo, e este vivera, por longo período de sua história, como nômade.[14]

Com maior atenção ao aspecto teológico,[15] a reforma deuteronomista, segundo as narrativas do reinado de Josias (século VII a.C.),[16] opera uma etapa importante na síntese monoteísta da experiência religiosa e histórica de Israel. O livro do Deuteronômio, figura junto aos demais livros do Pentateuco e históricos como um programa de reforma que já havia começado antes mesmo de Josias, com Ezequias (716-687 a.C.). Sua redação perdura até o período Persa (ca. 400 a.C.). O empenho religioso, político e literário significou uma empreitada de grande importância para a unidade do povo em torno do culto, da terra e do único Deus.[17] O Deuteronômio notabilizou-se pelo estilo litúrgico-homilético e programático de uma busca audaciosa: a unificação do povo e a construção de sua identidade.[18]

A história de Israel, ao adentrar na terra prometida, foi marcada por um desafio: o incipiente monoteísmo do povo de Deus ante o pronunciado politeísmo reinante em Canaã. No confronto dos "modelos de vida" entre os cananeus sedentários e os hebreus nômades em vias de sedentarização, a imitação dos pagãos tornou-se uma real ameaça à fé de Israel, pois fragmentava a identidade do povo, já marcada pela variedade interna dos cultos tribais a *Iahweh*. Circundado pelos cultos pagãos, *Iahweh* era tido em cada tribo como um deus entre os demais e passou a ser cultuado com práticas religiosas pagãs, consideradas abomináveis (2Cr 36,14). Era preciso suscitar em seu coração o caráter singular de relação estabelecida com Deus: "Dentre todos os povos ele elegeu somente a Israel. A ideia de eleição é, como dissemos, uma

---

[13] VON RAD, Teología del Antiguo Testamento, v. 1, p. 39-63.
[14] FOHRER, George. *Strutture Teologiche dell'Antico Testamento*. Brescia (It): Paideia, 1980, p. 73. (Biblioteca di Cultura Religiosa, 36).
[15] Sem ignorar as etapas da história do povo de Deus e a redação dos textos citados e seus contextos históricos e sociais, sobretudo nos quesitos pré-monárquicos, pré e pós-exílicos, busca-se situar, em um contexto mais amplo, a questão mimética, em sentido preceitual e sustentada como uma experiência que perpassa a vida e a história do povo de Deus.
[16] 2Rs 22-23.
[17] GOTTWALD, Norman Karol. *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica*. 3. ed. São Paulo: Paulus: 2011, p. 349-350; 364-367. (Bíblia e Sociologia, 2).
[18] PEETZ, Melanie. *O Israel bíblico*: História, Arqueologia, Geografia. São Paulo: Paulinas, 2022, p. 55. (Cultura Bíblica, 11).

criação do Deuteronômio",[19] mas fundamenta a relação de Aliança com *Iahweh*. A eleição fazia de Israel único para Deus (Dt 7,6; 14,2; 26,18-19) e exigia, em contrapartida, ante os deuses pagãos, em termos de exclusividade absoluta, a opção pelo Deus de Israel (Dt 5,2-3; 18,13; 26,17).

Evidentemente, o processo não foi linear nem pacífico, incorrendo em excessos (Jz 3,12; 5,8; 17). Uma síntese de tais infidelidades encontra-se em 2Rs 17, o fim dos tempos monárquicos, narrada com elementos miméticos.[20] Em 17,11, os israelitas imitavam as nações, sacrificando aos ídolos tal qual os pagãos. Em grego (LXX), καθὼς τὰ ἔθνη, e, em hebraico, a partícula *ke* ou *ka* opera o mesmo efeito comparativo junto à *gwym* (povo): ambos, grego ou hebraico, traduzem-se "como os povos". O uso da conjunção produz o efeito comparativo, mas é também um indicativo mimético: os hebreus se comportavam religiosamente como os pagãos, isto é, imitando as nações que *Iahweh* havia expulsado. O jogo de palavras reforça e descreve em termos ontológicos as consequências da idolatria: buscaram o vazio dos ídolos e encontraram o próprio esvaziamento (17,15).[21]

O Sl 115,4-8 descreve o efeito da ação cultual aos deuses sobre a vida de seus adoradores, que acabam se tornando como os seus ídolos inertes, sem vida e expressão, pois buscavam a si mesmos enquanto adoravam os deuses vãos; afastavam-se da relação com Deus, tornavam-se nada, como aquilo que adoravam.[22] Os idólatras eram como os mortos, por isso desciam ao silêncio (v. 17).[23] Embora os pagãos tivessem sido expulsos, seus costumes permaneceram nas ações cultuais do povo hebreu que se lhes igualava ao desobedecer a Deus, fazendo as mesmas coisas que os cananeus (2Rs 17,19-23).

---

[19] VON RAD, Teología del Antiguo Testamento, v. 1, p. 282, 284.

[20] Com frequência, mesmo sem constar o exato correspondente hebraico, a tradução em português da BJ usa o verbo "imitar", explicitando o sentido da ação infiel dos israelitas.

[21] Vaidade – vazio, do latim *vanitas,-is*, qualidade do que é vazio. O vaidoso é cheio de si mesmo, convencido de seus próprios dotes, portanto sem conteúdo. Não reconhecendo qualquer valor fora de si mesmo, o vaidoso abdica dos frutos de uma verdadeira alteridade. É o que sucede com os ídolos. Feitos por mãos humanas, eles são adorados pelos seus autores.

[22] O sentido da palavra ídolo é nada, vazio. O significado do termo *ʾĕlîlîm*, (ser) nada, esclarece a natureza da idolatria, como uma relação vazia. NOTH, Martin. *Levitico*. Brescia: Paideia, 1989, p. 176. (Antico Testamento, 6).

[23] A tradução grega do Salmo introduz um aposto ao sujeito do último versículo (v. 18), que reforça o contraste entre os que adoram a Deus: "Nós, os vivos…", e os mortos (v. 17), em contraposição, são os que adoram os ídolos.

1.5 O Código de Santidade

Nesse contexto histórico e literário, o livro do Levítico destaca-se em razão dessa tese. Estima-se que foi redigido entre o fim do Estado unido, atravessando o tempo do exílio do povo de Israel (século VI), e chegando ao início do Pós-Exílio. Algumas fontes mais antigas foram aproveitadas pela tradição sacerdotal (P). O nome original do livro segue a tradição judaica de intitular a obra com as primeiras palavras do texto. Originalmente o livro se chama *Wayyiqra* ("E chamou"), referindo-se a *Yahweh*. Levítico é o título dado ao texto por suas traduções grega e latina, evocando a legislação levita-sacerdotal. O livro trata do culto, fazendo prescrições rituais e propondo normas morais ligadas ao culto.[24]

Sparks propõe uma análise mimética para a abordagem dos textos da tradição P, incluindo o Levítico, demonstrando a já conhecida ligação entre os textos bíblicos e os escritos mesopotâmicos. Segundo o autor, a questão da intertextualidade se desdobra mimeticamente como fenômeno literário que garante a sobrevivência da cultura e de um povo submetido a outro.[25] Noutra abordagem mimético-literária, Douglas sugere que o livro é escrito segundo a arquitetura do Templo de Jerusalém:

> Êxodo reconta quão belamente o tabernáculo foi feito, o salmista exulta a Casa do Senhor. Levítico a honra em seu próprio estilo. O livro se inicia com Deus chamando Moisés na entrada da tenda do encontro, e o tabernáculo permanece presente por toda parte, não somente como chão e pivô de todos os seus ensinamentos, mas como estrutura atual na qual sua forma foi projetada.[26]

Observa-se que a mimese perpassa a relação com Deus, como um modo de traduzir essa relação que o culto exprimia e para dar unidade às suas expressões, neste caso, o Templo e o livro, uma aproximação entre os âmbitos litúrgico e bíblico. Nesse panorama, o Levítico é um programa ousado de santidade, entendido como participação na santidade divina por meio de uma consagração, que indica sua pertença e proximidade com Deus (Dt 7,6; 14,2).[27] Deus vivia no meio do povo, por isso o culto e o comportamento eram regulados pelo modo de compreender essa presença.[28]

---

[24] NOTH, Levitico, p. 9-17. O autor chama a atenção para a imprecisão dos dados, o que não permite fazer afirmações mais seguras a respeito da origem, autoria e datação do livro.
[25] SPARKS, Kenton L. Enüma Elish and Priestly Mimesis: elite emulation in nascent Judaism. *Journal Biblical Literature*, Atlanta (GA-EUA), v. 126, n. 4, p. 625-648, Oct./Dec. 2007. DOI:10.2307/27638459. Disponível em: https://www.academia.edu/980421/En%C5%ABma_Elish_and_Priestly_Mimesis_Elite_Emulation_in_Nascent_Judaism. Acesso em: 23 maio 2023.
[26] DOUGLAS, Mary. *Levítico como literatura*. São Paulo: Loyola, 2019, p. 207. (Bíblica Loyola, 75).
[27] BIBB, Bryan D. *Ritual words and narrative worlds in the book of Leviticus*. New York (NY); Londres: T&T Clark, 2009, p. 139-140.
[28] GALVAGNO, Germano; GIUNTOLI, Frederico. *Pentateuco*. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 22.

Nesse livro, coloca-se a questão do culto como base constitutiva da comunidade de Israel, no sentido de sua distinção em relação aos pagãos que adoravam deuses falsos e vãos, e praticavam abominações, e no sentido do culto a *Iahweh* que tem sua validade estabelecida pelo próprio Deus junto ao povo. Israel não foi concebido pelos escritos da tradição sacerdotal como um Estado ao modo dos povos estrangeiros, mas como *qāhāl*, uma assembleia cultual, sacerdotal, que vive em torno do Templo e tem a vida regida pela santidade de Deus, pelos ritos e preceitos dela decorrentes. Tratando-se de um escrito sacerdotal (P), ainda há de se considerar a situação pós-exílica, na qual se reconhece muitos elementos religiosos incorporados pela influência dos povos persas, assimilados no período do exílio e marcados pela mentalidade religiosa dos povos orientais.[29]

O Código de Santidade (H) é uma seção do livro do Levítico (17-26), assim chamado por causa dos mandamentos e das ações cultuais que explicitam a santidade de Deus e realizam a santidade do povo de Israel. Os estudos a respeito não são conclusivos, e as hipóteses são variadas em relação à sua gênese e ao seu contexto, à sua pertença aos escritos sacerdotais (P) ou à sua autonomia, entre outras questões.[30]

H se destaca do conjunto da obra do Levítico, com especial atenção ao capítulo 19, no qual consta o convite ao povo à imitação da santidade de Deus, um atributo divino.[31] Ante o variado cardápio idolátrico do período pré-exílico, a questão monoteísta não se reduzia apenas pela recomendação de não imitar as práticas religiosas dos outros povos, mas também de imitar o próprio Deus, reforçando a eleição de Israel pela prática cultual.

A estrutura desse capítulo é muito discutida.[32] Para exemplificar a variedade de propostas, enquanto Noth não reconhece nele um ordenamento claro,[33] Paximadi o subdivide em três unidades: Lv 19,3-18; 23-36; 19-22.[34] Douglas denuncia uma forma de leitura que não renuncia a um padrão ocidental de pensamento: “Os estudiosos da Bíblia têm de escolher entre aceitar a desordem constatada pela imposição de uma leitura linear ocidental sobre o texto

---

[29] GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos persas*: séculos V e IV antes de Cristo. São Paulo: Loyola, 2014, p. 183-187. (Bíblica Loyola, 67).
[30] ZENGER, Erich *et al*. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 131-132. (Bíblica Loyola, 36).
[31] ZENGER, Erich. As camadas do escrito sacerdotal (“P”). In: ZENGER, Erich *et al*. Introdução ao Antigo Testamento, p. 133.
[32] Luciani apresenta algumas propostas de compreensão da estrutura de Lv 19. LUCIANI, Didier. Soyez saints, car je suis saint: un commentaire de Lévitique 19. *Nouvelle Revue Théologique,* Bruxelles, v. 114, n. 2, p. 212-236, 1992. DOI: 10.2143/RTL.36.1.2017442. Disponível em: https://www.nrt.be/es/articulos/soyez-saints-car-je-suis-saint-un-commentaire-de-levitique-19-294. Acesso em: 30 nov. 2024.
[33] NOTH, Levitico, p. 173.
[34] PAXIMADI, Giorgio. *Levitico*: introduzione, traduzione e commento. Milano: San Paolo, 2017, p. 236. (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi, 3).

arcaico, ou tentar ler o livro segundo as convenções literárias que lhe são próprias".[35] Shöckel sugere um movimento diferenciado, concêntrico, em torno de Lv 19,18b,[36] coincidindo com a forma própria de o Levítico se organizar:

> O estilo literário de Levítico é correlativo, ele trabalha por meio de analogias. Em vez de explicar por que determinada instrução foi dada, ou ainda o que ela significa, Levítico adiciona outra instrução similar, e outra, e outra, produzindo seu efeito altamente esquematizado. As séries de analogias localizam um caso particular em seu contexto. Elas expandem seu significado. Às vezes as analogias são hierarquizadas, uma dentro da outra, fazendo conjuntos inclusivos; ou, às vezes, ficam em pares opostos ou conjuntos contrastados. Elas ocupam o lugar de explicações causais. Se alguém pergunta "por que a regra?", a resposta é que ela se conforma com aquela outra. Se pergunta "por que aquelas duas regras?", a resposta é uma ampla categoria de regras nas quais elas estão vinculadas como subconjuntos ou das quais elas se distinguem como exceções. Muitos livros de leis procedem desse modo concêntrico e hierárquico. Em Levítico, os padrões de oposições e inclusões são geralmente toda a explicação que conseguiremos. Em vez do argumento, há analogia.[37]

Buscando considerar o respeito à mentalidade hebraica, depois de analisar algumas tentativas de reconhecer uma estrutura coerente no capítulo, Luciani propõe uma abordagem segundo uma análise retórica que também reconhece um movimento concêntrico do texto, dando ao centro o papel interpretativo que articula as demais seções e elementos.[38] Contrário à posição de Noth que não reconhece qualquer ligação consistente entre os preceitos,[39] Luciani busca reconhecer sua coesão interna, sem subestimar a inteligibilidade do capítulo e sem tratar a disposição dos seus elementos como fruto do acaso.[40] Ele reconhece 18 unidades normativas ao longo do capítulo, divididas em partes ordenadas, em torno de um núcleo (X). O autor opera uma análise de inspiração cabalística que remonta ao século XIV, cuja abordagem espiritual reconhece o núcleo como o eixo de uma estrutura convergente, como uma *menorah*.[41] Tal como o eixo do candelabro judaico que sustenta as demais hastes, o centro é uma chave interpretativa, em vista da compreensão do texto em seus demais versículos dispostos em braços paralelos. Como exemplo da eficácia do esquema, o núcleo tem um vínculo expressivo com A – A', resultando em A-X-A':

---

[35] DOUGLAS, Levítico como literatura, p. 64.
[36] BÍBLIA *do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002, n. 19, p. 210.
[37] DOUGLAS, Levítico como literatura, p. 36.
[38] LUCIANI, Soyez saints, p. 229.
[39] NOTH, Levitico, p. 173-174.
[40] LUCIANI, Soyez saints, p. 229.
[41] MEYNET, Roland. *Rhetorical analysis*: an introduction to biblical rhetoric. Sheffield: Academic Press, 1998, p. 59-64. (Journal for the Study of the Old Testament - Supplement Series, 256).

(A/v.3) – Cada um de vós *respeitará* sua mãe e seu pai. *Guardareis* o meu sábado;
(X/19a) – *Guardareis* os meus estatutos;
(A'/30) – *Guardareis* os meus sábados, *reverenciareis* o meu santuário.

Os versículos A-A', especiais no conjunto, repetem de modo exclusivo o preceito sabático tão caro a Israel, e contam com o mesmo temor que se deve aos pais e ao Templo. Na ligação com o centro (19a), os pais são deputados por Deus para ensinar a guardar seus estatutos, por isso devem ser respeitados. O Santuário, lugar da manifestação da santidade divina, é lugar de igual respeito. O paralelismo entre ambos explicita sua contiguidade com o núcleo, donde vem o estatuto central: "Temer seus pais, cuja autoridade vem de Deus, é já algum tipo de temor de Deus, cujo santuário é o lugar da presença e sinal da santidade".[42]

As leis contidas no capítulo estão delimitadas pelas fórmulas, breves ou longas, "eu sou *Iahweh*" (v. 12.16.18.28.30.32.37), "Eu sou *Iahweh*, vosso Deus" (v. 3.4.10.25.31.34); "temerás o teu Deus. Eu sou *Iahweh*" (v. 14.32) e "Eu sou *Iahweh* vosso Deus que vos fez sair do Egito" (v. 36). As afirmações demarcam a relação única de Israel com *Iahweh* ante as práticas cultuais pagãs, assinalando a libertação do povo e a presença de Deus como garantidor dessa liberdade:

> Estabelecerei a minha habitação no meio de vós e não vos rejeitarei jamais. Estarei no meio de vós, serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo. Pois sou eu, *Iahweh* vosso Deus, que vos fiz sair da terra do Egito para que não fôsseis mais os servos deles; quebrei as cangas do vosso jugo e vos fiz andar de cabeça erguida (Lv 26,11-13).

A recordação de seu feito de libertar o povo do Egito (Dt 5,6; Lv 19,36; Ex 20,2) compõe a fórmula, pela recorrência do nome de Deus e pela memória libertadora e explícita do Êxodo. O uso da primeira pessoa traduz a autoria da salvação e a iniciativa divina, mas também comprovam e reforçam a adesão a *Iahweh* que, desde o Egito, conhece bem seu povo, pois contém um tom de advertência diante de seus desvios idolátricos. Contudo subjaz nos textos uma disputa entre centralização e descentralização do culto, associado a motivações políticas. Fora de Jerusalém as expressões cultuais locais gozavam de certa tolerância por parte da monarquia; praticavam, a seu modo, o culto a *Iahweh*. Um exemplo foi a representação taurina de Deus, que figurou, de certo modo, um equivalente local para a arca da Aliança no culto central de Jerusalém. Nessas disputas, as oposições simbólicas traziam também aclamações muito semelhantes: "Este é o teu Deus, ó Israel, o que te fez subir da terra do Egito" (Ex 32,4). No livro dos Reis, Jeroboão encetou um cisma político-religioso, reeditando tal expressão

[42] LUCIANI, Soyez saints, p. 231-322.

cultual (1Rs 26-33), originalmente ligada às disputas sacerdotais entre levitas e sadoquitas.[43] As fórmulas que entremeiam o capítulo 19, breves ou longas, além de dar ritmo ao texto e ajudar a identificar suas seções, testemunham uma delimitação clara de culto.

Em seu conjunto, a estrutura é introduzida por dois versículos (1-2): introdução narrativa e preceito da santidade; a conclusão é feita pelo v. 37, que ordena guardar os estatutos divinos. Estes funcionam como injunções, não como mandamentos específicos, mas como princípios.[44] Entre tal moldura, e de modo esquemático, a estrutura seria:

Introdução (v. 1-2)
A (3-4)
B (5-12)
C (13-18)
X (19-22) *Núcleo*
B' (23-29)
A' (30-31)
C' (32-36)
Conclusão (v. 37)

A parte central (X) se destaca, pois apresenta uma singularidade ante os demais versículos, utilizando um vocabulário técnico, só detectado em Dt 22,9-11: *kil'aîm* (de dois tipos) e *s^{c}atnēz* (linho e lã).[45] Os v. 20-22 contêm a lei mais extensa e sem qualquer equivalência noutra parte da *Torah* e, destoando de todo o capítulo, é escrita de maneira impessoal.

Nesse núcleo (v. 19-22), o autor reconhece aquilo que nomeia como "discriminação" (*biqqōret*),[46] no sentido da distinção contra qualquer mistura. Não se trata apenas de uma distinção dos pagãos que praticavam combinações supersticiosas, mas no sentido de uma compreensão cosmológica da diferenciação, que busca a preservação cuidadosa da originalidade e da ordem da criação. Este é o princípio fundamental para todas as leis: nada de

[43] GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia bíblica do Antigo Testamento*: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005, p. 203-208. (Biblioteca de Estudo do Antigo Testamento, 1); BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, p. 148, nota "c" a Ex 32,1-10.
[44] LUCIANI, Soyez saints, p. 223.
[45] Conforme a transliteração do artigo. LUCIANI, Soyez saints, n. 22, p. 224.
[46] O termo aplicado por D. Luciani carece de maiores explicações, pois é bastante valorizado pelo autor como um *hapax*. Contudo, desde sua raiz, o termo apresenta dificuldades. As traduções propõem uma variedade de significados: compensação por dano, indenização, reparação, ressarcimento, castigo, punição… Da raiz *bqr* que se depreende um sentido mais amplo e variado: amanhecer, separar as vísceras de um sacrifício, e daí o sentido de examinar, separar, distinguir e, por fim, discriminar. LUCIANI, Soyez saints, p. 224; BOTTERWECK, Johannes; RINGGREN, Helmer. בקר *bōqer.* In: BERGMAN, J.; RINGGREN, H; BARTH, C. *Grande lessico dell'Antico Testamento*: אב - גלה. v. 1. Brescia: Paideia, 1988, p. 1511-1532.

misturas! “Com efeito, a santidade requer que os indivíduos se conformem à sua classe e que não exista entre elas confusão dos diferentes grupos de objetos.”[47]

A norma se explica a partir dos versículos precedentes, ao modo de analogia da *menorah*, como exposto acima: o conjunto dos versículos 19 a 22 reforça e amplia o significado da Lei.[48] O princípio fundamental da discriminação está descrito na sequência de preceitos de não mistura: não misturar as sementes, os tecidos e os animais. O caso da mulher escrava, que tendo coabitado com outro homem, contrariaria a propriedade de seu senhor e uma possível destinação matrimonial e não pode casar-se com ele.[49] Não se trata aqui de uma questão sociológica de uma união não aceita entre uma pessoa escrava e outra livre, mas de uma mistura em oposição à ordem preestabelecida a respeito do estatuto de uma mulher escrava e prometida em casamento.[50] Sem que tudo seja rigorosamente discriminado, isto é, feita a devida indenização a seu senhor, por parte do homem com quem coitou, perdoado seu delito e remida a mulher de sua condição de escrava, a mistura causava uma situação de desequilíbrio e instabilidade no meio do povo. Esse procedimento eliminava a confusão causada pela mistura e o comprometimento da santidade como expressão da ordem da criação.[51]

1.5.1 Santidade compartilhada

No capítulo 19, na introdução, encontra-se uma exortação que sugere imitação: “Sede santos, porque eu, *Iahweh* vosso Deus, sou santo” (Lv 19,2), assim como em 11,44; 20,26.[52] A santidade é de Deus, um atributo que lhe é próprio e o distingue dos humanos (Os 11,9), embora Ele a compartilhe com objetos e pessoas. A palavra hebraica santo (*qādôš*) comporta certo grau de dificuldade em ter sua etimologia bem definida, pois exige uma análise das suas ocorrências, de caso a caso, e um conhecimento das línguas semitas, além da própria língua hebraica. Sabe-

---

[47] “La sainteté, en effet, requiert que les individus se conforment à leur classe et qu’il n’y ait pas de confusion entre les différents groupes d’objets. Elle se déploie dans la complétude et l’homogénéité. ” LUCIANI, Soyez saints, p. 229, tradução nossa.

[48] DOUGLAS, Levítico como literatura, p. 36.

[49] O termo *neḥĕrefet* designa escrava com tal destinação. KUTSCH, E. רח *ḥrp I.* In: FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer. *Grande lessico dell’Antico Testamento*: תמ-יק. v. 3. Brescia: Paideia Editrice, 2003, p. 257-259.

[50] LUCIANI, Soyez saints, p. 230.

[51] Schoekel alerta para as imprecisões do texto e para o seu paralelo em Dt 22,23-27, que pode levar a muitas conclusões. BÍBLIA do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002, p. 212, nota a Lv 19,20-22. A nosso escopo interessa, contudo, a ideia de discriminação.

[52] Uma formulação prévia mais extensa se verifica em Lv 11,44. A recorrência do preceito, com variações entre uma e outra formulação, verifica-se em Lv 20,7.26; 21,8; 22,32; Ex 19,22; 22,30. No NT encontra-se em 1Pd 1,16. Em Mt 5,48, o atributo santidade é substituído por perfeição.

se, contudo, que tem inequívocas ligações cultuais.[53] O uso da noção de santidade, entre as religiões não israelitas, não se aplica a Deus, mas aos objetos, ritos, ministros e lugares a ele relacionados. Distintamente, o AT a aplica a Deus, como característica própria que se estende ao seu entorno. A raiz da palavra *qādôš* comporta uma forte ideia de separação, segregação, marcando a alteridade absoluta de Deus em relação aos seres humanos e ao todo criado, mas também sua supremacia. Na concepção popular e sacerdotal, sua santidade, contudo, é pessoal, aberta à relação estabelecida pelo culto e pelo cumprimento da lei, como reconhecimento de sua manifestação em favor do povo. Ezequiel 36,23 refere-se à manifestação poderosa da santidade de Deus diante das nações: "Santificarei o meu grande nome que foi profanado entre as nações, no meio das quais vós o profanastes, e saberão as nações que eu sou *Iahweh* – oráculo do Senhor *Iahweh* – quando eu for santificado em vós, a seus olhos". A manifestação de Deus como ação de colocar-se em relação com as nações, por meio da recondução de Israel, é um ato santificante, afirmativo da sua própria santidade. Nos termos da ideologia sacerdotal, o acento da manifestação da santidade de Deus está no culto, como em Ex 29,43: "Este será o holocausto perpétuo por todas as vossas gerações, à entrada da Tenda da Reunião, diante de *Iahweh*, onde me comunicarei convosco para falar contigo. Ali virei me encontrar com os israelitas, e o lugar ficará consagrado por minha glória".[54]

No Levítico, a santidade manifesta-se como relação pessoal: "àqueles que se aproximam de mim mostro a minha santidade e, diante de todo o povo, mostro a minha glória" (Lv 10,3). A ordem de Deus a Moisés, de se dirigir à comunidade dos israelitas (v. 2), contém a única ocorrência da palavra "comunidade" (*'ēdâ*) do livro, que reforça a importância do capítulo 19 para o código.[55] A comunidade de Israel é destinatária das prescrições divinas que exprimem e constituem sua santidade em oposição às práticas religiosas pagãs. Significa uma compreensão bastante evoluída da santidade, não entendida em termos restritos a um Deus distante ou exclusivamente aos ministros do culto, mas extensiva a todo o povo. Ela é descrita como uma proximidade do Deus que santifica e é santificado pelo povo que vive suas leis (Lv 22,32).[56] A santidade do povo, contudo, poderia ser comprometida pelas práticas idolátricas, consideradas

---

[53] RINGGREN, Helmer. קדש Qdš. In: FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer. *Grande lessico dell'Antico Testamento*: עת- קדבן. Brescia: Paideia Editrice, 2007, v. 7, p. 835-862.
[54] EICHRODT, Walther. *Teologia del Antiguo Testamento*: Dios y pueblo. v. 1. Madrid: Cristiandad, 1975, p. 246-257.
[55] PAXIMADI, Levitico, p. 236. Segundo A. Chouraqui, a palavra '*ēdâ* evoca a assembleia festiva (litúrgica) dos homens de Israel, reunidos com certa regularidade. CHOURAQUI, André. *A Bíblia*: Ele clama… (Levítico). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 210. (Bereshit, 33).
[56] NIHAN, Christoph. *Fron Priestly Torah to Pentateuch*: a study in the composition of the book of Leviticus. Tübingen: Mohr Siebech, 2007, p. 456.

como grau elevadíssimo de impureza, e resultar em ruptura dessa comunhão-convívio com Deus que os ritos de consagração e os preceitos emanados do culto realizavam e sustentavam.

> O culto revelava e garantia as instituições, em particular aquelas que afetavam a esfera mais imediata da existência humana. Por meio delas, a divindade vinha em socorro do homem, pois lhe ensinava tanto as leis que sustentavam e preservavam o âmbito natural em que sua vida transcorria como as regras que facilitavam uma convivência benfazeja com seus semelhantes. O desprezo de tais normas provocava, antes de tudo, uma grave desordem no âmbito do culto, e a comunidade cultual era encarregada de eliminar tais perturbações.[57]

O efeito estabilizante do culto também dizia respeito à vida pessoal e social, não apenas religiosa. Era algo de ordem cósmica e implicava uma concepção criadora da parte de Deus, que se apoiava em relatos cosmogônicos marcados pela experiência de harmonia e de sentido.[58] O episódio de Adão e Eva expulsos do Paraíso ilustra um rompimento da comunhão com Deus e a desarmonia interna gerada quando os hebreus se aproximam da sedução desses cultos (Gn 3,23-24). Evoca a busca pelos cultos pagãos com o relato da desobediência, no qual a Serpente, símbolo forte entre os cultos de fertilidade cananeus e de oposição a *Iahweh*, alerta para o engano das feitiçarias.[59] "É possível que o autor entenda lutar contra os cultos cananeus da fecundidade, que exerceram por muito tempo seu atrativo sobre Israel, mas pode-se também pensar que se ligue a uma sabedoria do tipo mágico e até a sabedoria humanista egípcia."[60]

Noutro exemplo que demonstra a função dos relatos míticos em relação ao culto e sua função estruturante da sociedade e suas relações, vê-se a admiração de Adão diante de Eva, quando exclama: "Esta sim é osso dos meus ossos e carne da minha carne! […] Por isso, um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne" (Gn 2,23). Essa formulação evoca o valor da outra pessoa na identidade consigo, tal como em Lv 18,12-13.17, em que igualmente se reconhece o outro como sendo sua própria carne. Tal identidade era verificável no âmbito das relações entre os hebreus. Abimelec, numa empreitada que posteriormente haveria de fracassar, apela à mesma fórmula como argumento, com intenções

---

[57] "El culto revelaba y garantizaba las instituciones y en particular aquellas que afectaban la esfera más inmediata de la existencia humana. Por ellas la divinidad venía en ayuda del hombre, pues le enseñaba tanto las leyes que sostenían y preservaban el ámbito natural donde transcurría su vida, como también las reglas que facilitaban una convivencia bienhechora con sus semejantes. El desprecio de tales normas provocaba, ante todo, un grave desorden en el ámbito del culto y la comunidad cultual era la encargada de eliminar tales perturbaciones." VON RAD, Teología del Antiguo Testamento, v. 1, p. 56, tradução nossa.

[58] MAIER, Johan. *Entre dois Testamentos*: história e religião na época do Segundo Templo. São Paulo: Loyola, 2005, p. 231. (Bíblica Loyola, 46).

[59] Serpente e feitiçaria (*naḥaš)* se escrevem da mesma maneira em hebraico e evocam os cultos cananeus e suas práticas de magia.

[60] BOUDART, André. Serpente do Paraíso. In: *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulinas; Paulus; Academia Cristã, 2013, p. 1241.

políticas: “E lembrai-vos de que sou osso vosso e carne vossa” (Jz 9,2c). Também Labão se regozija ao receber Jacó, seu parente: “Sim, tu és de meus ossos e de minha carne!” (Gn 9,14). A recorrência é um indicador mimético, pois a formulação estabelece o reconhecimento mútuo, não apenas entre as personagens em cada narrativa, mas o vínculo entre elas, a lei e as origens comuns narradas pelos relatos patriarcais.

A formulação alcança o NT. Provado pelos fariseus, que lhe perguntam sobre a licitude do repúdio de uma esposa, Jesus recorre à máxima: “Por causa da dureza dos vossos corações, ele escreveu para vós esse mandamento. Mas, desde o princípio da criação, ele os fez homem e mulher. *Por isso*, o homem deixará o seu pai e a sua mãe, e *os dois serão uma só carne*” (grifos nossos) (Mc 10,5b-7). Paulo usará o mesmo argumento para censurar os que se unem às prostitutas, sendo infiéis à unidade da Igreja, como único corpo com Cristo (1Cor 6,16). Em Ef 5,28-31, o autor retoma a formulação em favor do caráter mistérico do matrimônio. A mimese explicita a unidade real entre esposo-esposa, Cristo-Igreja em seu valor ontológico e salvífico.

A identidade, como componente da mimese, fundamenta-se no amor ao próximo (Lv 19,18) que se desdobra em muitas prescrições, como naquelas que estabelecem o respeito pela integridade sexual do outro (18,6-20). Elas são sustentadas por imagens da narrativa criacional: por exemplo, a nudez do casal primordial (Gn 3,10-11.21) ou a nudez de Noé (9,20-27). Tais narrativas estabelecem um jogo mimético-especular, no qual o ouvinte se reconhece, se identifica e se avalia:

> Aquele Homem e aquela Mulher do paraíso fazem aquilo que todos fazem: a partir do momento em que recebem o conhecimento da Lei, começa neles a lamentável e inexplicável transgressão da mesma. Adão e Eva não são nada mais e nada menos do que um espelho crítico daquilo que estava acontecendo de fato no povo e cujo alcance, importância e gravidade o povo parecia não perceber: tentados, os dois consentem e transgridem a Lei, atendendo à voz da serpente.[61]

A dinâmica especular dos relatos bíblicos reflete a identidade entre a narrativa mítica e o comportamento do povo, servindo-lhe de modelo, justificando as estruturas sociorreligiosas, as normas estabelecidas, denunciando as transgressões da lei, ou mesmo relendo os acontecimentos históricos à luz dos mitos, para se alcançar um equilíbrio. A explicação de Gn 2,24: “*Por isso*, o homem deve…” (grifo nosso) faz compreender o caráter exemplar do relato mítico.

É nesse contexto que se insere o elemento ético, num estágio pré-profético, mas que, contrariamente a alguns profetas, afirma a importância do culto pelo próprio mandado divino

[61] MESTERS, Carlos. *Paraíso terrestre*: saudade ou esperança? 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 61.

de celebrá-lo e as exigências morais que lhe são decorrentes e subordinadas.[62] A santidade do povo, por proximidade, é tributária da santidade de *Iahweh*, e se deve praticar os atos de culto, mantendo a estreita observância da Lei de Deus que vive no seu meio, relacionando o culto com a ética, fundamentada no preceito do amor ao próximo (Lv 19,18): o cuidado com os pobres, indefesos e estrangeiros (19,10.14.32.33), a proteção das mulheres (19,3.20.29) e não agir com desonestidade (19,13.35), dentre outros preceitos e restrições. Além da semelhança entre a conclusão de Lv 19,37 com a solene introdução de Ex 20,1, ressoam alguns mandamentos do decálogo (Ex 20): o respeito devido aos pais (Lv 19,3a), a consagração do sábado (v. 3b), as orientações contra a idolatria (v. 4) e o falso juramento (v. 12). Posteriormente, as exigências éticas, se intensificarão como crítica profética ao culto, algumas quase o invalidando, ao afirmar que Deus jamais ordenara sua prática (Jr 7,22; Am 5,25; Os 6,6; 14,6; Mq 6,6-8). Mas o Levítico não parte de premissas morais para estruturar o culto. Antes, o culto é relação com a santidade de Deus, é fonte da vida moral do povo: respeitar os semelhantes, proteger os vulneráveis, agir corretamente, evitar práticas abomináveis e zelar pela integridade da vida criada por Deus.[63]

Considerando os âmbitos cultual e ético, verifica-se, em vários versículos de Lv 19, que ,sob um mesmo preceito, realidades distintas foram aproximadas, conferindo uma unificação:

> [14] Não amaldiçoarás um mudo e não porás obstáculo diante de um cego, mas temerás o teu Deus. Eu sou *Iahweh*. […] [18] Não te vingarás e não guardarás rancor contra os filhos do teu povo. Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou *Iahweh*. […] [32] Levantar-te-ás diante de uma cabeça encanecida, horarás a pessoa do ancião e temerás o teu Deus. Eu sou *Iahweh*. […] [33] Se um estrangeiro habita convosco na vossa terra, não o molestareis. O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, pois fostes estrangeiros na terra do Egito. Eu sou *Iahweh* vosso Deus.

Nas sociedades antigas, a mimese opera como mecanismo de adaptação ao meio, como forma de conexão com outrem, com o ambiente, com o grupo. Isso se dá por meio do mútuo reconhecimento do corpo, do agir, das necessidades e capacidades, da história, das relações e resulta na construção identitária, no reconhecimento ou na distinção, na formação das leis e dos preceitos. A mimese é uma ação orientada para o outro, para a relação e envolve reconhecimento e estabilidade. "Com a ajuda de capacidades miméticas, percebe-se uma semelhança entre si e o outro, e experimenta-se a percepção de si do outro. Desta forma, chega-se à concordância do agir, das opiniões e dos sentimentos entre os homens."[64]

---

[62] NOTH, Levitico, p. 18-19.
[63] EICHRODT, Walther. *Teología del Antiguo Testamento*: Deus y pueblo. Madrid: Cristiandad, 1975, p. 253. (Biblioteca Bíblica Cristiandad, 4).
[64] GEBAUER; WULF, Mimese na cultura, p. 38.

Nos versículos selecionados, o mandamento de amor ao próximo (v. 18) exprime uma consequência do sentido ético da relação com Deus. Os demais mandamentos são como concreção e afirmação desse princípio, que se explicita em Gn 9,6 e Is 58,7, que declara ser o outro sua própria carne. Amar ao próximo como a si mesmo opera uma relação mimética: o próximo é destinatário daquilo mesmo que dignifica a si próprio, como ser criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27), ou por uma situação que se compartilha historicamente, como o ser estrangeiro (Lv 19,33-34). As unidades correspondentes da estrutura apresentada por Luciani C (v. 13-18) – C' (v. 32-36), em relação ao centro, são modos de realizar os estatutos divinos (v. 19.37).

O amor ao próximo se desdobra do conterrâneo do mesmo povo (o operário, o mudo, o cego, o ancião) ao estrangeiro que lhe é semelhante. A norma que se amplia literariamente pela replicação de normas afins se estende também aos não compatriotas, elevados à estatura do povo eleito. O preceito do amor é uma atitude de desvelo, de cuidado e de atenção com o outro, em sintonia com o ato criador de Deus. O amor-desvelo é promovido pela mimese contida na expressão "como a ti mesmo" (v. 18) e se desdobra universalmente sobre os concidadãos, sobre os estrangeiros, sobre os pobres e indefesos, sobre as mulheres e sobre a natureza.[65]

1.5.2 Duas aproximações miméticas

Em Lv 19,23-25, encontra-se a seguinte recomendação que sugere um procedimento agrícola, ligado à experiência religiosa:

> [23]Quando tiverdes entrado na terra e tiverdes plantado alguma árvore frutífera, considerareis os seus frutos como se fossem o seu prepúcio. Durante três anos serão para vós como coisa incircuncisa e não se comerá deles. [24]No quarto ano, todos os frutos serão sagrados em uma festa de louvor a *Iahweh*. [25]No quinto ano, podereis comer os seus frutos e recolher para vós mesmos o seu produto. Eu sou *Iahweh* vosso Deus.

Esse preceito não goza de unanimidade em sua interpretação, pois a norma religiosa submete a prática agrícola e aplica-lhe um vocabulário utilizado no rito religioso da circuncisão. Os frutos serão, durante três anos, como o prepúcio. No quarto ano, serão consagrados por uma festa de louvor a Deus e, somente no quinto ano, serão consumidos pelo agricultor. O procedimento, contudo, é simplesmente a abstenção do consumo, acrescido da festa de consagração pelo louvor. Não é recomendada qualquer incisão ou corte na árvore frutífera, em

[65] DOUGLAS, Levítico como literatura, p. 36.

paralelo com a ablação do prepúcio de um homem. O raciocínio é analógico, e o preceito dever ser lido em chave simbólica, indicando uma realidade espiritual diretamente conectada com a santidade de Deus.

Seguindo o esquema estruturado por Luciani, estes versículos fazem parte de uma unidade maior, B' (23-29) e correspondem aos versículos da unidade B (5-12), no esquema cabalístico supra-apresentado. O paralelo resulta em poucas respostas, como alerta o autor. Mas, impondo-se a exigência de uma coerência e de um sentido comum, Luciani propõe a relação que o povo tem com os bens pertencentes a Deus, a cada membro do povo e aos outros. Dentro dessa lógica, na unidade B, o sacrifício pertence ao Senhor e, como sacrifício de comunhão, é compartilhado com quem lho oferece. A terra pertence a Deus e é compartilhada com o estrangeiro e o pobre, para que comam dos frutos caídos, e que, por causa deles, não devem ser recolhidos. Não debilitar a existência vulnerável do operário, do cego, do mudo e igualmente do compatriota (é seu único bem!) vai na direção da preservação de suas vidas e da relação com Deus. "Levítico precisa afirmar que a terra pertence a Deus, ele é o proprietário, o seu povo é o seu inquilino, usando-a por direito de um contrato ou uma concessão divina."[66]

Ante as manipulações dos cultos cananeus e a mentalidade supersticiosa que propunha a busca desenfreada pela fertilidade da terra e outros benefícios, afirmar a propriedade de Deus sobre a terra não funciona apenas como uma oposição, mas uma distinção, uma diferenciação que delimita a identidade do povo fiel. Na seção B', a noção de bens aglutina as prescrições igualmente. Aumenta, contudo, o grau de dificuldade explicitar a circuncisão da árvore frutífera e o tema da entrega da filha à prostituição. Os versículos 26-28 dizem respeito ao próprio corpo como um bem que não deve ser submetido aos supersticiosos costumes fúnebres e apotropaicos.[67]

Em relação à árvore frutífera, a operação metafórica remete à sua mudança de estatuto como um sinal da Aliança, pois tal é o sentido do rito da circuncisão. A Aliança com Abraão é a garantia de sua descendência pela fecundidade do Patriarca e de seus filhos (Gn 17). A fecundidade da terra é um sinal da fidelidade à Aliança e ressoa nos relatos primordiais como elemento componente da ordem da criação (Gn 11-12; 29-30): "Não disseram em seus corações: Temamos a *Iahweh*, nosso Deus, que nos dá a chuva de outono e a da primavera a seu tempo e que nos reserva semanas fixas para a colheita. Vossos delitos afastaram esta ordem e vossos pecados vos privaram destes bens" (Jr 5,24-25). O não cumprimento da Lei de Deus resulta na desordem da criação e requer abster-se do consumo dos frutos das árvores frutíferas, até que

[66] DOUGLAS, Levítico como literatura, p. 229.
[67] NOTH, Levitico, p. 179-180.

sejam “circuncidadas”, isto é, manifestadas como consagradas, de propriedade divina, um dom para o povo. É um procedimento que se realiza no âmbito existencial, que, nos cuidados do cultivo, afirma a propriedade divina sobre a terra. A terra e os Patriarcas são recordados por Deus na reafirmação da Aliança: “Lembrar-me-ei da minha aliança com Jacó, da minha aliança com Isaac e da minha aliança com Abraão, e igualmente me lembrarei da terra” (Lv 26,42).

O exemplo demonstra a oposição aos cultos de fertilidade dos cananeus que pretendiam manipular as forças da natureza, segundo seu voluntarismo religioso. A distinção operada tem a ver com a diferenciação dos cultos pagãos que, para a produção da terra prejudicava a outros (prostituição sagrada, sacrifícios humanos…). A metaforização da circuncisão amplia o horizonte cultual permitindo compreender melhor a vida religiosa do povo de Israel. Se no culto ligado ao Templo necessitava da mediação sacerdotal, fora dele outra mediação era realizada pelas pessoas leigas israelitas, em seu ofício de cultivar a terra, realizado a Aliança com Deus.[68]

Lv 19,29 propõe outra equiparação, contígua ao preceito contido em 23-25: “Não profanes a tua filha, fazendo-a prostituir-se; para que a terra não se prostitua e não se torne incestuosa”. O interdito tem seus antecedentes e remetem aos cultos cananeus que praticavam a prostituição sagrada, de homens e mulheres.[69] O termo *zenunim* (prostituição, fornicação, infidelidade), usado em relação à filha e à terra, indica prostituição no sentido cultual e equivale à idolatria em relação aos cultos de fertilidade, daí a menção à terra. O costume era abominável ao povo de Israel, pois o pai que dispunha de sua filha para a prostituição religiosa em busca de benefícios próprios, para a fertilidade de sua terra, praticava uma abominação. O mesmo sistema legal que ordena respeitar os pais, os condena quando não sabem discriminar o dom de que não podem dispor, a vida de sua filha.

A idolatria, contudo, era marcada pelo comportamento indiferente ao outro. Tal como na prostituição, o que se obtinha do outro na idolatria não decorria de uma relação de alteridade, mas de egoísmo. Na prostituição-idolatria, não se buscava a Deus, mas a si próprio, ou aos próprios interesses.[70] Ele não a reconhece como sua própria carne (Lv 18,17), por isso a desqualifica, dispondo-a como hierodula. A prática da prostituição ritual buscava a fertilidade da terra e a prosperidade dos agricultores. Conclui-se que ele não sabia discriminar o valor da

---

[68] LEFEBVRE, Jean-François. Circoncire les arbres?: la portée symbolique d’un précepte. A propos de Lv 19,23-25. In: BÖHLER, Dieter; HIMBAZA, Innocent; HUGO, Philippe. *L’écrit et l’Esprit*: études d’histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. Fribourg: Academic Press Fribourg; Editions Saint-Paul, 2005.

[69] NOTH, Levitico, p. 180.

[70] WÉNIN, André. Le serpente, le tourillon et le baal. Variations sur l’idolâtrie dans le premier Testament. *Revue Thólogique de Louvain*, Louvain, v. 34, n. 1, p. 27-42, 2003. DOI: 10.2143/RTL.34.1.2017474. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/250139232_Le_serpent_le_taurillon_et_le_baal. Acesso em: 2 fev. 2024.

terra e sua pertença a Deus. Recorrer aos artifícios do culto cananeu, contrariaria a ordem da criação e, portanto, a santidade de Deus.

A infidelidade, porém, resultava em maiores danos, pois em caso de profanação da filha, entregando-a à prostituição sagrada, a própria terra seria prostituída. A ligação entre a terra e a vida do povo é um tema recorrente. Em Lv 18,25-28, lê-se:

> [25]A terra se tornou impura, eu puni a sua falta, e ela vomitou os seus habitantes. [26]Vós, porém, guardareis meus estatutos e minhas normas e não cometereis nenhuma dessas abominações, nem o cidadão e nem o estrangeiro que habita entre vós. [27]Porque todas essas abominações foram cometidas pelos homens que habitaram esta terra antes de vós, e a terra se tornou impura. [28]Se vós a tornais impura, não vos vomitará ela como vomitou a nação que vos precedeu?

A mesma relação se verifica em Is 24,1-5, quando o profeta relaciona os males que se abatem sobre a terra, por causa da infidelidade do ser humano. Os pecados da humanidade fazem mal à terra como a bebida ao homem: "A terra cambaleará como o embriagado, ele oscilará como a cabana, seu crime pesará sobre ela, ela cairá e não mais se levantará" (Is 24,20). A contaminação da terra pelas ações abomináveis praticadas pelas infidelidades do povo revela uma relação mimética entre um e outro: terra e ser humano, terra e povo.

No relato da criação, no terceiro dia, a terra é separada das águas, e dela nascem todos os vegetais, com suas sementes e frutos, com o regozijo de Deus (Gn 1,9-13). A ordem da criação, elemento tão caro à compreensão da santidade, proclama a fecundidade da terra. No sexto dia, a terra volta a dar origem a todos os animais e ao ser humano, posto como vértice e administrador do todo criado (Gn 1,26-30). Em Gn 2,5, a temática se detalha: o homem é tirado da terra pelas mãos do oleiro e só nomeado como Adão '*ādām* em Gn 4,1. O nome evoca seu lugar primordial na linhagem humana, ou genericamente qualquer humano, contudo o texto não tem pretensões etimológicas na relação com a terminologia terra '*ādāmāh*. Valendo-se, na verdade, de uma homofonia que acentua a origem terrena do ser humano criado.[71]

Doutro lado, segundo A. Chouraqui: "A terra é descrita como uma pessoa viva, solidária com os homens que a habitam. […] O homem e a terra formam, assim, um par vivo". E acrescenta, a terra é sinal da relação com Deus: "A terra é importante enquanto criatura divina, parte integrante e fator essencial da economia da salvação; ela é uma realidade prometida ao povo eleito, o suporte necessário das encarnações de sua história. Ela constitui, assim, a parceira indispensável de seu destino histórico".[72]

---

[71] LIPIINSKI, Édouard. Adão. In: BOGAERT, Pierre-Maurice *et al*. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulinas; Paulus; Academia Cristã, 2013, p. 38-39.
[72] CHOURAQUI, Os homens da Bíblia, p. 88.90.

Note-se que a relação mimética está enraizada numa consciência profunda de relações que se ordenam segundo a fé israelita no Deus criador e redentor de seu povo. Os preceitos nascem de uma experiência histórica, social e religiosa que envolvem confronto e assimilação entre culturas em um processo laborioso e demorado de purificação da fé hebraica. A mimese desempenha um papel crucial nesse contexto: reforça a relação de identidade entre as pessoas, estimula uma ética decorrente da práxis religiosa e cultual, sustenta, com modelos oferecidos pelas narrativas genético-salvíficas, a estabilidade sociorreligiosa do povo. Paradoxalmente ao movimento de identidade, a mimese provoca a distinção, visto que, ao promover um perfil do povo de Israel, distingue-o dos povos cananeus e suas práticas religiosas. Ao denunciar a imitação dos cultos pagãos, protege-se o povo de sua autodestruição gerada pelas abomináveis práticas idolátricas. Ao promover o próprio sistema mimético, contribui-se com o fortalecimento da identidade do povo.

1.6 Mimese e transcendência

A questão mimética se faz presente em toda a Escritura, como é de se esperar de uma cultura antiga, e conforme os condicionamentos da mentalidade hebraica subjacente. Do ponto de vista da teologia P, analisada a partir do Levítico em suas relações com outras obras, impõem-se outras questões e despontam novos aspectos a serem explorados. Segundo Roth († 1963), a possibilidade de imitação de Deus, como fundamento para uma ética calcada no mandamento, é inviabilizada pela transcendência de Deus, por isso levanta a questão com base na interpretação de Lv 19,2:

> De várias outras passagens da Escritura aprendemos que é impossível atribuir qualquer forma ao Criador, e não pode haver dúvida de que esta visão é da essência própria do judaísmo. Se for o caso, que pode significar "sereis santos, pois eu sou santo?" Como é possível para uma forma criada tornar-se semelhante àquele que a formou? "Eu sou santo", e consequentemente, "cabe a você ser santo como eu"; mas a Bíblia diz "a quem me compararei, ou serei igual, diz o Santo?" (Is 40,25).[73]

A abordagem de Roth reflete a mentalidade judaica a respeito da transcendência de Deus, compartilhada por Jesus. No evangelho em que responde ao homem que lhe chama de

[73] "From many other passages of Scripture, we learn that it is impossible to attribute any form whatsoever to the Creator, and there can be no question but that this view is of the very essence of Judaism. If that is the case, what can possibly be meant by 'ye shall be holy, for I am holy'? How is it possible for a created form to make itself like the one who fashioned it? 'I am holy', and consequently, 'it is up to *you* to be holy, like me'; but the Bible says, 'to whom will ye liken Me, or shall I be equal? saith the Holy One' (Isa. 40:25)." ROTH, Leon. Is there a Jewish Philosophy, p. 16, tradução nossa.

"Bom Mestre", Jesus afirma a transcendência de Deus em relação a si mesmo: "Por que me chamas bom? Ninguém é bom, senão só Deus!" (Lc 18,18-19). A consciência do povo a respeito da transcendência divina é aguda: "O hebreu sabe que seu Deus está além do criado, no infinito, na eternidade e na transcendência do ser, na fonte do universo, que, diante dele, é tão só o nada".[74] Mas essa transcendência, no horizonte teológico e religioso de Israel, só pode ser acessada por meio dos sinais criados por Deus, não encontrando o ser humano qualquer possibilidade de imitação direta de seu ser.

Roth elenca os mandamentos contidos em Lv 19, em sua maioria preceitos negativos, reforçando a ideia de santidade como uma abstenção, uma separação.[75] Ou seja, aquilo que é característica de Deus demarca sua absoluta alteridade. Ao povo, chamado à comunhão consigo, Deus oferece vida plena e leis que o configuram a seu ser. Também Jesus enumera quatro mandamentos negativos e apenas um positivo em sua interlocução com um homem rico (Lc 18,20). Paradoxalmente, corresponde ao "sede santos" o cumprimento dos mandamentos restritivos e, portanto, não se referem a Deus como alguém a ser imitado, mas a ser santificado pela obediência de seu povo que devia praticar a separação ordenada por Deus.

Traduções alternativas de Lv 19,2 tendem a neutralizar a carga mimética do mandamento: "Vós sereis consagrados. Sim, eu sou consagrado, eu *Iahweh*, vosso Elohims",[76] ou: "Sede santos, porque eu, YHWH, o Deus de vocês, sou santo".[77] É decisivo, contudo, para o pensamento de Roth o fato de Deus não ter uma forma criada. Aludindo à obra *Imitação de Cristo*, para efeito de comparação, conclui que a imitação dos deuses, seja os da poesia grega, seja do deus metafísico de Aristóteles, propõe-se a partir de modelos formalmente acessíveis ao ser humano.[78] Essa conclusão não é isolada, mas compartilhada pela teologia cristã:

> Não podemos dizer que o Velho Testamento desenvolve a ideia de imitação de Deus; a ênfase está na transcendência divina e na fidelidade divina e na Aliança. O mandamento do Código de Santidade "vocês devem ser santos porque eu, o Senhor, vosso Deus, sou Santo" (Lv 19,2), certamente não significa que o homem pode imitar a santidade divina. Pois sendo Deus o totalmente outro, além de qualquer representação possível (por isso as imagens de Deus foram proibidas, Ex 20:4), o povo de Israel, e cada um de seus membros, deviam se abster não somente de toda imperfeição, mas também de toda impureza (no sentido ritual). O refrão insistente é que o homem deve "andar no caminho do Senhor"; neste sentido podemos falar de "seguir o Senhor". "Você deve caminhar atrás do Senhor, seu Deus, e temê-lo, e

[74] CHOURAQUI, Os homens da Bíblia, p. 282.
[75] CHOURAQUI, Os homens da Bíblia, p. 17.
[76] CHOURAQUI, A Bíblia, p. 210.
[77] BÍBLIA Palavra viva. São Paulo: Paulus, 2022, p. 253.
[78] ROTH, Is there a Jewish Philosophy, p. 22.

> observar seus mandamentos e obedecer à sua voz, e você deve servi-lo e a ele se apegar" (Dt 13,4).[79]

Transcendência para o AT, contudo, não é abstração. O nome de Deus, marca de sua transcendência (a ponto de não ser pronunciado), é também autêntica disposição para a relação com o ser humano.[80] Equivale à proibição de não pronunciar o nome a proibição de fabricar imagens de Deus (Ex 20,4; Lv 19,4), reforçando ainda mais sua transcendência. Mas, ao criar o ser humano, Ele o faz segundo sua imagem: "Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança" (Gn 1,26); "Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou" (Gn 1,27); "Deus criou o homem para a incorruptibilidade e o fez imagem de sua própria natureza" (Sb 2,23). A palavra hebraica *ṣélem* (imagem, figura, estátua, escultura, sonho, reprodução) evoca a dimensão aparente de uma realidade, e a palavra *demut* (semelhança), que também significa imagem, além de cópia, retrato, imitação, entre outros, pode servir de abrandamento do vocábulo *ṣélem* como algo não puramente material.[81] Ampliando a gama de significados, semelhança não indica uma identidade completa com Deus, mas pode atuar como um reforço à ideia de imagem.[82] Tal reforço evoca a beleza do ser humano como imagem de Deus, a glória de seu aspecto corporal (Ez 28,12-15) e, ainda, o estar ereto, de pé.[83]

Em um extrato homilético, síntese posterior de um processo de purificação das práticas idolátricas, o livro do Deuteronômio (4,15-16) justifica o banimento das imagens a partir de uma teofania: nada além da voz de Deus se apresentou. Nenhuma forma (*temunah*), nenhuma imagem dele foi vista, a não ser a sua voz no meio do fogo, no Horeb. Em Isaías, Deus condena os fabricantes de ídolos, que dão forma humana à matéria talhada, à qual se fiam, enganando-se (Is 44,9-20). Deus é o único capaz de criar e salvar verdadeiramente. Ele rege a natureza e a história, confirma seus profetas e nomeia reis para conduzir seu povo (Is 44,21-28). Sua transcendência e sua santidade o singularizam de tudo e de todos (Is 40,18.25).

---

[79] "We cannot say that the Old Testament develops the idea of the imitation of God; the emphasis is placed on the divine transcendence and fidelity to covenant. The demand of the Code of Holiness, 'You shall be holy; for I the Lord your God am holy' (Lv 19:2), certainly does not mean that man can imitate the divine holiness. Because God's Being is wholly Other, beyond all possible representation (that is why images of God are forbidden, Ex 20:4), the people of Israel, and each of its members, must abstain not only from all imperfection but also from all impurity (in the ritual sense). The constant refrain is that man must 'walk in the ways of the Lord'; in this sense we can speak of 'walking behind the Lord'. 'You shall walk after the Lord your God and fear Him, and keep His commandments and obey His voice, and you shall serve Him, and cleave to Him' (Dt 13:4)." COTHENET, Sacred Scripture, p. 3-4, tradução nossa.

[80] SATTLER, Dorothea; SCHNEIDER, Theodor. Doutrina sobre Deus. In: *Manual de Dogmática*: prolegômenos; doutrina sobre Deus; doutrina da criação; Cristologia; Pneumatologia. Petrópolis: Vozes, 1992, v. 1, p. 57-59.

[81] BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994, p. 25, nota "r" a Gn 1,26.

[82] RUBIO, Alfonso García. *Elementos de antropologia teológica*: salvação cristã: salvos de quê e para quê? Petrópolis: Vozes, 2004, p. 69-70.

[83] VON RAD, Teología del Antiguo Testamento, v. 1, p. 195.

> Até onde podemos dizer – os teólogos e sábios de Israel estavam conscientes, desde os primeiros dias – da alteridade de Deus. Daí a recusa em aceitar qualquer imagem de Deus, a insistência em sua invisibilidade e igualmente a insistência de que Ele não era e não agia como os seres humanos. A palavra que talvez melhor expresse esse instinto fundamental da teologia de Israel é transcendente. Yahweh foi um deus como nenhum outro. O termo realmente usado pelos escritores de Israel era "santo", uma palavra indicando a alteridade de Deus, marcando a diferença qualitativa e a distância entre o Criador e sua criação, e sinalizada pela frequente referência à santidade do nome de Deus: "O santo nome de Yahweh contrasta com tudo o que é criatura". A santidade de Deus significa que qualquer lugar ao qual Ele se apegue é em si mesmo santo, e qualquer violação dessa santidade, dessa completa alteridade de Deus por meros mortais provavelmente seria fatal.[84]

1.7 Deus deu sua imagem

A transcendência divina afirma-se dentro do horizonte relacional entre Deus e a humanidade. O próprio nome de Deus, assumido como argumento de sua absoluta transcendência, ao ponto de não ser pronunciado, é também reconhecimento de sua inclinação amorosa sobre o seu povo.

> Deus e seu nome são, ao mesmo tempo, idênticos e distintos. São a tal ponto idênticos que o nome se tornou, aos poucos, intangível para os judeus, e que eles, em lugar de Javé, diziam: "o Nome" (Lv 24,11.16). Quando, pois, comunica seu nome, Deus se confia como posse a Israel. O nome não é, contudo, inteiramente idêntico a Deus, porque o designa em sua saída para fora de si mesmo. A sarça ardente era a revelação de um Deus mistério que se manifestava sem deixar o mistério. Pelo nome, idêntico a ele e distinto, ele se introduz neste mundo, permanecendo celeste.[85]

A revelação do seu nome (Ex 3,14), *Ehyeh asher ehyeh*, cunhado pelo tetragrama YHWH, tem fortes conotações relacionais, pela qual seu ser compreende-se não somente de modo essencialista (eu sou aquele que sou), como predominou a partir da tradução grega da Bíblia e marcou a teologia cristã,[86] mas em termos presenciais de estar junto, atuante, manifestando-se poderosamente em favor do povo. Considerando o uso verbal no imperfeito, que conota um processo inacabado, Sattler propõe outras traduções como: "'Eu estarei aí (para vocês), como aquele que estarei aí', ou: 'Eu me manifestarei (atuante, poderoso) como aquele que me manifesto'".[87] Esse é o núcleo duro da fé israelita, compartilhada por Jesus e seus discípulos judeus. É sobre essa herança de Israel, num dinamismo evolutivo, que se compreende

---

[84] DUNN, James D. G. *Teologia do Novo Testamento*: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 77-78.
[85] DURRWELL, François-Xavier. *O Pai*: Deus em seu mistério. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 35-36. (Teologia Sistemática, 7).
[86] KASPER, Walter. *A misericórdia*: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 66-67.
[87] SATTLER, Doutrina sobre Deus, p. 57-59.

a afirmação evangélica: “Eu lhes dei a conhecer o teu nome e lhes darei a conhecê-lo, a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles” (Jo 17,26).

O cristianismo primitivo viu-se diante da questão da proximidade de Deus, em contraste com a compreensão judaica de uma acentuada transcendência de *Iahweh*.[88] Jesus é apresentado como quem situa seus discípulos nessa tensão entre a absoluta transcendência divina e sua proximidade de Pai amoroso que os leva ao conhecimento de seu ser. Essa revelação que realiza qual novo Moisés manifesta a glória de Deus em sua existência, como expressão consistente e plena de seu amor (Hb 1,3-4). Como aquele que narra Deus, pois está continuamente no seio do Pai (Jo 1,18), Jesus comunica Deus com sua vida, seus gestos e atitudes, com sua atividade e sua pregação. Mas Deus não é apenas o objeto de seu discurso, mensagem ou informação. Jesus é a sua imagem: “quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9).[89]

1.7.1 O Preexistente imita o ser humano

O processo de mimetizar significa, de algum modo, encarnar um o que se vê, não como uma reprodução passiva de um modelo, mas como uma modulação da realidade contemplada. Processos miméticos dizem respeito não a um fac-símile, mas a um caminho de recriação a partir de um referencial. O modelo transforma-se interiormente em uma imagem guia da produção de algo novo, mantendo com ele uma relação sem, contudo, operar uma replicação.[90] Segundo Ricoeur, a mimese se desprendeu da metafísica de Platão, como ideal inatingível de reprodução fiel das ideias, para se transformar, segundo Aristóteles, em práxis.[91] Nos termos de Aristóteles, a poesia se sustenta sobre os pilares da verossimilhança e da necessidade, não necessariamente contempla os objetivos da história em narrar os acontecimentos tais como são, mas como poderiam ou deveriam ser.[92]

No caso das tragédias gregas, as cenas que davam corpo às narrativas eram os modelos educativos para o bem da sociedade, pois “a tragédia desce ao fundo nebuloso da mente, aos porões da alma, ao abismo das paixões humanas. Ela se constitui em instrumento poderoso de autoconhecimento e autorrespeito, realizando a catarse do universo interior das pessoas”.[93]

---

[88] THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos*: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 87. (Cultura Bíblica, 1).
[89] FABRIS, Rinaldo. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1992, v. 3, p. 91-93. (Bíblica Loyola, 3).
[90] WULF, Homo pictor, p. 48-49.
[91] RICOEUR, Paul. Una reaprehensión de la Poética de Aristóteles. In: CASSIN, Barbara. *Nuestros griegos y sus modernos*: estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad. Buenos Aires: Manantial, 1994, p. 220.
[92] PINHEIRO, Paulo. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Poética*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2015, p. 17.
[93] QUEIROZ, Álvaro. Sobre o conceito de catarse na Poética de Aristóteles. *Revista entrelinhas*, Farol, v. 1, n. 1, 2013. Disponível em: https://revistas.cesmac.edu.br/entrelinhas/article/view/214/160. Acesso em: 29 nov. 2024.

Diante do espetáculo os expectadores correspondiam, deixando-se afetar por eles.[94] Nesse processo, a catarse tinha grande importância para a mimese, como sua própria finalidade educativa,[95] pois, segundo a compreensão aristotélica, operava a purificação das paixões.

> A obra não se torna arte ou literatura até que exista uma interação entre a obra e seu destinatário. Isso leva a relação mimética para outro nível. A obra de arte não é mais entendida como uma imitação de uma imagem anterior. O processo decisivo de imitação ocorre entre a obra de arte e quem a frui.[96]

> A tragédia tem uma finalidade educativa e formadora do caráter e das virtudes, por isso deve suscitar no espectador paixões que imitem (simulem e emulem) as que ele sentiria se, de fato, os acontecimentos trágicos acontecessem e deve, a seguir, oferecer remédios para essas paixões, fazendo o espectador sair do teatro emocionalmente liberado ou no governo de suas emoções. O espectador deve aprender, pela imitação (isto é, pelo espetáculo oferecido), o bem e o mal das paixões, o que podem fazer de terrível ou benéfico para os humanos.[97]

Mutatis mutandis, passando do mundo cultural grego ao mundo cultural hebraico, o escritor sagrado mostra com insistência um Deus que contempla sua obra criada: "E Deus viu que isso era bom" (Gn 1,10.18.21.25.31, Hb 4,13). A narrativa genesíaca relata que Deus é expectador de sua própria obra. Também após a criação do ser humano, afirma: "E Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom" (v. 31). Mas o refrão não tarda em alternar encanto e decepção: "*Iahweh* viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração. *Iahweh* arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e afligiu-se o seu coração" (6,5-6).[98] E a história da salvação prossegue, chamando a atenção sobre esse "espectador", chamado de "Deus que vê", ou "Deus de visão" (Gn 16,13), que interage com o seu povo e com os fatos: no episódio de Babel (Gn 11,1-9); na sarça ardente, apresenta-se como aquele que vê o sofrimento do povo (Ex 3,7). A esse Deus que vê, se dirige o salmista confiante de que Ele não é indiferente (Sl 10,11), embora os ímpios apostem na

---

[94] RAMOS, Luiz Fernando. *Mimesis performativa*: À margem de invenção possível. São Paulo: Editora Annablume, 2015, p. 20-21.

[95] Trata-se da catarse de tipo poético-estético, diferente da catarse mágico-cúltica, ou da catarse noético-platônica, conforme a tipologia de G. Reale. REALE, Giovane. Catarse (κάθαρσις). In: *História da filosofia grega e romana*: Léxico. São Paulo: Loyola, 1995, v. 9, p. 41. Segundo o mesmo autor, faltou por parte do Estagirita, maiores explicações a respeito do conceito, provavelmente perdidas no segundo volume da Poética. Por isso G. Reale recorre à obra "Política" do mesmo filósofo, chegando à conclusão de catarse como prazer estético, não nocivo como propunha Platão. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: Aristóteles. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1994, v. 4, p. 182-184.

[96] WULF, *Homo Pictor*, p. 50.

[97] CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia*: Dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, v. 1, p. 752.

[98] Von Rad adverte para o efeito da antropomorfização de Deus operada pelo relato. Guardando com cuidado o seu traço transcendental inalienável, o narrador aproxima Deus dos seus ouvintes com traços humanos, revelando-o como Deus pessoal, ativo e não inerte, disposto ao ser humano e não indiferente. VON RAD, Gerhard. *El libro del Genesis*. 2. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982, p. 142.

indiferença divina que não quer ver a situação do pobre (10,11). O fiel perseguido clama a Deus, que parece não ver seu infortúnio (Sl 35,17.22), mas Deus vigia os passos dos aflitos que a ele se confiam (Sl 139,24; 5,9) e tudo vê (Pr 5,21;15,3). Os profetas afirmam que Deus oculta sua face diante do culto vazio que esconde práticas de injustiça (Is 1,15; 59,2.15).

O Deus que vê os acontecimentos ao longo da história da salvação, e assim é invocado pelos crentes e infiéis, não está indiferente à história do seu povo e nela se implica. Contudo suas reações têm em vista não o próprio aperfeiçoamento nem a finalidade ética que não se lhe aplica, mas visam à salvação do seu povo, atuando no drama da história humana, em favor de tudo o que criou, sobretudo da humanidade. Nesse sentido, é possível vislumbrar sua ação mimética. Deus não tem modelos aos quais imitar, mas é humanamente apresentado profeticamente ao povo infiel como pai (Os 11,1-11), ou como marido (Os 2,18-26). Os exemplos da profecia aludem à renitente infidelidade do povo num dos momentos mais difíceis de sua história. Entretanto Deus não imita o povo, pois não é humano (Nm 23,19; 1Sm 15,29): não responderá com violência (1Sm 11,9), nem será como os baais, antigos maridos (Os 2,18). Será marido/pai-mãe amoroso, capaz de devolver em amor as rejeições sofridas.

Os escritos do NT são fartos em afirmações sobre a encarnação que estimulam a uma abordagem mimética desse evento: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como filho único, cheio de graça e verdade” (Jo 1,14); “Com efeito, conheceis a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo, que por causa de vós se fez pobre, embora fosse rico, para vos enriquecer com a sua pobreza” (2Cor 8,9); “Aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, por ele nos tornemos justiça de Deus” (2Cor 5,21); “Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de um escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem” (Fl 2,6-7). Tais afirmações trazem importantes implicações para a fé da Igreja e aqui podem ser compreendidas da extrema solidariedade de um Deus que vê o sofrimento do seu povo e desce para libertá-lo (Ex 3,7-8), assumindo a condição humana, não como um expectador externo.

> Em Jesus e a humanidade instaura-se uma relação de assimilação recíproca. Primeiramente, o Filho de Deus assimilou-se completamente à carne do pecado (Rm 8,3), mesmo não tendo conhecido pecado (2Cor 5,21). E somente dessa maneira Deus venceu o pecado na carne.[99]

[99] PITTA, Antonio. *Cartas paulinas*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 239. (Introdução aos Estudos Bíblicos, 7).

Não apenas vê, mas atua mimeticamente. Deus recebe a história da humanidade e a mimetiza, não replicando a humanidade ferida pela sua própria infidelidade, mas atuando uma nova humanidade para seu povo. Sua "catarse" purifica a humanidade, move a história da humanidade para a vida plena.

1.7.2 Liturgia, berço da experiência mimética

A liturgia é uma prova da consciência cristã a respeito da transcendência de Deus desde o nascimento da Igreja, mas também de sua presença e atuação em seu meio, sobretudo por Jesus Cristo, o Ressuscitado. Embora o NT não sirva ao escopo de descrever o culto cristão, os elementos celebrativos fazem-se presentes nos evangelhos como parte da vida de Jesus e de seus discípulos. O NT não pode prescindir da liturgia como "ambiente vivo" de sua gênese: "Sob diversos aspectos, a liturgia era a sua oração comunitária. Lá onde se podem retomar ecos mais ou menos claros, se entrevê a vida própria da Igreja primitiva, que continua a alimentar a oração eclesial hoje".[100] Trata-se de uma experiência ritual, pela qual se acessa o dado da fé em Jesus Cristo, cuja adesão incide sobre a vida da comunidade cristã e de seus membros.

Esse traço está presente nos relatos evangélicos da paixão como elemento de forte apelo aos ouvintes. O caráter edificante das ações de Cristo, em meio ao sofrimento intenso, é apresentado como modelo de vida aos cristãos, acessado nas celebrações com seus componentes rituais.[101] Nela se cultivava a convicção da "experiência do Senhor vivo nas celebrações litúrgicas, em que se cantavam hinos para expressar a fé, a alegria, a esperança e o entusiasmo pela sua presença espiritual de 'Vivente'".[102] Somados aos demais elementos celebrativos, ao longo do NT, os hinos permitem vislumbrar um perfil litúrgico das comunidades primitivas. São várias exortações para que se cantassem hinos e salmos, por exemplo: Ef 5,19; Cl 3,16-17, 1Cor 14,10 *et passim*.

Do ponto de vista bíblico, os hinos do NT têm seu valor afirmado como testemunho das liturgias das igrejas primitivas pelo lugar fundamental da *lex orandi* na experiência da fé (*lex credendi*). Os hinos do NT não eram arroubos poéticos de inspiração particular, mas expressão

---

[100] GRELOT, Pierre. *La liturgia nel Nuovo Testamento*. Roma: Borla, 1992, p. 13. (Introduzione al Nuovo Testamento, 9).
[101] BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia*: pesquisa histórica. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 496-497. (Cultura Bíblica, 5).
[102] SEGALLA, Giuseppe. *A cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 111. (Jesus e Jesus Cristo, 2).

viva do mistério da fé e, por sua autenticidade, densidade teológica e espiritual, continuaram a nutrir o vínculo entre Cristo e seus discípulos.

Desde cedo, a comunidade viu-se confrontada entre as inspirações pessoais e a tarefa profética de edificação da fé (1Cor 14,26-33). Paulo afirma aos coríntios que tal realidade manifestaria a presença do Ressuscitado aos que se aproximassem da comunidade, os quais alcançariam, pela profecia, o que a Igreja teria de melhor a lhes oferecer e prostrar-se-iam reconhecendo Cristo na Igreja.

É nessa mesma convicção que a afirmação da SC 8 explicita o sentido da liturgia que, a um só tempo, vive a realidade histórica da salvação e a liturgia celestial. A celebração manifesta a amplitude da comunhão da Igreja, reunindo a todos no louvor de Deus: "Quando a Igreja eleva a Deus o seu canto, junto com as ordens celestes e aos santos, se forma verdadeiramente um coro de comunhão que supera os limites da assembleia celebrante".[103]

> De alguma maneira, já pregustamos e participamos da liturgia celeste ao celebrarmos a liturgia terrestre. Aquela é celebrada na Jerusalém Celeste, que almejamos e para a qual peregrinamos. Nela está Jesus Cristo sentado à direita de Deus Pai como ministro dos santos e do tabernáculo verdadeiro (Ap 21,2; Cl 3,1; Hb 8,2); com toda a milícia celeste, cantamos hinos de glória ao Senhor, recordamos com veneração a memória dos santos, esperamos ter parte com eles e gozar de sua companhia, aguardando o Salvador, Nosso Senhor Jesus Cristo, até que Ele mesmo se manifeste como nossa vida e estejamos com ele na glória (Fl 3,20; Cl 3,4). (SC 8)

A liturgia cristã, sob muitos aspectos, funciona mimeticamente, pois equipara a experiência celebrativa àquilo que a Escritura descreve suceder diante de Deus e de seu trono (Is 6,1-4). O hino Triságio, no rito romano, introduzido ao fim do prefácio, pelo seu escatocolo, situa a comunidade e toda a criação na mesma atitude dos anjos e santos em adoração a Deus:

> Eis, pois, diante de vós os inumeráveis coros dos Anjos que dia e noite vos servem e, contemplando a glória da vossa face, vos louva sem cessar. Com eles também nós e, por nossa voz, tudo o que criastes celebramos vosso Nome e, exultantes de alegria cantamos a uma só voz:[104]

A teologia do escatocolo que introduz o hino angélico Triságio depende do próprio hino: "Efetivamente, o *Sanctus* é um hino teológico; ou melhor: é uma teologia. É o modo supremo com que a criatura, quando toma consciência da própria condição relacional, fala de Deus; e

---

[103] NOCETI, Serena; REPOLE, Roberto (Dir.). *Sacrosanctum Concilium, Inter Mirifica*. v. 1. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2014, p. 101. (Commentario ai Documenti del Vaticano II, 1). "Quando la Chiesa eleva a Dio il suo canto, insieme alle schiere celesti e ai santi, si forma veramente un coro di comunione che supera i limiti dell'assemblea celebrante."

[104] Oração eucarística IV. MR, p. 554. Os prefácios do Tempo Pascal também incorporam no escatocolo o louvor de todas as criaturas junto aos anjos e santos. MR, p. 466-473.

não pode falar de outra maneira que 'santificando-o', 'declarando-o santo'".*105* Contudo, o escatocolo também explicita o sentido do hino, pois explicita seu valor teológico no próprio ato latrêutico que une todos os seres na adoração do Santo. Aqui está a mimese que sacramentalmente une as assembleias angélica e dos santos, dos seres humanos e demais criaturas. O hino angélico, como rito herdado da tradição veterotestamentária, une os povos dos dois Testamentos e perpassa as Escrituras e as liturgias judaica e cristã.

1.8 O hino e seu ambiente original

Os hinos a Cristo ocuparam lugar de destaque na liturgia cristã primitiva, e sua importância reside em terem sido uma das principais formas de confissões de fé, juntamente com as fórmulas querigmáticas (1Cor 15,3-7), os exorcismos (Dial. 30,3)[106] e as fórmulas batismais (1Pd 3,18-22).[107] De grande importância na experiência litúrgica da Igreja, não apenas como expressão das convicções a respeito de Deus e da vida cristã, o canto dos hinos era experiência vital e essencial da salvação realizada em Cristo e adquiriram importância fundamental na Antiguidade. Além dos dados litúrgicos e literários que comprovam a importância dos hinos para as igrejas antigas, eles despertaram também um grande interesse teológico.

Os gnósticos se serviram da "mediação poética para difundir suas ideias", fato que mais tarde levará à interdição de composições de hinos no Concílio de Laodiceia (ca. 360), com outras restrições ao âmbito musical da liturgia, conotando as implicações teológicas do ato litúrgico.[108] Dirigindo-se aos Efésios, Santo Inácio de Antioquia usa a metáfora musical para exprimir a unidade daquela Igreja. Mais que propor didaticamente uma ideia, a imagem da cítara evocava a liturgia da comunidade e ressaltava a sacramentalidade do canto da assembleia, e a unidade harmônica da comunidade. Evrágio Pôntico († 399) e João Crisóstomo († 407) faziam distinção entre o canto dos salmos do canto dos hinos, os últimos como o canto próprio dos anjos, ou daqueles que levavam vida angélica.

---

[105] GIRAUDO, Num só corpo, p. 295.
[106] Culman menciona o testemunho de Justino em seu diálogo com Trifão. BOBICHON, Phillipe (Ed.). *Justin Martyr.* Dialogue avec Tryphon: Édition critique, texte grec, traduction, commentaire, 30,3. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003, p. 256-257. v. 1 (Paradosis, 47).
[107] CULMANN, Oscar. *La foi et le culte de L'église primitive*. Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1963, p. 59-61.
[108] HAMMAN, Adalbert Gautier. *La preghiera nella Chiesa antica*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1989, XIX. (Traditio Christiana, 6); RATZINGER, Joseph. *Teologia della Liturgia*: la fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 140-141.

Especulam-se os motivos pelos quais os hinos eram tão estimados, até de modo superior aos salmos. Muitas suposições foram dadas ao longo da história: o modo de execução, ou por não ser acompanhados de instrumentos, ou por serem referidos aos anjos que continuamente contemplam a Deus… Contudo, embora nada se tenha comprovado a respeito dessas considerações, os debates demonstram a tentativa de compreender o sentido teológico dos hinos.[109] Os salmos, por sua vez, desde sua origem, eram também classificados genericamente como hinos. O nome hebraico do livro aponta para essa compreensão, "Livro dos Hinos", ou simplesmente "Hinos" (*Tehillim*), embora se saiba que essa designação não se aplique rigorosamente a todos os 150 salmos.[110]

Entre as composições mais antigas, o hino de Fl 2,6-11 é oriundo da liturgia e assumido no corpo epistolar do apóstolo Paulo. Grillmeier argumenta que esse hino é "sumário da cristologia paulina".[111] Sabe-se que contém elementos que sugerem fortemente uma redação pré-paulina, talvez em aramaico, com retoques do Apóstolo e com traços literários gregos, mas também muitas influências bíblicas, sobretudo aquelas de Is 52,13-53; 45,23. Os consensos reforçam, contudo, tratar-se de um hino litúrgico claramente cristológico e, na Carta aos Filipenses, proposto ao uso parenético.[112]

No meio das variadas tentativas de reconhecer seu aspecto hínico, em sua análise literária sobre Cl 1,15-20, Frabris propõe alguns elementos que assim o configuram, fazendo também alusão a Fl 2,6-11, em que se verificam quase os mesmos elementos: uso do pronome relativo ὅς que principia o hino; frequência da proposição com o sujeito αὐτός; o paralelismo (por exemplo: v. 9-11); uso de vocabulário plerofórico (πᾶν, πᾶσα), conotando o papel criador e unificador da divindade.[113]

O texto inserido por Paulo em sua carta aos Filipenses pode levar a pensar apenas no seu aspecto literário. Convém, por isso mesmo, afirmar que ele supõe uma comunidade que o cante em contexto celebrativo, como faziam os cristãos do primeiro século, segundo o testemunho de Plínio, o Jovem († ca. 114): "Por outro lado, afirmavam que toda sua culpa ou erro seria de que tinham o costume de reunir-se em um dia determinado, antes do amanhecer, e

---

[109] BASURKO, Xabier. *O canto cristão na tradição primitiva*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 212-214. (Liturgia e Música, 3).
[110] Em sua introdução ao Livro dos Salmos, a BJ elenca os salmos cuja etiqueta "hino" pode ser aplicada. BJ, p. 858.
[111] GRILLMEIER, Alois. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451). v. 1/1. Brescia: Paideia Editrice, 1982, p. 123. (Biblioteca Teologica, 18).
[112] FABRIS, Rinaldo. *Lettera ai Filippesi*: Lettera ai Filemone. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 200, p. 100-101. (Scritti delle Origini Christiane, 11).
[113] FABRIS, *As cartas de Paulo*, p. 57. W. A. Meeks adverte para as dificuldades em estabelecer princípios mais objetivos e gerais para uma tipologia dos hinos do NT. MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos*: O mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2022, p. 301.

de entoar entre si, de modo alternado, um hino em honra de Cristo, como se fosse um deus".[114] O culto não era compreendido à parte da vida cristã, ou como um adorno ritual do seguimento de Jesus.[115] Ao contrário, a consciência da unidade entre celebração e vida era muito forte naquele tempo. Os ritos, doxologias e aclamações demonstram seu lugar proeminente e seu valor teológico e espiritual.

A contundente afirmação de Giraudo a respeito do hino Triságio, de que é uma teologia, reconduz ao foco da qualidade teológica dos hinos, pois, na liturgia, eles não são um falar sobre Deus, ao modo meramente humano-criatural. No hino, Deus se diz em linguagem humana e, por isso, ele é uma teologia verdadeira, no sentido de uma *theologia prima*.[116] Agostinho traduz essa ideia em seu comentário do Salmo 144: "Deus louvou a si mesmo para que o homem fosse capaz de o louvar; e porque se dignou louvar-se, o homem encontrou o modo de o louvar".[117] Para Agostinho, o louvor a Deus tem nele sua origem a partir do deslocamento que faz ao lugar de quem o louva, ao lugar da criatura humana. Nesse sentido, a SC 83, retomando a MD 130, declara o sentido encarnatório do louvor a Deus:

> O Verbo de Deus, Sumo Sacerdote da Nova e Eterna Aliança, ao assumir a natureza humana, trouxe para este exílio terrestre aquele hino que é cantado perpetuamente nos ambientes celestes. Une a si a comunidade universal dos homens, associando-a a si próprio neste divino hino de louvor.[118]

O texto confere um fundamento encarnatório ao louvor, conduzindo à temática da liturgia como revelação, como um modo próprio de seu dinamismo.[119] Afirmando que o Verbo que introduziu neste exílio o hino perpetuamente cantado nas moradas celestes reporta-nos

---

[114] PLINIO EL JOVEM. Cartas: X, 96. Epub-libre, 2015, p. [363]. (Biblioteca Clássica Gredos, 344). "Por otra parte, afirmaban que toda su culpa o error había sido que habían tenido la costumbre de reunirse en un día determinado antes del amanecer y de entonar entre sí alternativamente un himno en honor de Cristo, como si fuese un dios."

[115] MCGOWAN, Andrew Brian. *Il culto cristiano dei primi secoli*: uno sguardo sociale, storico e teologico. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2019, p. 19-32. (Studi e Ricerche di Liturgia, 30). O autor tem o mérito de devolver ao culto seu lugar na inteireza da vida cristã. Ele distingue a visão de culto na Igreja primitiva da visão moderna de culto à parte da existência do cristão, como âmbitos sobrepostos e mutuamente pouco influentes. Para ele, o culto envolve o *éthos* da comunidade e, mais que os ritos, toda a vida é culto. Contudo, tende a um esvaziamento da dimensão ritual e desconsidera os gestos corpóreos de veneração como rito.

[116] TABORDA, O memorial, p. 33-36.

[117] AGOSTINHO DE HIPONA. Comentário aos Salmos: Salmo 144,1. In: CORDEIRO, José de Leão. *Antologia litúrgica*: textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. 2. ed. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 910.

[118] "Dei Verbum, humanam naturam assumens, terrestri huic exsilio hymnum illum invexit, qui in supernis sedibus per omne aevum canitur. Universam hominum communitatem ipse sibi coagmentat, eamdemque in divino hoc concinendo laudis carmine secum consociat." PIO XII. Carta Encíclica *Mediator Dei et hominum*: sobre a Sagrada Liturgia. In: *Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 39, n. 1, p. 573, 2 dez. 1947, tradução nossa.

[119] TABORDA, O memorial, p. 34.

àquele mesmo que conhece o Pai desde o seu seio (Jo 1,18) e que o dá a conhecer a seus discípulos (17,26).

Na pessoa do Verbo encarnado, Deus se diz quando Ele mesmo entoa entre os seres humanos a eterna adoração. Jesus não entoou outra coisa senão os hinos da liturgia de seu povo, os salmos. A IGLH, 3-4, elenca as passagens evangélicas em que Jesus ora ao Pai como mediador da Igreja, como judeu piedoso, como crucificado-ressuscitado e sumo sacerdote da Nova Aliança.[120] Adiante, a *praenotanda* vincula a oração dos salmos a Cristo quando rezados na oração da Igreja: "Quem salmodia não o faz tanto em seu nome, como em nome de todo o Corpo de Cristo, e ainda na pessoa mesma do próprio Cristo" (IGLH, 108). É dessa vinculação a Cristo que o louvor a Deus encontra sua eficácia, pois é sua própria oração (IGLH, 17-18).

1.8.1 O hino no ambiente escriturístico

A Carta aos Filipenses, que incorpora o hino, é uma coletânea de pequenas cartas de Paulo quando estava na prisão, em Éfeso.[121] Essas cartas manifestam uma relação de grande intimidade e afeição do Apóstolo para com a comunidade. Segundo Pitta, as hipóteses sobre o gênero da carta comumente apresentadas não alcançam sua verdadeira motivação: a mimese, ou "exemplaridade humana".[122]

O interesse do autor pelo tema na investigação das cartas paulinas[123] o leva a duas importantes afirmações, sobre a natureza da mimese e sobre sua especificidade no horizonte da fé e na literatura paulina. A mimese não é replicação exata ou pior de um modelo, nem é ato voluntarista por parte do imitador.[124] É, sim, um processo que envolve simpatia ou conaturalidade, ambientado na vida da comunidade que incorpora a íntima e original relação com Cristo e com aqueles que aderiram a ele. Nesse sentido, a mimese é uma forma de concretizar o seguimento de Jesus, seja no culto, seja noutros ambientes onde as atitudes são

---

[120] SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. Instrução-Geral da Liturgia das Horas, 3-4. In: OFÍCIO DIVINO *renovado conforme o decreto do Concílio Vaticano II e promulgado pelo Papa Paulo VI*: tradução para o Brasil da segunda edição típica. Liturgia das Horas segundo o Rito Romano. Tempo do Advento e Tempo do Natal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas; Paulus; Ave Maria, 1999, p. 22-23.

[121] São elas: Carta A (4,10-20); Carta B (1,1-3,1); Carta C (3,2-4,1). BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1961.

[122] PITTA, Cartas paulinas, p. 269.

[123] PITTA, Cartas paulinas, p. 81-84.

[124] PITTA, Cartas paulinas, p. 81-82.242. Pitta retoma o conceito de mimese já afirmado desde Aristóteles em sua obra "Poética", cujo pensamento reabilita a mimese – via de regra negada por Platão. Para o Estagirita, a mimese é uma produção, em sentido poético, não um espelhamento de uma realidade. ARISTÓTELES. *Poética, 14,10.* 2 ed. Editora 34, 2015, p. 131-132.

marcadas pela relação com Cristo. Em Filipenses 2,25.30, o uso da palavra liturgia refere-se a Epafrodito como ministro (Fl 2,25) e a seu gesto de solidariedade com Paulo como serviço (2,30). Seus gestos são equivalentes a um sacrifício aceitável de suave odor (4,18).

Dois aspectos relevantes chamam a atenção: essas referências litúrgicas de Filipenses, além do hino, demonstram que o lugar do culto no dinamismo da vida cristã era marcante. Outros indícios podem ser elencados: a saudação apostólica (Fl 1,2); ação de graças pela vida cristã dos filipenses (1,3-11); as várias exortações ao longo da carta (1,27-30; 2,12-16; 3,17-21); e a proclamação confiante da vida em Cristo, com afirmações emblemáticas e sentenciosas (1,21): "Pois, para mim, o viver é Cristo e o morrer é lucro"; (4,13): "Tudo posso naquele que me fortalece", entre outras. É essa visão confiante do Apóstolo, calcada na relação com Cristo e em seu exemplo.

O segundo aspecto diz respeito às dificuldades internas da comunidade. Paulo se apoia no modelo de Cristo para afirmar e promover a harmonia da comunidade de Filipos e a unidade entre seus membros, contra aqueles que a dividiam com "um acentuado espírito sectário, não faltando expressões de superioridade por parte de alguns. De fato, o Apóstolo continua apelando aos destinatários da carta para não fazerem nada por rivalidade e por vanglória".[125] Cerfaux identifica a má influência de um partido judeu-cristão que se aproveitou da ausência do Apóstolo, por causa da prisão, para perturbar a comunhão da comunidade:[126] "Alguns proclamam Cristo por inveja e porfia, e outros por boa vontade: estes por amor proclamam a Cristo sabendo que fui posto para a defesa do Evangelho, e aqueles por rivalidade, não sinceramente, julgando com isso acrescentar sofrimento às minhas prisões" (Fl 1,15-17).

Aos fiéis amigos, Paulo propõe o hino, como inspiração para manter viva aquela mentalidade que convém aos que estão em Cristo (Fl 2,5). O hino, como peça central da Carta, dinamiza o *éthos* da comunidade, calcado no amor (ἀγάπη)[127] e na humildade

---

[125] BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1991, v. 3, p. 373. (Bíblica Loyola, 3). HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. Carta aos Filipenses. In: *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola; Vida Nova; Paulus, 2008, p. 558.

[126] CERFAUX, Lucien. *Cristo nella teologia di San Paolo*. Roma: Anonima Veritas, 1969, p. 315.

[127] Fl 1,9.16; 2,2. O amor evocado no v. 9, relacionado com αἴσθήσει é um amor fundamentado na percepção clara, integral de uma realidade marcada pela reciprocidade dos semelhantes (2,2). Não é uma percepção restrita ao conhecimento racional. Esse amor é também crescente, que aumenta sempre e, por isso, dispõe ao anúncio de Cristo (v. 16). LOUW; NIDA. Αἰσθάνομαι; αἴσθησις, εως*f*; αἰσθητήριον. In: Léxico grego-português, p. 344 *Idem*, περισσεία^{b}, ας *f*; ἐκπερίσσῶς *et. al.*, p. 613; *Idem*, σύμψυκος, p. 289. Vale a pena conferir o significado das várias escolas filosóficas a respeito do verbete sensação. REALE, Giovanni. Sensação (αἴσθησις). In: *História da filosofia grega e romana*: léxico da filosofia grega e romana. São Paulo: Loyola, p. 232-233. v. 9. Convém recordar que os textos sugerem uma influência estoica nos escritos de Paulo. Não há dúvidas sobre a influência do Pórtico sobre o Apóstolo, sobretudo de sua vertente mais popular que também ambienta a mentalidade mimética. Contudo, nesse intercâmbio cultural, Paulo a adapta para o contexto da fé cristã. PAIGE, Trerence. Filosofia. In: HAWTHORNE; MARTIN; REID, Dicionário de Paulo, p. 568-569.

(ταπεινοφροσύνη),[128] como preceitos fundamentais que introduzem a peça (Fl 2,1.3), e que estimulam a fé e o testemunho daquela comunidade cristã, pela imitação do exemplo de Cristo. Ele serviu ao Apóstolo como proposição do modelo de Cristo aos cristãos de Filipos: "Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus" (Fl 2,1-5). A exortação de FL 2,5 convida a imitar aquele que, da preexistência (na forma de Deus), passou à pró-existência (forma de servo). Baseado nas correspondências terminológicas adjetivo-verbais (v. 3.8), discute-se que tipo de imitação, se somente em sentido ético, assumindo seu modelo de obediência ou humildade, ou, mais atentos à expressão ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ – o que não seria uma imitação, mas que despertava para o estar em Cristo.[129] Desse modo, Paulo exortava a viver como aqueles que compartilhavam da sua vida.[130] Atentos ao segundo aspecto, outra tradução de Fl 2,5, mais harmonizada à fórmula, pode ampliar a compreensão do propósito do Apóstolo em relação ao hino introduzido: "Tenham em vós as disposições que convém àqueles que estão em Cristo Jesus".[131]

No hino, o percurso do Verbo, da preexistência, passando pelo esvaziamento à exaltação, é disposto na reiteração ritual, entendendo a celebração como experiência permanente de convergência da fé. Trata-se da mesma atitude (φρονέω)[132] de Cristo apresentada aos filipenses, contrariamente ao Adão subtendido que, em sua condição humana (Gn 2,7), arrogou ser igual a Deus (Gn 3,5), desobedecendo ao Criador (3,17), e, por isso, foi expulso do Paraíso (3,23). Junto ao panorama adâmico, se reconhece o *éthos* evangélico: "Aquele que se exaltar será humilhado, e aquele que se humilha será exaltado" (Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14), presente também noutras cartas (Tg 4,6; 1Pd 5,5-6).

No hino, a riqueza espiritual é disposta à comunidade antes mesmo da catequese apostólica, não somente porque é anterior ao texto da carta, mas ritualmente, na liturgia, em que o hino não era lido, mas atuado pelo canto. Paulo parte da liturgia como fonte para a vida cristã, propondo o hino como contraponto à situação dos filipenses. O procedimento é mistagógico, pois a carta explicita o sentido da experiência litúrgica, comunitária, em termos existenciais e intersubjetivos.

---

[128] THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos*: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 99-119. (Cultura Bíblica, 1).
[129] A fórmula ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ é usada por Paulo 164 vezes e preferida em detrimento da designação cristãos. WITHERINGTON, Bem III. Cristo. In: HAWTHORNE; MARTIN; REID, Dicionário de Paulo, p. 311-312. SEIFRID, Mark A. Em Cristo, In: HAWTHORNE; MARTIN; REID, Dicionário de Paulo, p. 452-456.
[130] BARBAGLIO, As cartas de Paulo, p. 374.
[131] KÄSEMANN, E. Kritische Analyse von Phil. 2,5-11. *Apud*: CUVILLIER, Élian. Abaissement et exaltation en Philippiens 2,5-11: une poétique de la foi. In: Études Théologiques et religieuses, p. 378-379.
[132] LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. Fronevw. In: *Léxico grego-português do Novo Testamento*: baseado em domínios semânticos, 26.16. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 291.

1.8.2 A estrutura do hino

A estrutura do hino pode ser descrita de modo simples pela díade rebaixamento (v. 6-8) – elevação (v. 9 -11). Outra estrutura, tripartite, considera as etapas da preexistência (v. 6), do rebaixamento (v. 7-8), da glorificação (v. 9-11).[133] O esquema binário refere-se também a Cristo e a Deus Pai: na primeira parte, o hino se refere a Cristo, que se despoja; e, na segunda, ao Pai que o exalta. Era comum que a adoração, num estágio anterior às definições trinitárias, tivesse contornos binários, isto é, inseria Cristo como destinatário do culto junto a Deus Pai, mas sem renunciar ao monoteísmo, inserindo a Cristo como motivo de adoração a Deus.[134] A transcrição abaixo leva em conta sua estrutura hínica, com dois ritornelos (v. 8c;11c), que indicam um uso litúrgico:[135]

> [6]Ele, estando na *forma de Deus* (μορφῇ θεοῦ)
> não usou de seu direito de ser tratado como um deus,
> [7]mas se despojou,
> tomando a *forma de um escravo*. (μορφὴν δούλου)
>
> Tornando-se *semelhante aos homens* (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων)
> e reconhecido em seu *aspecto como* um homem (σχήματι... ὡς)
> [8]abaixou-se,
> tornando-se obediente até a morte,
>
> a morte sobre uma cruz.
> [9]Por isso Deus soberanamente o elevou
> e lhe conferiu o *nome* (ὄνομα)
> que está acima de *todo nome*, (πᾶν ὄνομα)
> [10]a fim de que *ao nome* de Jesus (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ)
>
> todo joelho se dobre
> nos céus, sobre a terra e sob a terra,
> [11]e que toda língua proclame
> que o Senhor é Jesus Cristo
>
> para a glória de Deus Pai.

Sua divisão é evidente e equilibrada: a primeira parte exprime um movimento catabático (6-8), e a segunda um movimento anabático (9-11), emoldurados pela ideia da preexistência:

---

[133] PENNA, Romano. *Lettera ai Filippesi*: Lettera a Filemone. Roma: Città Nuova, 2012, p. 46. (Nuovo Testamento: Commento esegetico e spirituale, 6).

[134] Na Antiguidade, a adoração tinha traços binários, isto é, dirigidas a Deus e a Cristo. HURTADO, Larry W. *Come Gesù divenne Dio*: la problematica storia della venerazione più anticha di Gesù. Brescia: Paideia, 2010, p. 152-155. (Biblioteca di Cultura Religiosa, s/nº).

[135] Adoto aqui a disposição hínica proposta por R. P. Martin, assumida por Grelot, sem citação de fonte. Mantenho, contudo, a tradução da Bíblia de Jerusalém, com destaques em itálico, inserção lateral de alguns termos do original grego. GRELOT, La liturgia, p. 202.

ele tinha condição divina e não se apegou a ela – foi soberanamente elevado por Deus, isto é, retornou à situação anterior, ou equivalente. As duas unidades se estruturam também pelos paralelos entre uma seção e outra: a forma de Deus e a forma de servo (v. 6.7), humilhou-se e foi exaltado (v. 8.9), servo e Senhor (v. 7.11). Há outros paralelos bíblicos internos ao texto, como o servo de Isaías (Is 52,13-53), de imenso valor teológico-literário, pois estabelece nexos importantes. A afirmação "a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre no céus, sobre a terra e sob a terra" (v. 10) é citação de Is 45,23.

Começando pelo termo *forma* de Deus - de escravo (μορφῇ θεοῦ - μορφὴν δούλου), presente na primeira estrofe (v. 6-7). O paralelo evoca a encarnação. Contudo, a expressão *esvaziou-se a si mesmo* (ἑαυτὸν ἐκένωσεν), juntamente com rapina – apego, ficar cioso, ciumento, manter à força, usurpação (ἁρπαγμὸν) – põe em relevo aquilo que os filipenses são chamados a imitar: "Ele não quis manter à força a sua igualdade com Deus, mas se esvaziou" ou "Ele não quis reter ciosamente a sua igualdade com Deus, mas se esvaziou" (v. 6). Tal esvaziamento supõe sua liberdade interior em não ceder à tentação de recorrer à sua igualdade com Deus, tal como na tentação do deserto (Lc 4,1-13) ou na cruz (Mt 27,40-43).

A figura de Adão está implicitamente presente, em chave tipológica, fortemente evocativa nos seguintes elementos: a forma de Deus e a imagem de Deus como termos equivalentes (Fl 2,6a; Gn 1,27); a igualdade com Deus e a tentação de ser Deus (Fl 2,6b; Gn 3,5); a forma de escravo e a corrupção do pecado (Fl 2,6a; Gn 3,22); a obediência e a desobediência (Fl 2,8b; Gn 3,17-19); a glorificação e o rebaixamento (Fl 2,9-11; Gn 3,24).[136] A alusão a Adão, como um dos elementos bíblicos presentes ao hino, torna-o uma expressão da teologia adâmica, embora se possa atribuir-lhe outras características teológicas: da preexistência, do homem divino, θεῖος ἀνέρ,[137] ou mesmo a ideia gnóstica do redentor-redimido.[138] São cristologias antigas, muitas vezes paralelas, que se acomodam de maneira convergente à cristologia da preexistência, demonstrando o esforço de assimilar e compreender o mistério do Filho de Deus. Em relação ao dado da preexistência, o hino é também

[136] DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 334-335. (Biblioteca de Estudos Bíblicos, 16).
[137] Schillebeeckx descreve a figura do θεῖος ἀνέρ como produto da cultura greco-romana. Trata-se de uma figuras humanas dotadas de capacidades divinas taumatúrgicas e de grandes virtudes, entre outras características, como o nascimento virginal e seu arrebatamento final para junto das deidades. Tal compreensão encontrou eco no anúncio do evangelho, mas se tornou problemática visto que gerava um distanciamento da realidade histórica de Jesus, perdendo de vista a orientação de seus milagres para o anúncio do Reino de Deus e um esvaziamento da mensagem da cruz. Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus*: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008, p. 425-430. (Teologia Sistemática, 11).
[138] HAWTHORNE, Carta aos Filipenses, p. 558; SCHILLEBEECKX, Jesus, p. 425-429.

compreendido com base na cristologia sapiencial. Já no AT, encontram-se os elementos que sustentam essa teologia:

> A sabedoria é um ser celestial, "mítico", preexistente (Pr 8,22-31), comparada com uma criança bem-amada, brincando diante de Deus (também Jó 28). Segundo Jó 28, essa sabedoria está escondida junto a Deus, inatingível para os humanos, a não ser que Deus a revele. Numa combinação histórica entre Apocalíptica e Sabedoria, a sabedoria vem para a terra, onde é uma estranha, que não é reconhecida; rejeitada, ela volta para o céu. Todavia, ela ensina os humanos (Pr 9,1ss) como medianeira da revelação divina.[139]

A relação de Jesus como a Sabedoria tem desdobramentos em sentido apocalíptico, por influência dos livros dos Macabeus, ou em sentido de um profeta escatológico, noção oriunda da influência do livro de Daniel e do livro de Enoque. Contudo, uma identificação linear com a Sabedoria só se verifica nos evangelhos de Mateus e de Tomé. Reconhece-se um terreno cultural comum ao judaísmo, cristianismo e gnosticismo que influenciou o cristianismo do primeiro século com conceitos e elementos culturais, padrões de pensamento e mentalidades muito próximos.[140] Convém recordar que a influência estoica serviu como veículo para ideias, entre as quais a imitação de Deus. As variadas faces da cristologia antiga tinham a imitação como propósito, por exemplo, a literatura edificante da figura do θήιος ανὲρ, de grande influência na cristologia antiga, visava à sua imitação.[141]

1.9 Da transcendência à imitação

A discussão sobre a mimese no NT encontra apoio no Hino da Quênose, não sem dificuldades. Se, na perspectiva judaica de Roth, a inexistente forma divina se apresenta como obstáculo à imitação, no hino analisado, outra dificuldade surge a partir da análise de seu versículo introdutório: "Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus" (Fl 2,5). Barbaglio, baseando-se nas conclusões de Ernst Käsemann († 1998), defende a interpretação desse versículo não em termos de imitação moral, mas em termos ontológicos resultantes de uma nova vida em Cristo.[142] Essa asserção é sustentada por uma construção sintática dos escritos paulinos que envolve proposições de mesmo conteúdo, de teor ético, afirmadas no indicativo e

---

[139] SCHILLEBEECKX, Jesus, p. 430.
[140] SCHILLEBEECKX, Jesus, p. 431.
[141] SCHILLEBEECKX, Jesus, p. 425.
[142] BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1989, v. 2, p. 374-375. (Bíblica Loyola, 4).

no imperativo.[143] Esquematicamente, resulta: “aquilo que vocês são – é o que vocês devem ser”, ou “torna-te aquilo que tu és” (tradução livre de Píndaro).[144] Por exemplo: “Purificai-vos do velho fermento para serdes nova massa, já que sois sem fermento” (1Cor 5,7).[145] Essa forma típica do Apóstolo para expressar sua compreensão ética sobre diversos aspectos parte de uma realidade que já está posta e alcançada pela salvação (indicativo), seguida de uma exortação (imperativo), em vista de um processo de consequente e de progressiva vivência dessa realidade. “Cristo não seria, pois, critério moral de ação, mas princípio ativo da nossa vida, que comporta uma práxis consequente e coerente.”[146] O procedimento sintático valoriza o caráter processual da vida cristã, bem expresso pelo Apóstolo: “Aquele que começou em vós a boa obra há de levá-la à perfeição, até o dia de Cristo Jesus” (Fl 1,6).

Käsemann, objetivando uma abordagem ética do hino, reforça a impossibilidade da imitação, praticamente pelos mesmos motivos de L. Roth, visto que valoriza a expressão paulina ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, e considera que a cristologia do “homem celestial”, de fundo gnóstico tenha influenciado o hino na sua versão paulina.[147] Tal cristologia, no horizonte da preexistência e a teologia adâmica, opõe o homem celeste ao homem terrestre (Rm 5,12; 1Cor 15,21-22.45-49). Eis o seu argumento:

> O humilhado não é um homem qualquer, mas o *Anthropos* […]. Isso permite considerar que a manifestação da obediência seja vista como uma revelação divina e demonstra o erro de uma concepção orientada pelo exemplo. O *Anthropos* permanece sendo um ser celestial e, portanto, não pode, de forma alguma, tornar-se um modelo. Ele demonstra obediência, mas isso não faz dele um modelo a ser imitado. Em termos concisos, é um protótipo, não um modelo.[148]

O tema da *imitativo*, no NT, *per se* uma *quaestio disputata*, entra igualmente no terreno movediço de um dos trechos mais debatidos do NT, o Hino da Quênose. Os motivos exegéticos

---

[143] BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1989, v. 1, p. 236-239. (Bíblica Loyola, 4). Segundo J. Dunn, Victor P. Furnish principiou o estudo dessa estrutura tipicamente paulina. O procedimento considera o agir divino (indicativo) e a tarefa humana (imperativo). DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 704-711.

[144] PÍNDARO, Pítica 2,72, *apud* DUNN, A teologia do apóstolo Paulo. n. 21, p. 710.

[145] Rm 6,4ab; 1Cor 5,7ab; Gl 5,1ab; Fl 12-13.

[146] BARBAGLIO, As cartas de Paulo, p. 374.

[147] FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*: fundamentos de dogmática histórico-salvífica: o evento Cristo: Cristologia do Novo Testamento. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 89.

[148] “L’abaissé n’est pas non plus n’importe quel homme, mais l’Anthropos […]. Cela donne la possibilité de considérer la manifestation de l’obéissance comme une révélation divine, et démontre l’erreur d’une conception orientée sur le modèle éthique. L’anthropos demeure de nature céleste, et ne peut donc absolument pas devenir un modèle. Il manifeste l’obéissance, mais n’en fait pas un modèle à imiter. En termes concis il est un prototype, non un modèle.” CUVILLIER, Élien. Abaissement et exaltation en Philippiens 2,5-11: une poétique de la foi. In: *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier; Paris, v. 89, p. 378, jul./set. 2014. DOI: 10.3917/etr.0893.0373 Disponível em: https://www.academia.edu/10392023/Abaissement_et_exaltation_en_Ph_2_5_11_Une_po%C3%A9tique_de_la_foi. Acesso em: 5 nov. 2024 (tradução nossa). KÄSEMANN, Ernst. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen (DE): Vandenhoech & Ruprecht, 1960, p. 81.

das objeções à mimese referentes ao hino são de teor ético. Supor uma finalidade ética para um elemento litúrgico de grande importância, de fato, não corresponde à natureza da liturgia. Nesse sentido, as objeções de Käsemann, em parte, preservam o hino de uma abordagem estritamente ética e, por isso, conservam seu caráter ritual, celebrativo. Ainda que Paulo não esteja abordando uma questão celebrativa como em 1Cor 11,17-34; 14, sua recorrência aos hinos é notável bem como das cartas deuteropaulinas.[149] Os hinos também não são ilustração de seus discursos, mas remetem à experiência celebrativa, em que se dava o encontro com o Senhor. "A assembleia convocada pelo Cristo vivente, em seu torno, seja essa eucarística ou não, é ao mesmo tempo o lugar privilegiado da oração e fornece a ela, diz Orígenes, uma virtude particular."[150]

Para além desse benefício citado (Orígenes afirma que cada fiel recebe, durante as celebrações, a proteção particular de um anjo), a convicção da presença de Jesus ressuscitado durante as celebrações e na vida de cada fiel recolocam os hinos em seu lugar celebrativo (*Sitz in Leben*).[151] Nesse contexto vital, os hinos são fundamentais para o Apóstolo em vista da edificação, uma preocupação central de Paulo em relação ao culto que se organiza (1Cor 14).

Preocupação semelhante aparece na correção do comportamento celebrativo da comunidade: "Aquele que come e bebe sem discernir o Corpo, come e bebe a própria condenação" (1Cor 11,29). Para Paulo a comunidade, como Corpo de Cristo, é um mistério, pois Deus dispôs tudo em Cristo, por meio do Espírito (1Cor 12,7.11.18.24b). A comunidade vive em Cristo, regida pelo Espírito e por vontade do Pai. A presença de Cristo não é destacada da comunidade, mas uma presença integradora e corporativa, na reunião dos membros em si. Cantando o hino, os filipenses entoam seu próprio mistério e, por essa realidade da qual participam, entram em conformidade com aquilo que entoam.

"Discernir o Corpo", para Paulo (1Cor 11,29), considera a Igreja e seu mistério como critério de fundamental para as ações cultuais dos coríntios. Àquela comunidade, Paulo censura a indiferença para com os membros menos abastados como atitude predominante dos comensais. A ceia ali celebrada não era expressão memorial de uma entrega em favor dos outros

---

[149] Cl 1,15-20; 1Tm 1,17; 3,16; 2Tm 2,11-13; Ef 1,3-14; 5,14b. Também podem ser consideradas muitas doxologias que sugerem a existência de um hino: Rm 16,25-27; Tm 6,15b-16; Ef 3,20.

[150] "L'assemblea convocata dal Cristo vivente attorno a sé, sia essa eucaristica o no, è al tempo stesso il luogo privilegiato della preghiera e fornisce ad essa, dice Origine, una virtù particolare." HAMMAN, *La preghiera*, p. XXVI. PENNA, Romano. *I ritratti originali di Gesù, il Cristo*: inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. Gli sviluppi. 2. ed. Torino: San Paolo, 1999, v. 2, p. 154. (Studi sulla Bibbia e il suo ambienti, 2). Penna apresenta a convicção da presença de Cristo, enfocando o âmbito pessoal, que certamente decorria da experiência comunitária da fé.

[151] GRELOT, Pierre. *Omelie sulla Scrittura nell'età apostolica*. Roma: Borla, 1990, p. 139. (Introduzione al Nuovo Testamento, 8).

(Cristo fez e propôs algo diverso do que estavam fazendo eles). Eles comiam outra ceia, marcada de egoísmo, desprezo e paganismo (1Cor 11,20-22). Suas atitudes conotavam um desprezo pela Igreja, por seus membros e mistério da Igreja como Corpo de Cristo (1Cor 11,22). As atitudes celebrativas dos coríntios não edificavam a Igreja, mas a desfiguravam. Paulo lhes chama a atenção, retomando os gestos de Cristo como referência fundamental para a celebração e para a vida. Para tanto, retoma a fonte da ceia que é o relato ceia de Jesus (1Cor 11,23-25), como um anúncio paradigmático e querigmático: "Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha" (v. 26). Os gestos de Jesus, como interpretação e anúncio de sua morte, na reiteração ritual, reconectam a comunidade ao modelo dado por Jesus "façam isto", ou "o que eu fiz aqui, nesta ceia, façam vocês em memória de minha morte e ressurreição".

Analogamente, o Hino da Quênose é retomado pelo Apóstolo, em Fl 2,6-11, em tom muito mais afável e diverso da correção aos Coríntios, não como rito desconhecido, mas como rito praticado. Entoado pelo corpo eclesial, o hino ritual devolve a Igreja de Filipos a si mesma diante da desordem causada pelos adversários de Paulo, em sua arrogância: "No seu 'agir ritual', a Igreja é reconduzida à sua origem de graça, à sua raiz de dom, à sua natureza gerada pela graça e justificada. O seu agir está aqui, antes de tudo, em ser habilitada para agir".[152] Entoados para a edificação (οἰκοδομή),[153] os hinos comportam um sentido espiritual, mas também intelectivo, levando os crentes a um crescente conhecimento do mistério (1Cor 14,12-17). A edificação, como metáfora da construção espiritual, evoca o próprio *éthos* da comunidade cristã: seus princípios, seu modo de vida, sua própria identidade.[154]

1.10 Mimese em Paulo

Para o Apóstolo, a mimese não é tema fortuito que se possa ignorar. Se, nos evangelhos, o tema aparece sem o uso de um vocabulário específico (Jo 13,1-17; Mt 11,28-30; Lc 22,19-20; Lc 10,36-37; Mt 16,24-26), nas cartas paulinas, o tema mimese e seu vocabulário estão presentes em várias ocorrências. A BJ oferece um elenco de citações dessas cartas que contém o vocabulário mimético: 1Cor 4,16; Gl 4,12; Fl 3,17 (imitação de Paulo); 1Ts 1,6; Fl 2,5; Mt 16,24; Jo 13,15; 1Pd 2,21; 1Jo 2,6 (imitação de Cristo mediada por Paulo e pelos apóstolos);

---

[152] GRILLO, Andrea. *Ritos que educam*: os sete sacramentos. Brasília: Edições CNBB, 2017, p. 48. (Vida e Liturgia da Igreja, 4).
[153] MARTIN, Ralph P. Culto, adoração. In: HAWTHORNE; MARTIN; REID, Dicionário de Paulo, p. 368.
[154] MEEKS, Wayne Atherton. *Os primeiros cristãos urbanos*: o mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2022, p. 304. (Bíblia e Sociologia).

1Cor 11,1 (imitação de Cristo pelo Apóstolo); 1Ts 1,7; 2,14; Hb 6,12 (imitação entre os irmãos); Hb 13,7, 2Ts 3,9; Fl 3,17; 4,8-9; 1Tm 1,16; 4,12; Tt 2,7 (imitação dos coordenadores das comunidades como modelos de fé).[155]

Outras referências à imitação demonstram o sentido mimético do culto, como em 1Cor 10,1-6, em que o exemplo (τύπος) é dado aos que, contemporaneamente ao Apóstolo, comem e bebem da ceia e se fazem batizar, como os antigos que foram batizados no mar e na nuvem, beberam e comeram os alimentos espirituais. Cristo, a rocha, também estava com eles (v. 4), mesmo assim, pereceram. Como se percebe em 1Cor 11, as reuniões cultuais não estavam sendo suficientemente levadas a sério por alguns. Noutra parte, Rm 13,14, o "revestir-se de Cristo" tem implicações existenciais, não meramente exteriores, e sugere a mesma atitude dos atores que incorporavam seus personagens, conotando da parte dos cristãos uma *performance* que nasce do culto e se projeta para a existência (Gl 2,20).[156]

Em termos gerais, com ou sem mediações, a mimese aponta para Cristo, em última instância e visa a realizar o seguimento de Jesus já concretizado em Paulo, nos apóstolos, nos irmãos. A vida cristã, a edificação da Igreja, tem a liturgia como especial elemento motivador da imitação, visto que nela se encontra o Cristo Senhor, o modelo da vida cristã.

[155] Para este último item, ver também 1Pd 5,3. BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 2068, nota "a" a 2Ts 3,7.
[156] DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 236.

2 MIMESIS NOS ESCRITOS PATRÍSTICOS PRÉ-NICENOS

Os primeiros séculos do cristianismo oferecem dados preciosos a respeito da teologia sacramentária de cunho tipológico-mistagógico.[1] Do mesmo modo, em relação ao uso do vocabulário mimético, duas fontes alimentam o grande rio da tradição eclesial: as Sagradas Escrituras e a influência da cultura grega na literatura patrística. Nas Escrituras, o vocabulário mimético alcança um valor específico para a tradição cristã a partir do NT, particularmente dos escritos paulinos. O uso do vocabulário mimético na literatura cristã decorre sobretudo da influência da filosofia platônico-estoica que exerceu grande influência na teologia sacramental, embora também se reconheça sua penetração nas Escrituras.

A mimese é aderente ao método tipológico aplicado aos sacramentos porque tidos como imitação dos eventos salvíficos.[2] A relação entre tipologia e mimese é reconhecida por Basílio Magno († 379): "Pois o tipo faz ver, por imitação, aquilo que se espera e, de antemão, faz vislumbrar o porvir, de maneira a realizá-lo".[3] A mimese é elemento condicionante para o método mistagógico. Sartore sublinha, com base em Rm 6 e em S. Agostinho († 430), a identidade entre o sacramento e o evento salvífico, e retoma o segundo e o quarto passo do método mistagógico que conectam Sagrada Escritura e rito sob a lógica identitária.[4] Taborda afirma: "A abordagem mistagógica leva a ver os sacramentos em sua relação imediata com o Mistério que os fundamenta. Ensina a ver o gesto simbólico como uma μίμησις, imitação do Mistério celebrado e, nesse sentido, um ὁμοίωμα, *similitudo*, semelhança".[5]

O vocabulário mimético aparece nos escritos patrísticos muito antes das grandes catequeses mistagógicas de Cirilo de Jerusalém, Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona, João Crisóstomo († 407) e Teodoro de Mopsuéstia († 428). É possível identificar a ocorrência de um tal vocabulário, ainda que em fases embrionárias, em escritos mais antigos de alguns

---

[1] DANIÉLOU, Jean. *Bible et liturgie*: la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958, p. 14. (Lex Orandi, 11).
[2] MAZZA, Enrico. *La mistagogia*: le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo. 2. ed. Roma: C. L. V. Edizione Liturgiche, 1996, p. 21-22. 197. (BELS, 62).
[3] BASÍLIO DE CESAREIA. *Traité du Sant-Esprit, XIV, 31*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1947, p. 354-355. (SChr, 17b): Ἔστι γὰρ ὁ τύπος, προσδοκωμένων δήλωσις διὰ μιμήσεως, ἐνδεικτικῶς τὸ μέλλον προϋποφαίνων. As transcrições em grego visam maior contato com o texto original e para esclarecimentos etimológicos ou semânticos. As traduções foram compulsadas das obras bilingues, isto é, traduzidas das línguas modernas para o português, com alguns retoques pessoais.
[4] SARTORE, Domenico. Mistagogia. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille Maria; CIBIEN, Carlo. *I dizionari San Paolo*: Liturgia. Milano: San Paolo, 2001, p. 1210.
[5] TABORDA, Francisco. *O memorial da Páscoa do Senhor*: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 45. (Theologica, 25).

Padres, como os chamados "Padres Apostólicos"[6] e entre os "Padres Apologistas".[7] Vocabulário e dinamismo mimético, sobretudo nos Padres Apostólicos, referem-se inicialmente e predominantemente ao âmbito parenético e ao âmbito litúrgico-sacramental. Mesmo identificando inicialmente esse vocabulário orientado ao domínio existencial, esta pesquisa salienta e se orienta para o âmbito sacramental, reconhecendo não haver oposição entre eles.[8]

2.1 A doutrina dos doze apóstolos: *Didaché*

Entre os textos subapostólicos, a *Didaché*[9] está entre os mais antigos, da segunda metade do primeiro século, ca. 50-70.[10] De origem siro-palestina, o texto retrata uma comunidade cristã

---

[6] Sobre a designação "Padres Apostólicos", G. I. Gargano parte da afirmação de J. Quasten: "Se chamam Padres Apostólicos os escritores cristãos do século I ou princípio do século II, cujos ensinamentos podem considerar-se como um eco bastante direto da pregação dos Apóstolos, a quem conheceram pessoalmente, ou através da instrução de seus discípulos", e elenca: Pseudo-Barnabé, Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Hermas, Papias de Hierápolis, e os escritos *Didaqué* e a *Epístola a Diogneto*. Posteriormente, foi ainda acrescentado Pápias de Hierápolis e o desconhecido escritor da *Carta a Diogneto*. GARGANO, Guido Innocenzo. *A formação da identidade cristã*: exegese bíblica dos primeiros Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2019, p. 27. (Fonte Viva, 5); QUASTEN, Johannes. *Patrologia*: hasta el Concilio de Nicea. v. 1. Madrid (ESP): Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 50-51. (Biblioteca de Autores Cristianos, 206). Segundo ele, os Padres Apostólicos são assim designados desde o século XVIII, com Jean-Baptiste Cotelier († 1686). Na verdade, século XVII. A etiqueta "Padres Apostólicos" permanece válida para designar o que outros autores chamam também de padres subapostólicos. Noutra obra, Gargano explicita nos escritos a referência aos apóstolos, com exemplos tirados do martírio de Policarpo e da *Carta aos Coríntios*, de Clemente. GARGANO, Guido Innocenzo. *Il sapore dei Padri dela Chiesa nell'esegesi biblica*: una introduzione. Milão: San Paolo, 2009, p. 12. (Parola di Dio. I Padri e le Sacre Scritture, 200); LOPES, Geraldo. *Patrística pré-nicena*. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 45-47. (Fonte Viva, 3).

[7] A definição de "Padres Apologistas" é menos linear entre os estudiosos. O rótulo, que não é considerado exato, engloba os Padres ou escritos que viveram contemporaneamente aos Padres Apostólicos, ou lhes sucederam imediatamente. BUENO, Daniel Ruiz. *Padres Apostólicos y Apologistas Griecos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p. 840. (BAC, 629). Sua característica principal é lidar com o mundo hostil pagão, ou da filosofia grega, alternando o discurso missionário de seus precedentes pelo discurso apologético, em diálogo com a cultura e a ciência. QUASTEN, Patrologia, p. 187. Contudo, a denominação não consegue abarcar a pluralidade desses autores que fazem bem mais que defender a fé cristã das opiniões populares e da legislação persecutória aos cristãos. Eles divulgam também a mensagem cristã. SIMONETTI, Manlio. *La letteratura cristiana antica greca e latina*. Milão: Sansoni, 1969, p. 58-59. Le letterature del Mondo, 49. Eles são grandes testemunhas da tradição e elaboram, por primeiro, importantes conceitos da teologia. IBÁÑEZ, José Alberto Hernández. *Patrología didáctica*. Navarra: Verbo Divino, 2018, p. 62. (Teología).

[8] MAZZA, Enrico. Dalla storia una nuova prospettiva sulla teologia dei sacramenti: la liturgia come mimesis di Cristo. In: *Rendere grazie*: miscellanea eucaristica per il 70º compleanno. Bolonha (IT): Edizioni Dehoniane Bologna, 2010, p. 9-34. (Studi e Ricerche di Liturgia, 27). Sem a intenção de inventariar todos os escritos patrísticos do período, neste capítulo, busca-se reconhecer algumas constantes e traços que constituam uma teologia sacramental que se valeu do argumento mimético como um dinamismo e um vocabulário capazes de conduzir e explicitar uma experiência celebrativa do mistério de Cristo e da Igreja.

[9] LA DOCTRINE des douze Apôtres (*Didaché*). Paris: Les Éditions du Cerf, 1978. (SChr, 248). Por conveniência, a obra será referida por seu título mais conhecido: *Didaché*.

[10] GARGANO, Guido Innocenzo. *A formação da identidade cristã*: exegese bíblica dos primeiros Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2019, p. 27. (Fonte Viva, 5). G. Peters usa os argumentos de J. P. Audet em favor de sua maior antiguidade, chegando a supor a adaptação de um escrito judaico anterior. AUDET, Jean-Paul. *La Didaché*: Instructions des Apôtres. Paris: J. Gabalda, 1958, p. 187-210. (Études Bibliques); PETERS, Gabriel. *I Padri della Chiesa*: dalle origini al Concilio di Nicea (325). v. 1.convergentes, or Roma: Borla, 1984, p. 168-170. (Cultura Cristiana Antica - Studi); DEL VERME, Marcelo. The Didache and Judaism: the approach of Didache 13:3-7.

em conflito com a sinagoga e reproduz vários trechos evangélicos, propondo preceitos para a vida da comunidade e demonstrando o frescor dos inícios da Igreja. A *Didaché* figura entre os escritos cristãos da primeira hora, os quais se classificam como

> Documentos de inestimável valor do ponto de vista moral e religioso, mas obras bastante tênues e singelas do ponto de vista estético. Composta não para um público de letrados e de pessoas cultas, mas para gente de pobre condição, seja material ou intelectual, estas obras não se propunham a outro escopo que aquele de difundir, com palavras simples, no mundo dos crentes, alguns princípios fundamentais de teologia, de moral cristã e de disciplina eclesiástica. Eram escritos de propaganda, não de literatura; portanto, com ausência quase absoluta de qualquer preocupação literária, de qualquer cuidado com a forma.[11]

Nesse antigo documento, não ocorrem termos miméticos, a não ser o verbo assemelhar-se em 3,1: "Filho meu, evita tudo aquilo que é mau e tudo aquilo que se assemelha (ὁμοιόυ) ao mal".[12] Esse pequeno versículo introduz uma seção maior (Did. 3,1-6), de caráter sapiencial-mnemônico, redigida com uma marcante simetria.[13] A repetição de palavras em série e o ensinamento exortativo, pelo efeito sonoro e mnemônico das palavras, tem em vista levar o ouvinte a não entrar no caminho do mal, isto é, daquelas coisas que se assemelham-se ao mal (males menores), pelas quais quem as pratica pode vir a realizar o mal maior, tornando-se identificado com o ato. O paralelismo sinonímico que estrutura este trecho exemplifica como a recorrência dos termos dão ao excerto um sentido ontológico.

É um notável exemplo de influxo judaico, amplamente reconhecido na *Didaché*.[14] Em toda a obra, observa-se, além das citações evangélicas e enxertos de temas cristãos, uma estrutura binária (às vezes, ternária) muito recorrente, revelando uma mentalidade acostumada ao paralelismo da literatura hebraica: "Eis o caminho da vida: amarás primeiramente a Deus que te criou, depois ao próximo como a ti mesmo, e tudo aquilo que não queres que te façam,

---

Studia Patristica, Leuven, 1993, vol. 26, p. 113-120. Para alguns autores, a definição estende a data de sua redação para o segundo século. BRADSHAW, Paul Frederick. *Alle origini del culto cristiano*: fonti e metodi per lo studio della liturgia dei primi secoli. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, p. 92-93. (*Monumenta Studia Instrumenta Liturgica*, 46).

[11] "Documenti d'inestimabile valore dal punto di vista morale e religioso, ma opere tropo tenui e disadorne dal punto di vista estetico. Composte non per un pubblico di letterati e di persone colte, mas per gente di povera condizione, sia materiale che intellettuale, queste opere non si prefiggevano altro scopo che quello di diffondere, con parole semplice, nel mondo dei credenti, alcuni principi fondamentali di teologia, di morale Cristiana e di disciplina ecclesiastica. Erano scritti di propaganda, non di letteratura: quindi assenza quasi assoluta d'ogni preoccupazione letteraria, d'ogni cura della forma." MORICCA, Umberto. *Storia della Letteratura Latina Cristiana*. Torino: Salesiana, 1928, p. 24-25 (tradução nossa).

[12] DIDACHÉ, 3,1 (SChr 248, p. 152-153): Τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς Πονηροῦ χαὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ.

[13] AUDET, La Didaché, p. 297-308.

[14] SIMONETTI, La letteratura Cristiana, p. 31-32; IBAÑEZ, Patrología didáctica, p. 36-40; PETERS, I Padri della Chiesa, p. 168.

não o faças mais aos outros".[15] O paralelismo é uma metáfora espacial. No âmbito da linguagem, alinham-se "simetricamente dois elementos", ou se busca parceria a um elemento preposto. Ocorre ainda por meio da divisão de uma unidade anterior.[16]

O paralelismo não é restrito à poesia hebraica, mas uma expressão literária de todas as épocas. Ele não está restrito a um panorama literário, mas é "um fato de linguagem, humano e radical", e embora se declare uma questão discutível, não deixa de citar razões psicológicas para o procedimento literário.[17] Do ponto de vista bíblico, trata-se, verdadeiramente, de um mundo em paralelo, com as realidades espirituais e invisíveis:

> É surpreendente como o povo que dá nascimento ao monoteísmo se corrige descobrindo uma dualidade na universalidade do real. Noé põe para dentro da arca casais de todos os animais. Assim *Iahweh* parece ter agido com o universo: tudo neste vai em pares, o Deus da unidade, mal começa a agir, suscita realidades complementares, poderosamente contrastadas. Desde o primeiro dia, ele cria o céu, que constitui a morada divina, e a terra, definida como caótica e deserta; o mar e o árido, as trevas e a luz, a noite e o dia. Desde o nascimento, o mundo é dividido em dois, e essa ruptura se agrava depois que Adão e Eva são expulsos do Paraíso, por terem provado o fruto do conhecimento do bem e do mal. O bem e o mal introduzem na simbólica dos hebreus uma torrente de noções opostas: a morte e a vida, o ódio e o amor, a iniquidade e a justiça, o impuro e o puro, o profano e o sagrado, a angústia e a alegria, a felicidade e a infelicidade. A distinção entre os céus e a terra se fortalece: de um lado, há o caos primordial, as trevas sobre a face do abismo. Do outro, a luz e o Espírito de Deus cobrindo a superfície das águas. Essa distinção constitui a harmonia em preto e branco do primeiro dia dos mundos. Ela possibilita a guerra, a angústia e a morte. A terra dos homens exclui a indiferença.[18]

O pensamento paralelo, inerente à mentalidade antiga, opera por meio de repetições, simetrias, complementações e oposições. Essas estruturas ocorrem na literatura bíblica,[19] sobretudo poética, mas também nos textos patrísticos e litúrgicos antigos. É um modo de pensar paradoxal, pois, ao mesmo tempo, reconhece uma coincidência na dualidade, como instâncias ora convergentes, ora opostas.

Mais que um procedimento exegético, o binômio tipologia-mistagogia, estruturado por meio do paralelismo, revela um modo de pensar, que no procedimento básico de justaposição de textos, visando a salientar determinada semelhança ou diferença entre eventos, revela a abrangência salvífica do Mistério de Cristo na história da salvação. Daniélou, tratando da

---

[15] DIDACHÉ 1,2 (SChr 248, p. 142-143). Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη· Πρῶτον ἀγαπήσεις τὸν Θεὸν τὸν ποιήσαντά σε, δεύτερον τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει.

[16] SCHÖKEL, Luis Alonso. *Manual de poética hebraica*. Madri: Cristiandad, 1987, p. 71-73. (Academia Christiana, 41).

[17] SCHÖKEL, Manual de poética hebraica, p. 72-73.

[18] CHOURAQUI, A. *Os homens da Bíblia*. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1990, p. 208-209. (A Vida Quotidiana, 12).

[19] FORKKELMAN, Jan P. *Come leggere un racconto biblico*: guida pratica alla narrativa biblica. Bologna (IT): Edizioni Dehoniane Bologna, 2003, p. 119-129. (Studi Biblici, 43).

exegese judeu-cristã, reconhece a mesma ocorrência de paralelismo nos escritos da Epístola de Barnabé, contudo por meio de reagrupação, fusão ou de amplificação com textos cristãos e de uso litúrgico.[20] A superação da indiferença é um fruto alcançado por esse paralelismo que estrutura o pensamento e o olhar do homem religioso antigo. Mais que fragmentar a história ou os eventos, o paralelismo tem em vista manifestar unidade, reconhecimento, continuidade, fluxo ou coerência entre as narrativas, seus personagens, orações, exortações. No caso da liturgia, o procedimento visa à unidade, alcançada e finalizada na própria compreensão da fé, como destaca Trévedy:

> A distância que, inerente à Liturgia, separa o visível do invisível, o sinal do sentido, determina ao mesmo tempo o campo de uma mistagogia prévia ou concomitante, pois para o pastor, é incessante e a cada instante é preciso despertar – ou acordar – para o sentido. Na Liturgia, sem dúvida, tudo se faz signo, mas é próprio do celebrante estar em alerta, constantemente e presente a tudo: essa curiosidade espiritual, essa atenção primeira, sem a qual nada progrediria em direção a uma inteligência saborosa das palavras e dos gestos, nem chegaria a uma maturidade de um verdadeiro *intellectus fidei*.[21]

Discorrendo sobre a mistagogia de Teodoro de Mopsuéstia, Mazza chama a atenção para esse paralelismo, que, no caso, valoriza mais a relação entre Cristo e sua paixão com os ritos. Ocupando lugar essencial na tipologia e na mistagogia, o paralelismo, nesse caso, evidenciando o dramatismo do rito ante os eventos salvíficos, visa a salientar a relação intrínseca entre rito e salvação.[22] Nas catequeses batismais de Ambrósio, em que o bispo milanês recorre à figura de Naamã, com palavras similares (sobreposição, dados combinados), a mesma ideia de um paralelismo, ou emparelhamento de dados presente ao método tipológico e mistagógico. O efeito não é apenas literário, mas teológico, evidenciando que as águas curativas tinham sua procedência na própria santificação pela graça de Cristo.[23] Embora Mazza não explicite o tipo

---

[20] DANIÉLOU, Jean. *Teología del judeocristianismo*. Madrid (ESP): Cristiandad, 2004, p. 130-131. (Literatura Cristiana Antigua y Medieval, 6).

[21] "La distance qui, inhérente à liturgie, sépare le visible de l'invisible, le signe du sens, détermine du même coup tout le champ d'une mystagogie préalable ou concomitante, car pour le pasteur, c'est sans cesse et à tout propos qu'il faut éveiller – ou réveiller – au sens. Dans la liturgie tout fait signe, sans doute, mais il appartient au célébrant de tenir en alerte, constamment et chez tous, cette curiosité spirituelle, cette attention première sans laquelle nul ne saurait progresser vers une intelligence savoureuse des paroles et des gestes, ni parvenir à la maturité d'un véritable *intellectus fidei*." CASSINGENA-TRÉVEDY, François. *Les Pères de l'Église et la liturgie*: un spirit, une expérience. De Constantin à Justinien. Paris: Desclée de Brouwer, 2009, p. 248. (Théologie à l'Université). (Tradução nossa).

[22] MAZZA, La mistagogia, p. 28.

[23] MAZZA, La mistagogia, p. 21.

de paralelismo nem o aborde do ponto de vista bíblico-exegético, é indiscutível seu alcance teológico.[24]

O caráter judeu-cristão dos primeiros escritos apostólicos leva a constatar que a literatura dos primórdios continua a expressar-se segundo esquemas oriundos do judaísmo, mesmo tendo havido uma formal ruptura com a comunidade judaica.[25] Alguns sinais indicam essa dependência entre eles,[26] como o próprio paralelismo estrutural com textos judaicos.[27] Não está fora de propósito identificar os paralelismos presentes na *Didaché* (eles são muitos recorrentes e necessários para se alcançar o sentido do texto).

2.1.1 Do paralelismo à mimese

O texto inicia, citando os dois caminhos: "Existem dois caminhos: um da vida e outro da morte; mas é grande a diferença entre as duas vias",[28] retomados em 4,14-5,1: "Tal é o caminho da vida. Eis agora o caminho da morte".[29] Outros paralelos aparecem ao longo do texto, demonstrando certo gosto pelo esquema binário e antitético: 4,1, "noite e dia";[30] 4,5: "Não estenda as mãos para receber e não as feche para dar";[31] 10,3-4: "E quem deu aos homens o alimento e a bebida para o regozijo, de modo que te rendam graças – Mas a nós deste a graça de uma comida e de uma bebida espirituais e a vida eternal por Jesus, teu servidor. Por tudo, te rendemos graças, porque tu és poderoso";[32] 10,6: "Se alguém é santo, venha! Se alguém não é, faça penitência!";[33] 16,3: "E converteram-se as ovelhas em lobos e o amor converteu-se em ódio".[34]

---

[24] As ocorrências citadas remetem ao exame estilístico dos textos, que pertence, por sua vez, à crítica da forma. Tal exame busca reconhecer o efeito expressivo do texto analisado. Considerando o texto pela posição dos lexemas, as figuras estilísticas são: paralelismo (*parallelismus membrorum*), quiasmo e inclusão. SIMIAN-YOFRE, Horacio (Org.). *Diacronia*: os métodos histórico-críticos. In: Metodologia do Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, p. 98-105. (Bíblica Loyola, 28). A análise considerará, em parte, esse exame estilístico enquanto revelam uma estrutura originante e constitutiva do pensamento mimético presente às mistagogias.

[25] DANIÉLOU, Teología del Judeocristianismo, p. 25.

[26] DANIÉLOU, Teología del Judeocristianismo, p. 430-434.

[27] MUNZI, Maurizio. *L'origine hebraica dela liturgia cristiana*: la berakàh modelo della euloghía della Chiesa primitiva. Verona: Fede & Cultura, 2020, p. 127. (Saggistica, 109).

[28] DIDACHÉ 1,1 (SChr 248, p. 140-141): Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν.

[29] DIDACHÉ, 4,12-5,2, p. 164-167: Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς. Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδός ἐστιν αὕτη.

[30] DIDACHÉ, 4,1, p. 156-157: νυκτὸς καὶ ἡμέρας.

[31] DIDACHÉ, 4,5, p. 160-161: Μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας,πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν.

[32] DIDACHÉ, 10, 3b-4, p. 178-181: τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν. Ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ.

[33] DIDACHÉ, 10,6, p. 180-183: Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· Εἴ τις οὐκ ἔστιν, μετανοείτω.

[34] DIDACHÉ, 16,6, p. 194-197: καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους, καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος.

Os paralelismos aparecem também nas fórmulas litúrgicas, sugerindo uma forma mimética – 9,4: "Como este pão rompido, disseminado sobre as montanhas, foi reunido para ser um, que tua Igreja seja reunida, da mesma maneira, das extremidades da terra no teu reino".[35] Nesse caso, o paralelismo opera na base do modelo-cópia, em que o pão é imagem que evoca e antecipa a realização da Igreja reunida no reino escatológico. O paralelismo tem caráter metafórico e parenético, justificando os preceitos apresentados. Exemplos: 4,11: "Mas vós, os servos, sereis submissos aos vossos senhores, como à imagem (τύπῳ) de Deus, com respeito e com temor".[36] Desse mesmo modo deve ser recebido aquele que ensina com justiça e os apóstolos como ao Senhor. Os profetas e os pobres recebem as primícias: os primeiros como sumos sacerdotes, e os segundos por extensão.[37]

Outro paralelo comparece, por exemplo, na oração eucarística, que é uma versão cristologizada de um *Qiddush* festivo, pelo qual se iniciava a ação de graças com a benção do vinho (9,2): "Nós te rendemos graças, Pai nosso, pela santa vinha de Davi, teu servidor, que tu nos revelaste por Jesus, teu servidor".[38] Os acréscimos cristãos, "que tu nos revelaste por Jesus, teu servidor", outras alterações e "a vinha de Davi" estabelecem paralelo entre Davi e Jesus, ambos referidos como παιδός σου, "teu servidor", e ampliam, em sentido cristão, o motivo da ação de graças. A vinha de Davi, como imagem da obra salvífica que Deus realizou junto ao povo de Israel, é revelada por Deus em sua plenitude por meio de seu servo, Jesus. Segundo Mazza, "A vinha de Davi é objeto de bênção como realidade histórica que conservou toda a sua potência salvífica, também na nova economia".[39] E assevera que não se trata de duas economias, mas da mesma economia.[40]

O paralelismo, portanto, não é apenas um recurso literário, mas seu valor teológico aponta para um dinamismo de fundo tipológico-mimético. Os paralelos *Davi servidor – Jesus servidor*, a vinha de Davi (povo de Israel) – pão rompido, disseminado sobre os montes e recolhidos para ser uma unidade (Igreja), têm sua finalização na bendição (10,1ss), após a ceia: "Mas, para nós, tu nos deste a graça de uma nutrição e de uma bebida espirituais e da vida

---

[35] DIDACHÉ, 9,4, p. 176-177: Ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, Οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.
[36] DIDACHÉ, 4,11, p. 162-163: Ὑμεῖς δὲ οἱ δοῦλοι ὑποταγήσεσθε τοῖς κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ.
[37] DIDACHÉ, p. 185; 191.
[38] DIDACHÉ, p. 174-177: Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, Ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, Ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου·. MAZZA, Dalla storia una nuova prospettiva, p. 41.
[39] "La vita di Davide è oggetto di benedizione come realtà storica che ha conservato tutta la sua potenza salvifica anche nella nuova economia." MAZZA, L'anafora eucaristica, p. 49, tradução nossa.
[40] MAZZA, L'anafora eucaristica, p. 49.

eternal, por Jesus, teu servidor".[41] A ação de graças no fim da ceia, retomando a forma de uma bendição judaica, a *birkāt ha-mazon*,[42] alude aos benefícios da terra prometida. Oriundas de recomendações do AT (Dt 8,10.12) de bendição após a ceia, na entrada de Canaã, apontam para o Reino definitivo e antecipam-no sacramentalmente nos alimentos espirituais e sob a forma de súplica confiante: "E reúne-a dos quatro ventos, esta Igreja santificada, no teu Reino que tu lhe preparaste".[43] A alusão ao texto de Dt 8,10 é um preceito institucional, em paralelo com o alimento que se dispõe aos cristãos que celebram a ceia. O paralelismo funciona para pontuar a diferença entre a terra prometida, seus alimentos e o reino definitivo com a Eucaristia, dando mais peso ao segundo elemento, referido à vida eterna. Afirma-se também um valor sacramental desses dons.[44]

2.2 O vocabulário mimético em Clemente Romano

Clemente foi o terceiro sucessor de Pedro, segundo Irineu de Lião e outros testemunhos patrísticos.[45] As informações biográficas sobre o autor não são muitas,[46] mas ele deixou um importante testemunho do primeiro século sobre as adversidades vividas nas igrejas da época e a relação entre elas. Sua *Epístola aos Coríntios* é um escrito de autenticidade comprovada, mesmo que o autor não fale em nome próprio nem se nomeie.[47] Segundo a interpretação de Jaeger, "Clemente evita aparecer na carta como autor e como personalidade; isto se ajusta à lição que quer dar aos coríntios acerca da disciplina e da ordem públicas da Igreja cristã".[48] A autoria a Clemente é aceita pelo fato de a tradição posterior ter feito essa atribuição já a partir do segundo século e, depois, reiteradamente.[49]

---

[41] DIDACHÉ 10,3 (*SChr* 248, p. 180-181): Ἡμῖν δὲ ἐυχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.
[42] MUNZI, L'origine hebraica, p. 127.
[43] DIDACHÈ 10,5 (*SChr* 248, p. 180-181): Καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν Βασιλείαν, ἣν ἡντοίμασας αὐτῇ.
[44] MAZZA, Enrico. Due differenti concezioni del racconto istitutivo: "consacrazione" o "trasmissione" del typos dell'Eucaristia. In: GIRAUDO, Cesare. *The anaphoral genesis of the institution narrative in light of the anaphora of Addai and Mari*: Acts of the International Liturgy Congress. Rome 25-26 October 2011. Roma: Edizioni Orientalia Christiana & Lilamé, 2013, p. 345.
[45] IRINEU DE LIÃO. *Contre les Hérésies, III*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952, p. 104-105. (SChr, 34).
[46] JAUBERT, Annie. Introduction, texte, traduction, notes et index. In: CLEMENTE DE ROMA. *Épitre aux Corinthiens*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971, p. 23. (SChr, 167).
[47] DROBNER, Hubertus Rudolf. *Manual de Patrologia*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 59-60.
[48] JAEGER, Werner Wilhelm. *Cristianismo primitivo y paideia grega*. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 33. (Breviarios do Fondo de Cultura Económica, 182).
[49] PETERS, I Padri della Chiesa, p. 58-61. Jaeger recorda que, já no ano 170, o bispo de Corinto, Dionísio (século II), atribui a Clemente a autoria da epístola. JAEGER, Cristianismo primitivo y paideia grega, p. 33.

Sabe-se, contudo, que a Igreja de Roma nesse tempo estruturava-se em torno dos presbíteros e que ainda não assimilara o episcopado monárquico. Em 1Clem 39,1, encontra-se uma afirmação que, descrevendo a atitude arrogante da facção que tumultuava a comunidade de Corinto, denuncia seu desrespeito pelo presbitério de Roma, ao qual Clemente se associa: "Eles são estúpidos, insensatos, loucos, deseducados esses que zombam e debocham de nós e querem se inflar com seus próprios pensamentos".[50] O uso da primeira pessoa do plural sugere um posicionamento coletivo, escrito com uma marca pessoal de Clemente.[51]

A obra é um escrito valioso, também pela sua antiguidade (ca. 96),[52] dirigida aos fiéis da Igreja de Corinto por causa de membros jovens que se rebelavam contra seu presbitério (1Clem 47,6).[53] Clemente exorta à conversão e mudança de atitudes, em vista da unidade: "Portanto, convém que nos apliquemos aos grandes exemplos, de curvar a fronte e de ocupar o lugar que a obediência nos determina, a fim de que, cessando as vãs agitações, alcancemos, sem prejuízos, o escopo que nos é proposto pela verdade".[54]

A epístola tem evidente influência estoica,[55] assim como em outros autores e obras, como os Padres Apologistas.[56] O estoicismo da obra é de uma vertente mais popular e acomodada ao proselitismo cristão. A carta serve-se de suas imagens, palavras comuns e raciocínios.[57] Nela se reconhece o estoicismo pela preocupação do autor com a harmonia interna da comunidade, que deve inspirar-se, por exemplo, na harmonia da criação (1Clem 20),[58] nos elencos de vícios e virtudes (30,1; 35,5; 62,2; 64) e metáforas, como os exemplos esportivos (5,1; 7,1; 21,4) e militares (21,4; 37,2-3).

---

[50] CLEMENTE DE ROMA. *Épitre aux corinthiens 39,1* (*SChr* 167, p. 164-165): Ἄφρονες καὶ ἀσύνετοι καὶ μωροὶ καὶ ἀπαίδευτοι χλευάζουσιν ἡμᾶς καὶ μυκτηρίζουσιν, ἑαυτοὺς βουλόμενοιἐπαίρεσθαι ταῖς διανοίαις αὐτῶν.

[51] JAUBERT, Introduction, p. 89-90. Koester sugere que Clemente tenha sido secretário do presbitério de Roma e depois tenha sido feito bispo. KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*: história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005, v. 2. p. 307-312. (Bíblia e Sociologia, 11).

[52] CLEMENTE DE ROMA, Épitre aux corinthiens (SChr 167, p. 19-20).

[53] SIMONETTI, Letteratura cristiana antica, p. 60.

[54] CLEMENTE DE ROMA, Épitre aux corinthiens, 63,1 (SChr 167, p. 200-203): θεμιτὸν οὖν ἐστὶν τοῖς τοιούτοις καὶ τοσούτοις ὑποδείγμασιν προσελθόντας ὑποθεῖναι τὸν τράχηλον καὶ τὸν τῆς ὑπακοῆς τόπον ἀναπληρῶσαι, ὅπως ἡσυχάσαντες τῆς ματαίας στάσεως ἐπὶ τὸν προκείμενον ἡμῖν ἐν ἀληθείᾳ σκοπὸν δίχα παντὸς μώμου καταντήσωμεν.

[55] O estoicismo é uma escola filosófica greco-romana, fundada por Zenão de Cítio e outros, no século III a.C. Consiste num sistema que se interessa pela física, pela lógica e pela moral, com forte penetração em outros ambientes filosóficos, culturais e religiosos, por causa de seu caráter sincrético. O estoicismo negava a transcendência platônica e aristotélica e valorizava em demasia a *physis*, identificando Deus com a natureza. Como Zenão não era de origem grega, mas semita, e, por isso mesmo, sendo-lhe vedado ensinar no espaço de um edifício, promoveu sua escola debaixo de um pórtico, em grego στοά, daí o nome *estoicos*. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: estoicismo, ceticismo e ecletismo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1994, v. 6, p. 5-129.

[56] SIMONETTI, Letteratura cristiana antica, p. 60.

[57] MORESCHINI. Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 19.

[58] JAUBERT, Introduction, p. 35.

A estrutura revela uma raiz litúrgica: o texto tem trechos homiléticos demonstrados por uma terminologia coloquial, permeada de imagens e de termos recorrentes.[59] Exemplo disso se observa no trecho 7,2-8, onde consta parte de uma homilia penitencial.[60]

2.2.1 Ecos do AT e do NT em estágio pré-canônico

O texto se apoia no uso do AT, em diálogo com elementos da cultura grega.[61] Não obstante se situe contemporaneamente à redação de muitos escritos do NT, observa-se que há influência de textos do ainda não fixado cânon; por exemplo, algumas sentenças evangélicas, de uma fonte desconhecida de *logia* (1Clem 13,2).[62] Contudo essas citações e referências aparecem de modo diversificado. Alguns paralelos são explícitos, mas, em alguns, faltam elementos formais para estabelecer uma relação direta. É o caso do Evangelho de João, cujo influxo teológico se apresenta na carta, mas de modo mais remoto, não sendo possível afirmar que Clemente tivesse acesso direto ao quarto evangelho.[63]

A influência paulina é mais marcante, e o texto oferece elementos claros de relação direta entre Clemente e a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios (1Clem 47,1-4, 1Cor 1,10-12). Também se reconhece que Clemente teve acesso direto a outras cartas paulinas, como Rm, Gl e Fl.[64] Os demais textos paulinos e cartas pastorais têm uma relação mais distanciada com Clemente. Também se observa uma influência direta da Primeira Carta de Pedro e da Carta aos Hebreus, sobretudo pelo emprego de termos e fórmulas comuns. Exemplo: ἀδελφότης, presente em 1Clem 2,4 e igualmente 1Pd 2,17; 5,9, com a mesma restrição semântica.[65]

Em Hebreus, a relação é bastante marcante, seja por citações, ou por reminiscências terminológicas como o Sumo Sacerdote (Cristo) presente em 1Clem 36,1 e em Hb 2,17-3,1.[66] A relação que Clemente estabelece entre os dois Testamentos, demonstra a unidade da história da salvação em Cristo. As citações do AT têm, com frequência, orientação cristológica.[67]

---

[59] JAUBERT, Introduction, p. 32-33.
[60] LEMARCHAND, Louis. La composition de l'épître de saint Clément aux Corinthiens. *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg (FR), v. 18, n. 4, p. 448-450, 1938. DOI: 10.3406/rscir.1938.1771. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1938_num_18_4_1771. Acesso em: 7 dez. 2022.
[61] SIMONETTI, Cristianismo antico, p. 26-27.
[62] JAUBERT, Introduction, p. 53-56.
[63] JAUBERT, Introduction, p. 53-56.
[64] JAUBERT, Introduction, p. 56-57.
[65] O termo significa, neste contexto, "irmãos de fé", ou aqueles que creem como nós. LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico grego-português do Novo Testamento*: baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 114.
[66] Jaubert chama a atenção para a diferença dessa reminiscência bíblica em Clemente que não associa o sacerdócio de Cristo à figura de Melquisedec, mas declara sua descendência levítica e real. JAUBERT, Introduction, p. 57.
[67] JAUBERT, Introduction, p. 62-64.

Observa-se, no texto de Clemente, uma mentalidade analógica, ou comparativa, um pensamento estruturado de forma mimética, de fundo moral, que, partindo da influência estoica, se atribui ao Deus pessoal da revelação. O autor se vale de algumas imagens da Ressurreição: o dia e a noite, em sua contínua sucessão; as sementes, que se desfazem ao ser semeadas e ressurgem nos brotos e frutos. Vale-se também da Fênix, ave mitológica do antigo Oriente, como aquela que ressurge de seus restos mortais.[68] As metáforas da Ressurreição, embora limitadas, pois marcadas por um elemento cíclico, explicitam uma relação paralela entre a imagem e a realidade evocada, por meio de elementos comuns que apontam para um *tertium comparationis*.[69]

Convém, contudo, não atribuir somente ao estoicismo todo o teor da carta, mas reconhecer uma predominante tendência judaizante, que retoma muitos termos da tradição bíblica, até mesmo essênia.[70] Essa influência judaico-cristã se verifica no influxo de obras da literatura extrabíblica como o Livro de Henoc e o uso de *midrashim* que circulavam em Roma, como o *midrash* de Ezequiel.[71]

À exceção da citação de Raab com sua corda escarlate (1Clem 12; Js 2,18) como figura do sangue do Senhor,[72] a exegese tipológica é praticamente ausente.[73] A tipologia da corda escarlate segue excepcionalmente o modelo tipológico do apóstolo Paulo, que consiste em demonstrar que o AT só pode ser compreendido plenamente a partir de Cristo.[74] Raab é exaltada por sua fé e por sua hospitalidade, qualidades caras a Clemente, que as propõe como modelo a ser imitado pelos coríntios. Crendo e realizando a fé,[75] por meio da hospitalidade, Raab participa da salvação futura. A corda escarlate era, ao mesmo tempo, um sinal (σημεῖον) e uma profecia (προφητεία). O sinal prefigurava o sangue de Cristo, enquanto evocava o sangue nos portais e para a passagem do anjo exterminador no Egito (Ex 12,13.22-23), conforme relacionará mais claramente Justino em sua obra *Diálogo com Trifão* (111,4).[76] A corda, sinal

---

[68] CLEMENTE DE ROMA, Épitre aux corinthiens, 24-25 (SChr 167, p. 142-145).
[69] NÖTH, Winfried; SANTAELLA, Lucia. *Introdução à Semiótica*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 53. (Introduções, 5).
[70] JAUBERT, Introduction, p. 36-37.
[71] DANIÉLOU, Teología del judeocristianismo, p. 63-66.
[72] CLEMENTE DE ROMA, Épitre aux corinthiens, 12,7 (SChr 167, p. 120-121).
[73] Essa tipologia não é novidade cristã, mas já era utilizada pela literatura judaica extrabíblica. Desses escritos, o episódio passa ao NT (Hb 11,31; Tg 2,25). Clemente (12,1) associa, em sua tipologia sobre Raab, a justificação pela fé e pelas obras. DANIÉLOU, Sacramentum futuri, p. 218-219.
[74] SIMONETTI, Manlio. *Lettera e/o alegoria*: un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma: Istitutum Patristicum Augustinianum, 1985, p. 26. (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 23).
[75] As obras da fé são valorizadas na carta: o termo ἔργον é bastante recorrente. CLÉMENT DE ROME, Épitre aux corinthiens, 34,1-4 (SChr 167, p. 154-155).
[76] BOBICHON, Phillipe (Ed.). *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*: édition critique, texte grec, traduction, commentaire. Fribourg: Academic Press, 2003, v. 1, p. 480-483. (Paradosis, 47).

da salvação que se cumpre plenamente no NT, é memória do sangue nos portais, um dos eventos da Páscoa judaica, mas também profecia que aponta para o sangue de Cristo, tema desenvolvido na epístola (1Clem 12,8).

2.2.2 A mimese estoica de Clemente

No primeiro século, a filosofia estoica predominava em Roma, mais precisamente o neoestoicismo, com características espirituais, entre elas o incentivo da imitação de Deus, pautando uma relação entre modelo e cópia, como uma forma de assimilação a Deus (ὁμοίοσις τῷ τῷ). A filosofia platônica, subjacente ao estoicismo desse Período Imperial, sustenta a ideia do *seguimento de deus* (τῷ διί ἕπεσθαι) que se realiza em sua imitação, visto que considera o ser humano sua *imagem* (μίμεμα θεοῦ).[77]

Essas doutrinas são oriundas da moral platônica, assumida como um ponto comum entre as várias filosofias do Período Imperial.[78] Em *Teeteto*, Platão usa o argumento da assimilação a Deus em favor da fuga deste mundo, onde o mal ainda vigora: "Fugir é assemelhar-se a deus tanto quanto possível. E assemelhar-se a deus é tornar-se justo e pio, e isso com o saber".[79] Noutras obras como *Timeu*, *Fedro* e *República*, apresenta-se o mesmo tema da assimilação a deus, pelo caminho das virtudes.[80] O influxo espiritual do Período Imperial valeu-se do pensamento platônico como o mais habilitado para abordar a relação com as realidades suprassensíveis, entre elas, a relação com deus mesmo:

> Qual é a conduta amiga e obsequiosa a deus? Somente uma, e ela está fundada no ditado antigo, a saber, que o semelhante ama seu semelhante, desde que conserve a justa medida: onde as coisas saem fora da justa medida não se comprazem uma na outra nem amam aquelas que as conservam. Ora, para nós, a medida de todas as coisas é deus acima de tudo; muito mais do que o seja, como se afirma, homem algum. Quem quiser ser amigo de tal ser é necessário que também ele procure tornar-se, quanto possível, tal qual a deus pois é semelhante a ele (ὅμοιος γάρ); quem, ao contrário, é

---

[77] REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana*: renascimento do platonismo e do pitagorismo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998, v. 7, p. 64-67; 88-90.

[78] REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana*: léxico da filosofia grega e romana. São Paulo: Loyola, 1995, v. 9, p. 32; PEROLI, Enrico. Il conflito fra platonismo e cristianesimo nell'interpretazione di Heirich Dörrie. In: DE VOGEL, Cornelia. *Platonismo e cristianesimo*: antagonismo o comuni fondamenti. Milão: Vita e Pensiero, 1993, p. 105-138. (Platonismo e Filosofia Patristica – Studi e Testi).

[79] PLATÃO. *Teeteto,* 176ab. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2020, p. 138-139. (Bibliotheca Antiqua, 6). Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι .

[80] IGLESIAS, Maura; RODRIGUES, Fernando. Tradução, apresentação e notas. In: PLATÃO. *Teeteto*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2020, nota 86, p. 256. (Bibliotheca Antiqua, 6). TAYOR, Alfred Edward. *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Claredon, 1928, p. 634.

> intemperante, é dessemelhante e discordante dele e é injusto; assim para as outras qualidades vale o mesmo princípio.[81]

A Igreja não passou ao largo da cultura helênica. Guardando a diversidade de atitudes ante essa cultura,[82] serviu-se sabiamente de diversos elementos capazes de dialogar com a fé. Na Epístola de Clemente aos Coríntios, a mimese comparece de maneira implícita. Um exemplo de imitação se observa no discurso da harmonia da criação.

> Que faremos, irmãos? Ficaremos inertes diante das boas condutas (ἀγαθοποιίας) e abandonaremos a caridade? O Senhor nunca permitirá que isso nos suceda, mas nos empenhemos com zelo e ardor de realizar toda obra boa (ἔργον ἀγαθὸν). […] Eis aqui o que Deus diz: "Façamos o homem à nossa imagem e à nossa semelhança. E Deus fez o homem: macho e fêmea ele os fez". E quando ele acabou todas essas coisas, ele as aprovou, as abençoou e disse "crescei e multiplicai-vos". Vede! Todos os justos foram adornados de suas boas obras (ἔργοις ἀγαθοῖς), e o próprio Senhor se adornou delas (ἔργοις ἀγαθοῖς) e se felicitou. Diante de igual modelo (ὑπογραμμὸν), apliquemo-nos sem demora à sua vontade; trabalhemos com toda a nossa força à obra de justiça (ἔργον δικαιοσύνης).[83]

Os lexemas "boas condutas", "boas obras" e "obras de justiça" se repetem com insistência e apontam, estilisticamente, para uma anadiplose.[84] As obras de justiça concordam com as obras boas da criação que "adornam" a Deus, que criou o homem à sua imagem (εἰκόνα) e semelhança (ὁμοίοσιν). Podem, desse modo, "adornar" a comunidade de Corinto, convidada a contemplar a criação como obra boa e harmoniosa de Deus e a se inspirar nelas, realizando boas obras. O contexto e a implícita admoestação para a imitação desse modelo (ὑπογραμμὸν),

---

[81] PLATÃO. Leis IV, 716c. In: BURNET, Ioannes (ed.). *Platonis Opera*: recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford (UK): Clarendon Press, 1906, v. 5, não paginado. (Scriptorum Bibliotecorum Classicorum Oxoniensis). Τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ; μία, καὶ ἕνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἄμετρα οὔτε ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις. ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἶν μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τίς, ὥς φασιν, ἄνθρωπος· τὸν οὖν τῷ τοιούτῳ προσφιλῆ γενησόμενον, εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀνάγκαῖον γίγνεσθαι, καὶ κατὰ τοῦτου δὴ τὸν λόγου ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ ὁ ἄδικος, καὶ τὰ ἄλλ' οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγου ἔχει. Tradução: VAZ, Henrique Cláudio de Lima; PERINE, Marcelo. In: REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana*: Platão. v. 3. São Paulo: Loyola, 2. ed. 1994, p. 206.

[82] DE VOGEL, Cornelia. *Platonismo e cristianesimo*: antagonismo o comuni fondamenti. Milano: Vita e Pensiero, 1993, p. 51-61. (Platonismo e filosofia patristica – studi e testi).

[83] CLEMENTE DE ROMA, Épitre aux corinthiens 33,1-2.5-8 (SChr 167, p. 152-155). Τί οὖν ποιήσωμεν, ἀδελγοί; ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιίας καὶ ἐγκαταλίπωμεν τὴν ἀγάπην; Μηθαμῶς τοῦτο ἐάσαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γε γενηθῆναι, ἀλλὰ σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν. Αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιᾶται. [...] Οὕτῶς γάρ φησιν ὁ Θεός· « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. » Ταῦτα οὖν πάντα τελειώσας ἐπήνεσεν αὐτὰ καὶ ηὐλόγησεν καὶ εἶπεν· « Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε. » Ἴδωμεν, ὅτι ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἔργοις ἀγαθοῖς ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη. Ἔχοντες οὖν τοῦτον τὸν ὑπογραμμὸν ἀόκνως προσέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτοῦ· ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης.

[84] Figura de palavra que retoma palavras ou uma série delas, gerando uma repetição com efeito de encadeamento ou de reforço. ALETTI, Jean-Noël *et al*. *Vocabulário ponderado de exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 108. (Ferramentas bíblicas). No texto citado, Clemente repete o lexema "boas obras".

também pela insistência, apontam para uma mentalidade que reforça uma relação imitativo-moral. Ainda que não tipologicamente, nem sacramentalmente, vislumbra-se um contexto muito sugestivo e fecundo de viés mimético.

No fim, o exemplo culmina com um convite à imitação: "Diante de modelo semelhante, apliquemo-nos sem demora à sua vontade, trabalhemos com toda nossa força à obra da justiça" (1Clem 33,8).[85] Praticar a vontade de Deus, realizando obras de justiça, é imitar o modelo de Deus no ato criador e que se regozija diante de suas obras. Clemente ultrapassa essa mentalidade estoica que mira o ordenamento natural como modelo. Aos antigos, a natureza tem a justa medida, pela qual o ser humano ordenava a vida e a da sociedade.[86] Contudo, partindo da fé cristã, dá um salto do paradigma impessoal da criação, para a imitação do modelo pessoal do Deus Criador.[87]

Ao longo de toda a carta, o vocabulário mimético aparece uma única vez, mas sem alcance sacramental. A terminologia mimética aparece em um discurso de tom exortativo:

> Vejais, bem-amados, qual é o modelo (ὑπογραμμὸς) que nos foi dado! Se o Senhor assim se humilhou, que devemos fazer, nós que viemos por ele sob o jugo de sua graça? Sejamos também os imitadores (Μιμηταὶ γενώμεθα κἀκείνων) daqueles que circularam cobertos com pele de cabras e de ovelhas, anunciando a vinda do Cristo.[88]

O trecho faz referência a Hb 11,37, evocando o martírio perpetrado pelas perseguições desencadeadas em várias partes do Império Romano, sob o imperador Domiciano, entre os anos de 81 e 96.[89] Clemente propõe aos coríntios, como a imitadores (μιμηταὶ), os modelos do Senhor que se humilhou e dos profetas do AT, que foram perseguidos e anunciavam a vinda de Cristo. Em 36,1-3, Clemente faz uma exortação, explicitando a mediação de Cristo (tema que lhe é caro), inserindo temas litúrgico-sacramentais:

> Este é o caminho, bem-amados, pelo qual encontramos nossa salvação, Jesus Cristo, o Sumo Sacerdote (τὸν ἀρχιερέα) das nossas oferendas, o protetor e socorro de nossa fraqueza. Por ele (διὰ τούτου), fixamos nosso olhar nas alturas dos céus; por ele (διὰ τούτου) contemplamos como num espelho sua face imaculada e incomparável;

---

[85] CLEMENTE DE ROMA, Épitre aux corinthiens 33,8 (SChr 167, p. 154-155): Ἔχοντες οὖν τοῦτον τὸν ὑπογραμμὸν ἀόκνως προσέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτου· ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμετα ἔργον διχαιοσύνης.
[86] GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne*: o homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006, p. 29-35.
[87] JAUBERT, Introduction, p. 37.
[88] CLEMENTE DE ROMA, Épitre aux corinthiens 16,17-17,1 (SChr 167, p. 128-129): ὁρᾶτε, ἄνδρες ἀγαπητοί, τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὸ δεδομένος ἡμιν· εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήνσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπό τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι᾽αὐτοῦ ελθόντες; Μιμηταὶ γενώμεθα κάκείνων, οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς περιεπάτησαν κηπύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Κριστοῦ· λέγομεν δὲ Ἠλίαν καὶ Ἐλισαιέ, ἔτι δὲ καὶ Ἰεζεκιήλ, τοὺς προφήτας, πρὸς τούτοις καὶ τοὺς μεμαρτυρημένους.
[89] EUSEBIO DE CESAREIA. *Histoire Ecclésiastique, I-IV*, 3,19. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952, p. 123. (SChr, 31); PIERINI, Franco. *Mille anni di pensiero cristiano*: le letterature e i monumenti dei padri. Alla ricerca dei Padri. Introduzione e metodologia generale. Milano (IT): Paoline, 1988, v. 1, p. 59.

> por ele (διὰ τούτου) foram abertos os olhos do nosso coração; por ele (διὰ τούτου), nosso pensamento obtuso e obscurecido refloresceu sob a luz; por ele (διὰ τούτου), o Mestre quis nos fazer experimentar o conhecimento imortal (τῆς ἀθανάτου γνώσεως); "pois ele é o clarão de sua majestade, muito mais elevado acima dos anjos, pois o nome que herdou o arrebata acima deles".[90]

O recorte fundamenta-se na Carta aos Hebreus, não apenas pela citação (Hb 1,3-4), como também pelo tema da mediação: Cristo é o clarão da majestade divina, reflete para os cristãos a face imaculada e incomparável de Deus. Não se trata de uma mera exortação, mas de um texto que explicita a mediação sacerdotal de Cristo que, por sua luz, conduz à visão da fé. A mediação de Cristo imuniza qualquer pensamento oriundo do gnosticismo, visto que não somente a expressão "conhecimento imortal" (τῆς ἀθανάτου γνώσεως), mas também a visão hierárquica das realidades celestes e o elemento luz poderiam induzir à conclusão de ser uma influência desse sistema.[91] Daniélou adverte tratar-se de uma teologia já presente nas cartas de Paulo e de cunho batismal. Observa que os termos apropriados pelo gnosticismo recebem influências estranhas à fé de origem oriental e grega, enquanto em 1Clem estão situadas no horizonte do judeu-cristianismo.[92]

O tema sacerdotal, oriundo da Carta aos Hebreus, explicita o sumo sacerdócio de Cristo (ἀρχιερέυς) e sua mediação, valendo-se de uma economia sacramental pelas imagens do caminho que conduz e eleva o olhar ao céu, e do espelho que reflete a face de Deus. Relativo ao caminho, constata-se a insistência anafórica na expressão "por ele" (διὰ τούτου). Em relação à expressão "ver como num espelho", que traduz o verbo ἐνοπτρίζω,[93] observa-se que Clemente apresenta Cristo como sacramento da face de Deus que reflete sua luz para os corações obtusos e obscurecidos dos coríntios, que poderão, sob essa luz refletida, purificar o olhar interior, para ver a face divina. Paulo já utilizara essa imagem do reflexo da glória de Deus

---

[90] CLEMENTE DE ROMA. Épitre aux corinthiens 36,1-3 (SChr 31, p. 158-161). Αὕτη ἡ ὁδος, ἀγαπητοί, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν, Ἰησοῦν Κριστόν, τὸν ἀρχιερέα τ�ῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν. Διὰ τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν, διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ, διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ, διὰ τούτου ἠνεῴχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας, διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς, διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεὐσασθαι, « ὃς ὢν ἀπαύγασμα της μεγαλωσύνης αὐτοῦ τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν ».

[91] Koester afasta a origem do gnosticismo dos antigos sistemas religiosos e filosóficos. Recorrendo à história comparada das religiões, explica a origem do gnosticismo como busca de sentido ante a cosmovisão prevalente no período imperial, à popularização da filosofia e enfraquecimento da metafísica dentro desse contexto. O gnosticismo nasce como uma expansão da consciência humana marcada pelos limites da civilização greco-romana, para uma visão de mundo mais ampliada e até mesmo além. Nesse sistema, contando com alguma experiência comunitária, o mundo se torna o problema do ser humano, uma prisão cuja libertação só se alcança pelo conhecimento de si e de Deus. KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*: história, cultura e religião do período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005, v. 1, p. 384-390. (Bíblia e Sociologia, 10).

[92] DANIÉLOU, Teología del judeocristianismo, p. 463-466.

[93] Contemplar como num espelho aparece em 2Cor 3,18, onde o tema avança para a identificação com o Senhor.

em cada cristão (2Cor 3,18), que se transforma na imagem de Cristo (2Cor 4,4). Pelo discurso de Paulo, relativo ao Cristo, como novo Moisés que reflete a imagem de Deus, a Epístola de Clemente reafirma aos coríntios o ensinamento paulino, com imagens díspares: os que são iluminados e os que ainda mantém o véu, impedindo a iluminação da mente (2Cor 4,3), por terem falsificado a Palavra de Deus (2Cor 4,2).

2.2.3 A liturgia na Carta aos Coríntios

As referências à liturgia na Carta aos Coríntios são muitas: doxologias (1Clem 20,12; 32,4; 38,4; 43,6; 45,7; 50,7; 58,2; 61,3; 64; 65,2), orações (33; 59,3-61,3), gestos (2,3; 29,1; 36,2; 48,1), excertos homiléticos (7,2-8; 11-12; 22-36; 48,5-50; 59,1-2; 64), e prescrições litúrgicas (40; 52). Elas revelam a importância da liturgia desde os tempos mais antigos da Igreja, em sua relação intrínseca com a comunidade e como expressão vital da fé cristã, a *lex orandi*. A epístola, cujo caráter exortativo visa a demonstrar o valor da unidade entre os membros da comunidade de Corinto ante as sedições internas e os elementos celebrativos fundamentam os apelos emitidos aos coríntios. É por esse panorama que se verifica a liturgia como lugar primordial da comunhão fraterna.[94]

Os textos oracionais comportam características judaico-cristãs, assim como as homilias trazem traços de midraxes da literatura judaico-palestinense, em sintonia com o espírito moral latino, marcado pelo pórtico: "A epístola se desenvolve sobre um fundo judeu-estoico".[95] Algumas doxologias exprimem a fé no Deus único, enquanto outras relacionam Jesus como mediador junto de Deus, mas não avançam na direção da cristologia paulina, tendendo para o influxo judaico-cristão que preserva o monoteísmo judaico.[96] A carta tem marcante foco sobre o Deus criador, um *leitmotiv* que condiciona a cristologia de Clemente a qual situa Jesus em sua relação tributária com o "Criador do universo e fonte da história da salvação".[97]

A longa prece no fim da epístola (1Clem 59,3-61,3) é um dos testemunhos mais antigos de uma oração da liturgia cristã. Ela reflete a mentalidade judaico-cristã, mesmo que, da parte de Clemente, constate-se seu conhecimento da cristologia de Paulo.[98] Existem muitos traços de uma antiga cristologia baseada no modelo da preexistência ativa, declinada na cristologia

---

[94] KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*: história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005, v. 2, p. 311-312. (Bíblia e Sociologia, 11).
[95] DANIÉLOU, Teología del judeocristianismo, p. 64.
[96] JAUBERT, Introduction, p. 68-69.
[97] JAUBERT, Introduction, p. 68.
[98] JAUBERT, Introduction, p. 71.

sacerdotal.[99] Nesse modelo, oriundo da teologia judaico-helenista, a cristologia da preexistência afirma, dentro da herança monoteísta do povo de Israel, a fé na divindade de Cristo. Na oração, a doxologia final evoca Cristo nos termos da sua mediação sacerdotal: "Somente tu podes realizar por nós esses favores e ainda maiores, nós te rendemos graças pelo sumo sacerdote e protetor de nossas almas, Jesus Cristo, por quem te seja dada a glória e a grandiosidade, agora e de geração em geração e nos séculos dos séculos. Amém".[100]

Outro traço da cristologia arcaica presente nessa longa oração é a designação cristológica de Cristo como o "Nome". Essa designação divina, própria do monoteísmo judaico, é sobretudo aplicada ao Criador, mas já o NT a atribui a Jesus Cristo, com diversidade de acepções que denotam sua divindade: At 3,6; 4,7; 16,18; 4,12; Ef 5,20; Jo 14,13-14; 14,26; Mt 18,5. Na epístola de Clemente, a atribuição do Nome a Jesus ocorre na oração (59,2; 60,4), mas também fora dela (58,1).[101] No Pastor de Hermas, com base no NT (2Cor 4,4.6; Hb 1,3), o uso do atributo para Jesus é "quase hipostasiado",[102] como na primeira similitude de Hermas: "O nome do Filho de Deus é grande e não pode ser contido, e sustenta o universo inteiro; se então toda a criação é sustentada pelo Filho de Deus, que pensas sobre aqueles que ele chama, que levam o nome do Filho de Deus e marcham segundo seus preceitos?".[103] Essa obra, com marcantes dificuldades de datação[104] e ambientada em Roma, traz elementos da teologia do Nome assim como a epístola de Clemente.[105]

A liturgia desempenha preponderante papel teológico, quando exprime, pela eucologia, uma articulação dos elementos veterotestamentários com os dados da fé em Jesus Cristo. Entre outros elementos de teologia arcaica, são evidentes os sinais da teologia do Nome no Batismo, na Eucaristia, bem como em outros ritos, como a assinalação da cruz.[106] Essa articulação também incita à imitação de Deus, como acesso ao próprio ser divino, assim como articula a relação entre o Criador e o Filho, por exemplo, nas doxologias. Observa-se que no ambiente

---

[99] SEGALLA, Giuseppe. *A cristologia do Novo Testamento*: Um ensaio. São Paulo: Loyola, 1992, p. 115-118. (Jesus e Jesus Cristo, 12).

[100] CLEMENTE DE ROMA. Épitre aux corinthiens 61, 3 (SChr 31, p. 200-201): Ὁ μόνος δυνατὸς ποιῆσαι ταῦτα καὶ περισσότερα ἀγαθὰ μεθ' ἡμῶν, σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰν γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[101] DANIÉLOU, Teología del judeocristianismo, p. 64.

[102] RAMELLI, Ilaria. Nome. In: DI BERARDINO, Angelo. *Nuovo dizionario patrístico e di antichità cristiane*. Genova; Milano (IT): Marietti, 2006, p. 3520.

[103] HERMAS. *Le Pasteur,* 9,14,5. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958, p. 324-325. (Sources Chrétiennes, 53): τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητου καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει. Εἰ οὖν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ βαστάζεται, τί δοκεῖς τοὺς κεκλημένους ὑπ' αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα φοροῦντας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πορευομένους ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ.

[104] DANIÉLOU, Teología del judeocristianismo, p. 58.

[105] DANIÉLOU, Teología del judeocristianismo, p. 233-234.

[106] DANIÉLOU, Teología del judeocristianismo, p. 235-246.

judeu-cristão, evolui uma compreensão da divindade de Cristo, reconhecendo nele a identidade divina expressa pela teologia da preexistência. Subjaz neles uma compreensão teológico-mimética que, pela comunhão de atributos, fazem reconhecer a mesma natureza divina.

O predomínio da influência estoica no Período Imperial é decisivo para compreender o lugar da mimese na Igreja nascente, pois seu caráter sincrético harmoniza mitologia, filosofia e cosmologia. Ela recupera e superestima, desse modo, o valor de narrativas antigas, como as do "divino poeta", Homero, e encontra nesse autor uma prova irrefutável de seu sistema, identificando, em seus poemas, um saber sobre-humano, donde extrai o ensinamento moral, religioso e filosófico.[107] O cristianismo rejeita a visão social, mas também estoica da pólis, e reafirma sua educação e seu regente Cristo, reconhecendo a Igreja como sinal da cidade do alto, o ensinamento da fé como sua *paideia* e seu Mestre como seu chefe.[108] A imitação outrora praticada na educação grega, passando pela purificação da filosofia, convergindo na síntese estoica, prolonga-se no discipulado cristão:

> É historicamente legítimo considerar Jesus como mestre da sabedoria. A continuidade mostra-se na imitação de Jesus pelos discípulos: assim como Jesus é um mistagogo, alguém que introduz nos mistérios de Deus, os apóstolos também são mistagogos. No cerne trata-se de crer que Jesus está unido com Deus e fala sobre Deus: ele nos conta algo sobre o Pai; isso sem dúvida é um dado importante, até central, da vida do Jesus terreno.[109]

O cristianismo finaliza um processo de assimilação da cultura grega, integrando a noção de *paideia* como caminho para educar a humanidade e a liberdade, segundo Deus. Conforme Platão, esse paradigma, em sua absoluta transcendência, só se tornava acessível por meio da filosofia, do filósofo, ou do governante filósofo, em contraposição à ideia de imitação dos mitos homéricos, que até então fundamentavam a educação da aristocracia, também por mimese.

Por sua vez, Aristóteles, mais simpático à mimese, encurta essa distância estabelecida no sistema platônico, em movimento imanente atraindo a transcendência das ideias para o mundo sensível. É o estoicismo que populariza essa concepção com base na noção de *logos*, que perpassa tudo e todos.[110]

---

[107] SIEGERT, Folker. La culture grecque, le message chrétienne et l'origine de la théologie, *Revue de Philosophie et de Théologie*, Lausanne (CH), v. 125, n. 4, p. 327, oct./déc. 1993. Disponível em: https://www.e-periodica.ch/digbib/view?pid=rtp-003:1993:43::496#336. Acesso em: 14 abr. 2023.
[108] GROSSI, Vittorino; DI BERARDINO, Angelo. *La Chiesa antica*: ecclesiologia e istituzioni. Roma: Borla, 1984, p. 19-20. (Cultura Cristiana Antica. Studi, 12).
[109] SCHILLEBEECKS, Edward. *Jesus*: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008, p. 432-433. (Teologia Sistemática, 11).
[110] SCHILLEBEECKS, Jesus, p. 561-573.

A teologia de Clemente exemplifica bem a assimilação e a elaboração cristã dos elementos culturais helênicos em relação ao dado da revelação, bem como a sua recepção em seu próprio húmus cultural. Antecede, porém, a esse esforço humano a função do próprio Cristo como o pedagogo da fé e dos valores cristãos, demonstrados por Clemente aos coríntios, em sua epístola: "Que nossas crianças participem na educação em Cristo (ἐν Κριστῷ παιδείας), que elas aprendam junto dele o poder de um amor casto, quanto é belo o temor de Deus, como é grande, como ele salva aqueles que vivem santamente nele, com um coração puro".[111]

2.3 Inácio de Antioquia: o martírio como mimese

As cartas de Inácio de Antioquia formam um *corpus* de sete cartas pastorais escritas a caminho do seu martírio, em Roma, no início do segundo século († ca. 107).[112] As cartas aos Efésios, aos Tralianos, aos Magnésios e aos Romanos foram escritas em Esmirna. Em Trôade, foram escritas as cartas aos Filadelfenses, aos Esmirnenses e a Policarpo.[113] Elas oferecem vários elementos para acessar a vida das igrejas primitivas e tratam de temas como a compreensão do episcopado monárquico, o próprio martírio de Inácio, a refutação das heresias gnóstica e docetista,[114] as influências judaizantes,[115] a afirmação da encarnação e da

---

[111] CLEMENTE DE ROMA. *Épitre aux corinthiens* 21, 8 (SChr 31, p. 138-13): Τὰ τέκνα ἡμῶν τῆς ἐν Κριστῷ παιδείας μεταλαμβανέτωσαν· μαθέτωσαν, τί ταπεινοφροσύνη παρὰ θεῷ ἰσχύει, τί ἀγάπη ἁγνὴ παρὰ θεῷ δύναται, πῶς ὁ φόβος αὐτοῦ καλὸς καὶ μέγας καὶ σῴζων πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφομένους ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ.

[112] A data de seu martírio é imprecisa, entre 110 e 118. A indicação Gargano propõe a data indicada por Eusébio de Cesareia, no décimo ano do imperador Trajano, em 107. QUACQUARELLI, Antonio. *I Padri Apostolici*. Roma: Città Nuova, 1976, p. 97 (Collana di Testi Patristici, 5); GARGANO, A formação da identidade cristã, n. 4, p. 28.

[113] Siglas propostas por Lopes: Eph. (Carta aos Efésios), Mag. (Carta aos Magnésios), Tral. (Carta aos Tralianos), Rom. (Carta aos Romanos), Phil. (Carta aos Filadelfenses), Smyrn. (Carta aos Esmirnenses), Pol. (Carta a Policarpo). LOPES, Geraldo. *Patrística pré-nicena*. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 59. (Fonte Viva, 3).

[114] Inácio escreve em sua carta aos tralianos: "Portanto, ficai surdos quando alguém vos fala de outra coisa, senão de Jesus Cristo, da raça de Davi, filho de Maria, verdadeiramente nascido, que comeu e bebeu, que verdadeiramente foi perseguido sob Pôncio Pilatos, que foi verdadeiramente crucificado e morreu sob o olhar do céu, da terra e dos infernos, e verdadeiramente ressuscitou dos mortos". Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶ ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων · ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν. INÁCIO DE ANTIOQUIA. Tral. IX,1-2. In: IGNACE D'ANTIOCHE; POLYCARPE DE SMYRNE. *Lettres*: Martyre de Polycarpe. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952, p. 118-119. (SChr, 10 bis). O docetismo era uma heresia que se difundiu nos séculos I e II, nas igrejas da Ásia Menor. Essa corrente de pensamento, mais que uma seita determinada, negava a encarnação do Verbo, declarando que sua vida terrestre se manifestou na aparência carnal (δοκεῖν = parecer), não assumindo verdadeiramente a carne humana. O docetismo nega a encarnação, com todas as suas consequências salvíficas. FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias (séculos I-VII)*: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995, p. 27-31; STUDER, Basilio. Docetismo. In: GRIBOMONT, Jean *et al*. (orgs.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 421.

[115] MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga, grega e latina*: de Paulo à Era Constantiniana. São Paulo: Loyola, 1996, v. 1, p. 165.

humanidade de Cristo como eixo irrenunciável da fé, entre outros tantos temas que lhes perpassam. As cartas, guardam um estilo unitário, direto e afável. Foram escritas com uma consciência clara e profunda da salvação na unidade Igreja, por um autor que, na catolicidade, sente-se confortável de dirigir-se aos fiéis das outras igrejas irmãs.[116]

Da análise conjunta, constatou-se uma semelhança estrutural entre cinco delas: cartas aos Efésios, aos Magnésios, aos Tralianos, aos Filadelfenses e aos Esmirnenses. A estrutura inclui uma saudação aos destinatários, com uma apreciação positiva da comunidade, seguida de uma parte de recomendações, sobretudo de distanciar-se das influências heréticas e de permanecer na unidade com o bispo. Encerram-se com uma despedida de Inácio, pedindo orações pela Síria ou reconhecendo o conforto levado pelos diáconos. Excetuam-se as cartas aos romanos e ao bispo Policarpo: a primeira, pelo notável discurso de elevação da posição primacial da Igreja de Roma e o insistente pedido de não interferirem no curso de seu martírio.[117] A carta a Policarpo, embora estruturalmente escrita como as cinco supracitadas, destaca-se tematicamente das demais, pelo caráter pessoal.

Inácio tem forte influência paulina e joanina, que inspiram muitas de suas ideias, com destaque para os temas da unidade entre Cristo e a Igreja, do bispo e dos cristãos entre si.[118] Ele apresenta a imitação como um movimento ativo, que leva ao martírio: "O cristão é tal porque é discípulo de Cristo, e o discípulo deve ser imitador de Cristo em tudo. Desse modo, o cristão é discípulo pleno e completo somente com o martírio".[119] Nesse sentido, interpreta o caminho para o martírio como uma forma de identificação com Cristo, não obstante se suspeite da superficialidade de termos e ideias gnósticas.[120]

O caminho do seu martírio não coaduna com a doutrina gnóstica que afirmava ter Cristo morrido e ressuscitado somente na aparência, negando o influxo histórico da salvação realizada por Cristo. A encarnação do Verbo é uma referência para a teologia de Inácio, que combate,

---

[116] PETERS, I Padri della Chiesa, p. 93-94.
[117] D'AMBROSIO, Cuando la Iglesia era joven, p. 40.
[118] LOPES, Patrística pré-nicena, p. 76; PETERS, I Padri della Chiesa, p. 110.
[119] MAZZA, Enrico. *La celebrazione eucaristica*: genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2005, p. 102. (Manuali, 8).
[120] Genouillac demonstra o contexto religioso da Ásia Menor e as especulações sobre as influências gnósticas no pensamento de Inácio. GENOUILLAC, Henri. *L'Église Chrétienne au temps de Saint Ignace D'Antioche*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1907, p. 22-27; PREISS, Théodore. La mystique de l'imitation du Christi et de l'unité chez Ignace. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Strasbourg, v. 18, n. 3, p. 207-209; 238-239, mai-juin 1938. DOI: 10.3406/rhpr.1938.3033. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1938_num_18_3_3033. Acesso em: 23 ago. 2022.

com virulência, as influências gnósticas e docetas que circulavam nas igrejas da Ásia Menor, sobretudo Trales e Esmirna.[121]

2.3.1 Mimese em perspectiva eclesial

A unidade (ἕνωσις) é um tema caro para Inácio, que se preocupa com os elementos heréticos que dividem internamente as igrejas da Ásia Menor. Nesse horizonte temático, a imitação realiza essa unidade com as realidades espirituais pela via sacramental. Como é próprio de sua natureza, o organismo sacramental tem um caráter unitivo, pois opera associando a dimensão das realidades não apreensíveis pelos sentidos com realidades sensíveis que mediam essa relação.

Inácio tem muito presente essa visão sacramental da vida cristã: aos cristãos de Magnésia (6,1-2), exorta que vivam unidos em torno do bispo que ocupam o lugar de Deus (εἰς τόπον θεοῦ), do presbitério que ocupam lugar do senado dos apóstolos (εἰς τόπον συνεδρίον τῶν ἀποστόλων) e dos diáconos que assumem o serviço de Cristo (διακονίαν Ἰησοῦ Κριστοῦ). Deus mesmo é chamado por Inácio de "bispo invisível", cujo respeito se tributa ao bispo visível (Mag. 3,1-2). A própria Igreja é vista em perspectiva sacramental: quando os fiéis estão em conformidade com Deus (Mag. 6,2), isso se manifesta na vida cristã, torna-a um sacramento-imagem (τύπον) das realidades futuras (ἀφθαρσίας).[122] Essa sacramentalidade, segundo Mazza, afirma-se também a partir da conjunção comparativa "como" (ὡς) que estabelece uma equiparação entre Deus Pai, chamado por Inácio de "pai de família", ou "dono da casa" (οἰκοδεσπότης) e "aquele que o enviou" (πέμφαντα), e o bispo de "o próprio Senhor" (αὐτὸν τὸν κύριον).[123] Mas é sobre a Eucaristia que ele evidencia o realismo sacramental de Inácio, a propósito de Phil. 4:

> Estimula-os a frequentar uma só Eucaristia, pois uma é a carne de nosso Senhor Jesus Cristo e um o cálice para unirmo-nos ao seu sangue, um é o altar como um é o bispo junto com o presbitério e os diáconos, meus companheiros de escravidão, para que aquilo que façais o façais segundo Deus.[124]

---

[121] LEBRETON, Giulio; ZEILLER, Giacomo. *Storia della Chiesa*: dalle origini fino ai nostri giorni. La Chiesa primitiva. Turin: S.A.I.E., 1957, v. 1. p. 417.

[122] CALVO, Juan José Ayán (Ed.). *Ignacio de Antioquía – cartas:* Policarpo de Esmirna; Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio. 2. ed. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1999, p. 128-133. (Fuentes Patrísticas, 1).

[123] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph*. VI,1 (SChr 10bis, p. 74-75); MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, p. 107.

[124] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Phil*. IV, 1 (SChr 10bis, p. 142-145). Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησου Κριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν

A Eucaristia é princípio da unidade, quando celebrada conforme a concreta comunhão da Igreja: junto ao único bispo com o presbitério e os diáconos, num único altar. Inácio também fala de um mesmo pão (ἕνα ἄρτον) em Eph. 20,2.[125] O corpo de Cristo e o cálice são também únicos, mas em razão da unidade em seu sangue (εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτου) que realiza a redenção. Esse realismo sacramental elimina qualquer sombra de replicação ritual. O pão e o vinho da Eucaristia, celebrada em torno do bispo e do mesmo altar, unem ao único corpo e sangue de Cristo, à única redenção realizada.[126]

Ainda que Inácio não mencione o sentido do memorial, seu texto sugere essa compreensão sacramental,[127] pois os sinais da reunião dos fiéis, em torno do único bispo e dos ministros, dos sinais do seu corpo e sangue e fazendo segundo Deus, cumprem o mandamento do Senhor: "Fazei isto em meu memorial" (1Cor 11,25). A unidade da Igreja, que tem o próprio Deus como autor da unidade, é experimentada na celebração da Eucaristia, pois, rompendo o mesmo pão, torna-se um só corpo (1Cor 11,17).

2.3.2 Analogias, imagens e metáforas em Inácio

São ricamente usadas muitas imagens, analogias e metáforas que compõem o discurso de Inácio. O vocabulário mimético também está presente em praticamente todas as cartas, relacionadas com algum tipo de apelo ou exortação, ou com o martírio de Inácio a se consumar. A mimese de Inácio trafega no âmbito espiritual, a partir de uma mística encarnatória que tem finalização em seu martírio.

Entre as metáforas, na Carta aos Efésios, está a imagem das cordas da cítara para tratar da unidade dos cristãos, tema caro à Inácio. O discurso metafórico explicita a importância da unidade com analogias que apontam os elementos necessários para alcançá-la, como a concórdia nos sentimentos e na caridade, sobretudo pelas palavras σύνφωνος (uníssono,

---

Θυσιαστήπιον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδοῦλοις μου· ἵνα, ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ Θεὸν πράσσητε.

[125] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph*. XX,2 (SChr 10bis, p. 172-173).

[126] MAZZA, La celebrazione eucaristica, p. 108.

[127] GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo*: tratado mistagógico sobre a Eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003, p. 85-91. (Theologica, 10); TABORDA, O memorial da Páscoa, p. 66-84: "A transposição da mistagogia judaica para a Eucaristia permite captar melhor o realismo da eucaristia: pelo memorial da entrega do Senhor sob os sinais do pão e do vinho, nós nos apropriamos da redenção em Cristo e ele se torna presente, como o verdadeiro Cordeiro que tira o pecado do mundo. Também nós podemos dizer: este pão que agora partimos é aquele que Jesus partiu significando profeticamente seu corpo entregue por nós; este vinho que está agora aqui no cálice é aquele vinho que Jesus bebeu na última ceia, anunciando profeticamente seu sangue derramado".

harmonia) e ὁμόνοια (concórdia).[128] A metáfora também relaciona a comunhão com Deus pela unidade da Igreja, valendo-se também da imagem litúrgico-musical do canto de louvor por meio de Cristo:

> Igualmente, convém concordar com o pensamento do vosso bispo, como fazeis. Vosso presbitério bem renomado, digno de Deus, está em acordo com o bispo como as cordas para a cítara. Deste modo, no acordo de sentimentos e na sinfonia do ágape, cantais Jesus Cristo. Também cada um se torne um coro, de modo que estando na harmonia da vossa concórdia, tomando o tom de Deus na unidade, cantais a uma só voz, por Jesus Cristo ao Pai, de modo que ele vos escute e vos reconheça através das vossas boas obras, como membros do seu Filho. É útil para vós que estejais na unidade inseparável, de modo que sejais sempre participantes de Deus.[129]

Na Carta aos Efésios, o modelo é a unidade entre o Pai, o Filho e a Igreja, para os quais o bispo e o altar servem de convergência.[130] A metáfora da cítara é uma forma simbólico-mística para explicitar a questão da unidade como discurso que manifesta a sacramentalidade da oração, como expressão da Igreja reunida em torno do bispo.[131] Essa metáfora está acompanhada de outras imagens. Uma delas, de valor querigmático, evoca a Cristo como "um só médico, carnal e espiritual".[132] A operação metafórica, por seu elemento analógico, aproxima-se da mimese:

> A configuração metafórica plena (a metáfora absoluta ou a sua espécie explosiva) tem uma constituição equivalente à da *mimeses*. Desta, temos dito que seu aspecto

---

[128] Mazza chama a atenção para esses dois vocábulos. MAZZA, La celebrazione eucaristica, p. 107. Por certo, eles indicam a unidade com o bispo no sentir e no falar, que estão no lugar (εἰς τόπον) de Deus e com os presbíteros que estão no lugar (εἰς τόπον) do sinédrio dos apóstolos, sendo que os bispos e os presidentes devem ser tomados como imagem (εἰς τύπον) de ensinamento e de incorruptibilidade. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Mag*. VI,1-2 (SChr, 10bis, p. 98-99). O jogo de palavras indica que bispos e presbíteros, ocupando o lugar de Deus e dos apóstolos, são deles imagens, que reforçam sua sacramentalidade e justificam, no pensamento de Inácio, a exigência da unidade.

[129] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph*. IV,1-2 (SChr, 10bis, p. 72-73): Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε. Τὸ γὰρ ἀξιονόμαστον ὑμῶν πρεσβυτέριον, τοῦ Θεοῦ ἄξιον, οὕτως συνήρμοσται τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς χορδαὶ κιθάρᾳ. Διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται. Καὶ οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα θεοῦ λαβόντες ἐν ἑνότητι, ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ καὶ ἐπιγινώσκῃ δι' ὧν εὖ πράσσετε, μέλη ὄντα ς τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Κρήσιμον οὖν ἐστίν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε.

[130] Na Carta aos Efésios V, 2, Inácio diz: "que ninguém se engane: se alguém não está no santuário (ἐντὸς τοῦ θυσιαστήριον), ele se priva do pão de Deus". Na Carta aos Tralianos, afirma: "Aquele que está no interior do santuário é puro, mas aquele que está fora do santuário não é puro". A tradução de θυσιαστήριον por santuário é condicionada pelo estranho uso da preposição ἐντός. O editor Camelot faz notar essa dificuldade de tradução para o francês, em que reconhece o limite. CAMELOT, Pierre-Thomas. Texte grec, introduction, traduction et notes. In: IGNACE D'ANTIOCHE. *Lettres*; Martyre de Polycarpe. 3. ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958, p. 72-73, n. 3 a Éph. V, 2.

[131] MAZZA, La celebrazione eucharistica, p. 107.

[132] INÁCIO DE ANTIOQUIA, Eph. VII,2 (SChr 10bis, p. 74-75). Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός (um só é o médico, carnal e espiritual). Grillmeier chama a atenção para o esquema antitético do elenco de qualidades humanas e divinas atribuídas a Cristo e para um tipo de cristologia pneumática, de influxo estoico, que tendia a afirmar a divindade de Cristo com o termo "pneuma". GRILLMEIER, Alois. *Gesù, il Cristo nella fede della Chiesa*: dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451). Brescia: Paideia, 1982, v. 1, p. 264. (Biblioteca Teologica, 18); SESBOÜÉ, Bernard. *Cristo*: Señor e Hijo de Dios. Maliaño: Sal Terrae, 2014, p. 84-85. (Alcance, 66).

> verossímil – ou mais simplesmente, sua semelhança com algo que está fora da representação do *mimema* – é a condição mínima, mas indispensável para que o receptor penetre em um universo em que dominará a diferença quanto a qualquer coisa fora do próprio *mimema* (a obra de arte verbal ou pictórica). Portanto, em vez de insistirmos na discordância das duas passagens, podemos sim dizer que a primeira ressalta a base analógica (o vetor da semelhança, na descrição que temos oferecido da *mimeses*) sobre a qual, na obra realizada, estará contida a sua diferença específica.[133]

No contexto de refutação da heresia docetista, Inácio se preocupa em frisar as duas naturezas de Cristo, humana e divina, na unidade de sua pessoa.[134] Essa imagem é seguida de outras tantas afirmações do gênero que evocam tanto o tema medicinal[135] quanto o binômio carnal/espiritual.[136] Essa mesma afirmação, por seu aspecto teândrico, é recuperada pela Igreja na SC 5, em vista da economia sacramental: "Significa que Cristo cura em nós tanto a alma, à qual comunica o Espírito Santo de que é ungido, quanto o corpo, destinado à ressurreição gloriosa à semelhança do seu corpo glorificado",[137] além de frisar o papel salvífico da humanidade de Cristo, igualmente afirmada na SC 5.

Outra metáfora dos escritos de Inácio contém, concomitantemente, um forte apelo sacramental e espiritual, conforme apela para uma imagem (alimento das feras – trigo de Deus – pão de Cristo), remete a uma realidade espiritual (verdadeiro discípulo de Cristo):

> Eu vos suplico, não tenhais por mim uma inoportuna benevolência. Deixai-me ser alimento das feras, para que por elas me seja possível encontrar Deus. Sou trigo de Deus, e sou moído pelos dentes das feras, para me tornar puro pão de Cristo. Antes, adulai as feras, para que elas sejam minha tumba, e que não deixem nada do meu corpo, para que no meu último sono eu não seja pesado a ninguém. É assim que eu serei verdadeiramente discípulo de Jesus Cristo, quando o mundo não verá mais o meu corpo.[138]

O bispo antioqueno vislumbra seu martírio em estreita identidade com o pão eucarístico, por ele chamado de "puro pão de Cristo". A celebração da Eucaristia, para Inácio, é uma experiência marcada pelo mesmo realismo com que argumenta contra o docetismo: "Se, como dizem alguns ateus, isto é, sem fé, que ele sofreu só na aparência – eles mesmos existem só na

---

[133] LIMA, Luis Costa. *Os eixos da linguagem*: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015, p. 127.
[134] GRILLMEIER, Gesù, il Cristo nella fede della Chiesa, v. 1, p. 263.
[135] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph.* XX, 2 (SChr 10bis, p. 76-77).
[136] INÁCIO DE ANTIOQUIA, VIII, 2; X, 3 (SChr 10, p. 76-77.80-81).
[137] VAGAGGINI, Cipriano. Vista panorâmica sobre a Constituição litúrgica. In: BARAÚNA, Guilherme. *A sagrada liturgia renovada pelo Concílio*: estudos e comentários em torno da Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1964, p. 135.
[138] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Rom*. IV, 1-2 (SChr 10bis, p. 130-131): Παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι. Ἄφετέ με θηρίων εἶναι βοράν, δι᾽ ὧν ἔστιν Θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Σῖτός εἰμι Θεοῦ καὶ δι᾽ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Κριστοῦ. Μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μηθὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματός μου, ἵνα μὴ κοιμηθείς βαρύς τινι γένομαι. Τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῶς Ἰησοῦ Κριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄφεται.

aparência – por que estou acorrentado? Por que desejar combater contra as feras? Então é para nada que me entrego à morte! Portanto, minto contra o Senhor".[139] Não poderiam reconhecer e nem participar da carne de Cristo na celebração da Eucaristia aqueles que não acreditavam na realidade de sua encarnação:

> O realismo cristológico de Inácio engloba à fé sua teologia da encarnação e aquela da Eucaristia, em uma mesma preocupação de unir os dois mistérios num único Senhor, Ele que se torna presente à sua Igreja também realmente do mesmo modo que se encarnou uma vez por todas na história.[140]

O recurso à essa imagem confirma o lugar decisivo da Eucaristia na argumentação contra o docetismo e prega em favor da unidade das igrejas para as quais escreve e proclama o seu martírio como caminho de discipulado. Contudo, embora seus escritos não discorram especificamente sobre a Eucaristia, ela faz parte de sua argumentação: "A unidade da Igreja tem uma relação privilegiada com a Eucaristia, dado que todos os elementos que constituem o rito supõem e criam a unidade: a assembleia eucarística, a oração de ação de graças, o pão e o vinho que são corpo e sangue de Cristo".[141]

Sem empregar os termos miméticos e tipológicos da sacramentalidade, Inácio sugere, nessa metáfora, uma relação imitativa entre a oferenda eucarística e o seu martírio: a *lex orandi* determina a *lex credendi*. A imagem sacramental (*lex orandi*) converte-se em realidade existencial (*lex credendi)*, a fé testemunhada no derramamento de seu sangue. Para Inácio aplica-se a afirmação: "Trata-se sempre do mistério de Deus num momento celebrado, noutro pensado, noutro praticado".[142] A imagem sacramental do pão serviu de modelo para sua imitação espiritual, alcançando, por seu martírio, um vínculo ontológico entre a ação celebrativa e a fé testemunhada com sua morte. O discurso mimético em Inácio parte da imagem sacramental e tem uma finalização espiritual-existencial.

Os sinais da Eucaristia, qual espelho que reflete, de um lado, o Cristo que, ao partir o pão, diz: "Isto é o meu corpo que é dado por vós", doutro lado, o bispo Inácio, como Cristo já

---

[139] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Tral*. X, 1 (SChr 10, p. 118-121): Εἰ δέ, ὥσπερ τινὸς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν, ἐγὼ τί δέδεμαι, τί δὲ καὶ ἐὔχομαι θηριομαχῆσαι; δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω. Ἄρα οὖν καταψεύδομαι τοῦ Κυρίου.

[140] "Le réalisme christologique d'Ignace englobe à la foi sa théologie de l'incarnation et celle de l'eucharistie, dans un même souci d'unir les deux mystères dans l'unique Seigneur, lui qui se rend présent à son Église aussi réellement qu'il s'est incarné une fois pour toutes dans l'histoire." DE BELLESCIZE, Luc. L'eucharistie chez Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 132, n. 2, p. 206, avr./juin 2021. DOI: 10.3917/nrt.322.0197. Disponível em: https://www.nrt.be/fr/articles/l-eucharistie-chez-ignace-d-antioche-et-polycarpe-de-smyrne-760. Acesso em: 27 jul. 2022. (Tradução nossa).

[141] "L'unità della Chiesa ha un rapporto privilegiato con l'Eucaristia dato che tutti gli elementi che costituiscono il rito suppongono e creano l'unità: l'assemblea eucaristica, la preghiera di azione di grazie, il pane e il vino che sono corpo e sangue di Cristo." MAZZA, La celebrazione eucaristica, p. 103, tradução nossa.

[142] TABORDA, O memorial da Páscoa, p. 37.

disposto ao martírio, diz por sua vez: “Sou trigo de Deus, e sou moído pelos dentes das feras, para me tornar puro pão de Cristo”.[143] Nota-se um dinamismo mimético que associa o caminho espiritual de Inácio e a entrega de Cristo, em profunda conexão ontológica, pois a identidade com Cristo se manifesta pelo sinal eucarístico do pão.

2.3.3 O vocabulário mimético de Inácio

O vocabulário mimético está presente em várias cartas de Inácio e apresenta um valor parenético e espiritual, com finalidade eclesial. Na saudação da Carta aos Efésios, citando o texto bíblico de Ef 5,1, nomeia os efésios como imitadores de Deus (μιμηταὶ ὄντες Θεοῦ).[144] A saudação evoca o preceito evangélico da imitação da perfeição do Pai (Mt 5,48), e a Cristo, que dá a conhecer o amor por sua entrega. Pela mesma razão chega-se ao conhecimento do amor (1Jo 3,16). Em seguida, encontra-se a seguinte afirmação (Eph. 1,3), referente ao bispo Onésimo: “Peço-vos que o ameis em Jesus Cristo e que todos se assemelhem (ὁμοιότητι) a ele”.[145] Onésimo é posto por Inácio como modelo de amor a ser seguido: *de caridade indescritível* (τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ).

Em Eph. 10,2-3, encontram-se um duplo uso do verbo imitar. Em sentido negativo, refere-se aos outros homens, aqueles que, em Eph. 9,1, portam doutrinas más (ἔχοντας κακὴν διδαχήν), dos quais os efésios, como “portadores de Deus e do Templo, portadores de Cristo, portadores das coisas santas”, são opostos por aquilo que portam (θεοφόροι καὶ ναοφόροι, κριστοφόροι, αγιοφόροι). Inácio lhes dá a recomendação paulina de rezar por eles sem cessar (1Ts 5,17), reconhecendo que aqueles não devem ser imitados pelos seus destinatários: “com relação à sua selvageria, sejais pacíficos, sem procurar imitá-los (ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς)”.[146]

Em sentido positivo, a respeito dos mesmos, recomenda atitudes fraternais tendo outro modelo: “Sejamos-lhes fraternos pela bondade e esforcemo-nos por ser os imitadores do Senhor”.[147] A antítese reforça a atitude cristã ante a maldade alheia. A imitação está orientada para o modelo que é Cristo, no qual, assim fazendo os efésios, em Cristo permanecem

---

[143] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Rom*. IV, 1 (SChr 10bis, p. 130-131). Σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι’ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Κριστοῦ.
[144] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph*. I, 1 (SChr 10bis, p. 68-69).
[145] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph*. I, 3 (SChr 10, p. 68-69): ὃν εὔχομαι κατὰ Ἰησοῦν Κριστὸν ὑμᾶς ἀγαπᾶν και πάντας ὑμᾶς αὐτῷ ἐν ὁμοιότητι εἶναι.
[146] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph*. X, 2 (SChr 10, p. 78-79): πρὸς τό ἄγριον αὐτῶν ὑμεῖς ἥμεροι, μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς.
[147] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph*. X, 3 (SChr 10, p. 78-79): μιηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι, τίς πλέον ἀδικηθείς.

(μένητε).[148] O vocabulário mimético indica participação e comunhão em Cristo, modelo de tais atitudes. Na carta aos Magnésios 10,1, Inácio utiliza o vocabulário mimético aplicado a Cristo: "se ele imita nossa conduta, não mais existimos".[149] O texto faz referência a várias passagens do AT,[150] mas a principal parece ser a profecia de Ezequiel, que censura os exilados na Babilônia, que questionam a atitude de Deus (Ez 18,25-28).

O tom de censura é aplicado aos magnésios que se deixam influenciar por tendências judaizantes, isto é, renunciam à nova economia em favor da antiga.[151] Para isso, Inácio fala anteriormente dos profetas perseguidos, inspirados pela graça de Cristo, seus discípulos no Espírito, que o aguardavam como mestre e, esperando-o na justiça, foram ressuscitados dos mortos.[152] Se, portanto, os profetas que assim agiram se orientaram para Cristo e alcançaram a ressurreição, implicitamente são apontados como modelos para os magnésios, exortados a viver segundo o cristianismo e não segundo o judaísmo.[153] A inserção do verbo imitar aplica a Cristo o mesmo lugar de Deus na profecia de Ezequiel: ele não pode ser julgado, pois é Deus, e se imitasse o povo, este estaria morto. Ao contrário, unido ao Pai, ele age com bondade, não segundo os ímpios, por isso é doador de vida.

Na saudação aos tralianos, falando de seu bispo, Políbio, Inácio declara: "Pois tendo recebido através dele a vossa benevolência no Senhor, dei glória a Deus, por ter vos encontrado, como sabia, imitadores (μιμητὰς) de Deus".[154] O bispo de Antioquia retoma a citação da Carta de Eph. 5,1, no contexto da saudação, em Esmirna, onde também diz reconhecer a assembleia dos tralianos (πλῆθος) em seu bispo, que o visita. Para Inácio, o bispo é sinal sacramental da Igreja, conforme ele próprio afirma na Carta aos Esmirnenses 8,2: "Ali onde se apresenta o bispo, que esteja a comunidade (πλῆθος), da mesma forma que, onde o Cristo Jesus está, lá está a Igreja católica".[155] É pelo bispo Políbio, e por seus gestos de benevolência, que Inácio reconhece os tralianos como imitadores de Deus.

---

[148] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph*., X, 3 (SChr 10, p. 80-81).
[149] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Mag*. X, 1 (SChr 10, p. 104-105): Ἐὰν γὰρ ἡμᾶς μιμήσηται καθὰ πράσσομεν, οὐκ ἔτι ἐσμέν.
[150] Os 11,9; Nm 23,19; Dt 30,15; Eclo 15,11-17.
[151] NAUTIN, Pierre. Inácio de Antioquia. In: GRIBOMONT, Jean *et al.* (orgs.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 710-711.
[152] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Mag*, VIII-IX (SChr 10bis, p. 100-105).
[153] Camelot chama a atenção para o primeiro uso da palavra cristianismo na literatura cristã, em oposição ao termo judaísmo, termo que já tinha o uso consagrado naquele tempo. CAMELOT, Texte grec, introduction, n. 2, p. 104-105.
[154] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Tral*., I, 2 (SChr 10bis p. 110-111): Ἀποδεξάμενος οὖν τὴν κατὰ Θεὸν εὔνοιαν δι᾽ αὐτοῦ ἐδόξασα, εὑρὼν ὑμᾶς, ὡς ἔγνων μιμητὰς ὄντας θεοῦ.
[155] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Smyr*. VIII, 2 (SChr 10, p. 162-163): Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Κριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

É clara a relação sacramental entre o bispo e Deus Pai e entre bispo e a Igreja: "Igualmente, que todos reverenciem os diáconos como a Jesus Cristo, como também o bispo, imagem (τύπον) do Pai, os presbíteros como sinédrio de Deus e como assembleia dos apóstolos: sem eles não se pode falar de Igreja".[156] Na Carta aos Romanos, o vocabulário mimético ocorre uma única vez, como pedido a seus destinatários: "Deixai-me ser um imitador (μιμητὴν) da paixão de meu Deus".[157] Há de se salientar a importância da morte para Inácio: ela é oportunidade de união com Deus que se alcança imitando a paixão de Cristo.[158] Essa imitação não decorre de uma união com ele, como participação em sua cruz pelo batismo, como para Paulo.[159] É, antes, uma ascese, um esforço que o leva a trilhar um caminho para Deus, e alcançando um sentido unitivo, ainda que conte com aparentes traços gnósticos.[160]

> A imitação da paixão do Cristo, eis o sentido do martírio e a preocupação dominante de Inácio. Ora, o motivo de o imitar é, para Inácio, aparentado à ideia mais ou menos gnóstica de um itinerário celeste que o fiel deve percorrer seguindo os passos de seu Salvador. A viagem de Inácio não é somente uma "rota segundo a carne" (Rom. IX, 3; Mag. 5). Ele espera ser encontrado sobre "as marcas dos passos" do apóstolo Paulo (Eph. 9,1). E não somente os mártires são "arrebatados a Deus pela morte" (Eph. 9), mas a Igreja, ela mesma é o ajuntamento dos "companheiros de rota" – σύνοδοι a caminho para chegar a Deus.[161]

Aos filadelfienses, Inácio exorta: "O Espírito o anunciou-me, dizendo: 'Sem o bispo não fazeis nada, cuidai da vossa carne como templo de Deus, amai a unidade, fugi da divisão, sede imitadores de Jesus Cristo, como ele também o é do seu Pai'".[162] Inácio se apresenta como porta-voz do Espírito para uma situação pouco conhecida. O texto leva a entender uma cisão dentro da comunidade dos filadelfienses. Os cismáticos opõem-se ao bispo e almejam cooptar a adesão de Inácio. Este não se deixa enganar pelo partido dissidente: "Alguns quiseram

---

[156] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Tral*. III, 1 (SChr 10, p. 112-113): Ὁμοίως πάντες ἐντρέπεσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Κριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρός, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον Θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων · χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.

[157] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Rom*. VI, 3 (SChr 10, p. 134-135): Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου.

[158] PREISS, La mystique de l'imitation, p. 201-202.

[159] PREISS, La mystique de l'imitation, p. 203-27.

[160] PREISS, La mystique de l'imitation, p. 208-210.238-239.

[161] "L'imitation de la passion du Christ, voilà le sens du martyre et la préoccupation dominante d'Ignace. Or, le motif de l'imitation est chez Ignace apparenté à l'idée plus ou moins gnostique d'un itinéraire céleste que le fidèle doit parcourir sur les traces de son sauveur. Le voyage d'Ignace n'est pas seulement une 'route selon la chair' (Rom. 9,3 ; Magn. 5). Il espère être trouvé sur les 'traces des pas' de l'apôtre Paul (Ephés. 12,1), mais l'Église elle-même est l'ensemble des 'compagnons de route' – σύνοδοι partis pour parvenir à Dieu". PREISS, La mystique de l'imitation, p. 209, tradução nossa.

[162] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Phil*. VII, 2 (SChr 10 bis, p. 146-149): Τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν λέγον τάδε· Κωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε, τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε, τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Κριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

enganar-me na carne, mas o Espírito, que de Deus procede, não se engana",[163] mantendo-se coerente com seu discurso que valoriza os ministérios do bispo, dos presbíteros e diáconos como sinais de unidade e o atribui à inspiração do Espírito. É neste contexto que adverte "sem o bispo não fazeis nada" e exorta os filadelfenses à imitação de Jesus Cristo, que é imitador do Pai (1Cor 11,1; Ef 5,1; Mt 5,48). A imitação vai fazê-los alcançar a unidade que há entre Jesus Cristo e o Pai, pois entre eles existe essa relação mimética. Nesse ponto, vislumbra-se a sacramentalidade da Igreja a partir do vocabulário mimético, já afirmada na Carta aos Magnésios pelo vocabulário tipológico: "em imagem (τύπον) e ensinamento de incorruptibilidade".[164]

> E Inácio não se cansa de desenvolver este princípio de analogia e de imitação mística: à hierarquia celeste Deus-Cristo-apóstolos deve corresponder a hierarquia terrestre bispo, presbíteros, multidão dos crentes. […] Inversamente o mundo celeste é concebido à imagem da Igreja local, os apóstolos sendo os presbíteros (Phil. 5), o Cristo ou Deus "o bispo de todos" (Tral. 3, Pol. 8).[165]

A mística da imitação é, segundo Preiss, faz parte do fundamento da doutrina do episcopado monárquico em Inácio de Antioquia.[166] O bispo antioqueno não se apoia em argumentos jurídicos, mas toma o modelo da hierarquia celeste para ser imitada pela hierarquia terrestre.

> Que o bispo é o representante de Deus, que é necessário temê-lo como Deus mesmo, reverenciar nele o poder de Deus, o considerar como Deus mesmo, tudo isto é para Inácio uma coisa que é, para si, uma verdade *a priori*. Também, ele sequer sonha em apoiar outros argumentos do que aqueles que decorrem do princípio da imitação.[167]

Na Carta aos Esmirnenses, na seção de despedida, quando reconhecendo os cuidados do diácono Burro, Inácio os exorta à sua imitação: "E convém que todos o imitem (ἐμμοῦντο), sendo um exemplo no serviço de Deus".[168] O tom parenético empregado nessa citação corresponde às maiorias das ocorrências do vocabulário mimético de Inácio. Na Carta a

---

[163] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Phil*. VII, 1 (SChr 10, p. 146-147): Εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ Θεοῦ ὄν.

[164] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Mag*. VI, 2 (SChr 10, p. 98-99): Εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας.

[165] "Et Ignace ne se lasse pas de développer ce principe d'analogie et imitation mystique: à la hiérarchie céleste Dieu-Christ-apôtres doit correspondre la hiérarchie terrestre évêque-presbytres-foule des croyants. […] Inversement le monde céleste est conçu à l'image de l'église locale, les apôtres étant les presbytres (*Phil*. 5), le Christ ou Dieu 'l'évêque de tous' (Traill. 3, Polyc. 8)." PREISS. La mystique de l'imitation, p. 230, tradução nossa.

[166] PREISS. La mystique de l'imitation, p. 230-231.

[167] "Que l'évêque est le représentant de Dieu, qu'il faut le craindre comme Dieu lui-même, révérer en lui la puissance de Dieu, le regarder comme Dieu lui-même, tout cela est pour Ignace une chose qui va de soi, une vérité a priori. Aussi ne songe-t-il nullement à l'appuyer d'arguments autres que ceux qui relèvent du principe de l'imitation." PREISS. La mystique de l'imitation, p. 231, tradução nossa.

[168] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Smyr*. XII, 1 (SChr 10, p. 166-167): Καὶ ὄφελον πάντες αὐτὸν ἐμμοῦντο, ὄντα ἐξεμπλάριον Θεοῦ διακονίας.

Policarpo, não se verifica o vocabulário mimético. Ao contrário, comparecem muitas imagens, algumas bíblicas e outras não, que ilustram as exortações de Inácio ao bispo de Esmirna. Entre as imagens bíblicas, a do atleta (Fl 3,14-15; 2Tm 4,7; Ap 3,21) e da pomba e da serpente (Mt 10,16).[169] Entre as imagens extrabíblicas, está o acerto final ao soldado, como poupança (ἄκκεπτα): o cristão, acumulando boas obras, como o soldado que se licencia e, no fim de sua vida, conta com essas reservas, pode valer-se de seus acúmulos espirituais para alcançar a Deus.[170]

O conselho de Inácio ao bispo, considerando-o como carnal e espiritual, "Por isso, és carnal e espiritual, de modo a tratar com doçura as coisas que aparecem sob a tua face", mais a afirmação de que Policarpo deveria carregar as enfermidades de todos (Mt 8,17),[171] remete à Eph. 7, 2, referente a Cristo, como médico carnal e espiritual. A equiparação corresponde à sacramentalidade do ministério episcopal, por meio de um paralelismo entre o bispo e Cristo. O verbo carregar/suportar (βάσταζϵ) também presente ao Evangelho, faz referência ao profeta Isaías (Is 53,4), em que o Servo é figura de Cristo. Em Pol. 1,3, essa imagem é aplicada ao bispo e reforça um paralelo cristológico com a atitude ministerial a que exorta.

2.3.4 A economia em Inácio

As cartas de Inácio introduzem alguns termos novos ao pensamento teológico, como o uso dos vocábulos "cristianismo" (χριστιανισμός), em oposição ao judaísmo,[172] e "católico", aplicado à Igreja (καθολικὴ ἐκκλεσία).[173] Essa originalidade também revela sua proximidade com as cartas paulinas: Inácio insere na literatura patrística o recorrente termo οἰκομομία,[174] que, de forma abrangente, refere-se ao plano divino da salvação que se desdobra ao longo da história salvífica, culminando na plenitude dos tempos, em Cristo.[175] Sua transposição para a literatura patrística reduz sua aplicação, como no caso "da gestação de Jesus: a concepção

---

[169] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Pol*. I, 3; II, 3; III, 1 (SChr 10, p. 170-171. 172-173).
[170] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Pol*. VI, 2 (SChr 10, p. 176-177).
[171] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Pol*. II, 2 (SChr 10, p. 172-173): Διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικός, ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύῃς.
[172] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Mag*. X, 1 (SChr 10 bis, p. 104-105); INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Phil*. VI, 1 (SChr 10 bis, p. 144-145).
[173] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Smyr. VIII,2* (SChr 10 bis, p. 162-163).
[174] O NT contém seis ocorrências do substantivo οἰκονομία: 1Cor 9,17; Ef 1,10; 3,2.9; Cl 1,25; 1Tm 1,7. KUHLI, Horst. Οἰκονομία. In: BALZ, Horst; SHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (λ - ω). Salamanca: Sígueme, 2002, v. 2, p. 494-499. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 91).
[175] DUCHATELEZ, Kamiel. La notion d'Économie et ses richesses théologiques. In: *Nouvelle Revue Théologique*, v. 92, n. 3, p. 277, jul./set 1970. Disponível em: https://www.nrt.be/fr/articles/la-notion-d-economie-et-ses-richesses-theologiques-1342. Acesso em: 18 ago. 2023.

virginal se desenrolou segundo a economia divina. Essa concepção virginal do Senhor, assim como seu parto e sua morte, é um mistério realizado no silêncio de Deus".[176]

Inácio aplica o conceito da economia exemplificando com eventos específicos, ou referindo-se a ministérios como o do bispo, em seu silêncio, apresentado como aquele que foi enviado para administrar a casa de quem o enviou: "E quanto mais se vê o bispo calar, mais é preciso lhe reverenciar; pois aquele que o senhor da casa envia para administrar (οἰκονομίαν) sua casa, é necessário que o recebamos como aquele mesmo que o enviou. Pois é claro que devemos olhar o bispo como o próprio Senhor".[177]

Subjaz ao pensamento de Inácio a instituição judaica do *shaliach*, muito importante para compreender o próprio envio de Jesus aos apóstolos (Mt 10,40): "Quem vos recebe, a mim recebe, e quem me recebe, recebe o que me enviou". O *shaliach* como um enviado plenipotenciário que age literalmente no lugar de seu mandante.[178] Mesmo reconhecendo que Inácio não utiliza aqui o vocabulário mimético, em termos econômicos, o bispo, como enviado (*shaliach*), faz as vezes de Cristo junto aos fiéis. A relação ontológica é a mesma e colabora para compreender o sentido econômico do mecanismo mimético. A segunda aplicação do termo economia por Inácio se encontra na mesma Carta aos Efésios, referente ao mistério da encarnação:

> Meu espírito é vítima da cruz, é escândalo para os infiéis, mas vida eterna e salvação para nós: onde está o sábio, onde o está disputador, onde está a vaidade daqueles que se dizem sábios? Pois nosso Deus, Jesus Cristo, foi levado no seio de Maria, segundo a economia divina (κατ᾽οἰκονομίαν Θεου), nascido da raça de Davi e do Espírito Santo: ele nasceu e foi batizado para purificar a água pela sua paixão.[179]

A expressão "segundo a economia divina", usada por Inácio, não está isolada, mas pertence a um contexto mais amplo, em que o bispo, citando Paulo (1Cor 1,20), associa-se à cruz como humilde vítima (περίψημα),[180] aludindo ao seu martírio. Inácio demonstra que a

---

[176] "De la gestation de Jésus: la concepción virginale du Seigneur, ainsi que son enfantement et sa mort, est un mystère accompli dans le silence de Dieu." DUCHATELEZ, La notion d'Économie, p. 279, tradução nossa. A citação de Duchatelez se refere à Carta de Inácio aos Efésios. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph.* XVIII, 2 (SChr 10 bis, p. 86-87).

[177] INÁCIO DE ANTIOQUIA, VI, 1 (SChr 10 bis, p. 74-75): Καὶ ὅσον βλέπει τις σιγῶντα ἐπίσκοπον, πλειόνως αὐτὸν φοβείσθω· πάντα γάρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. Τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.

[178] TORREL, Jean-Pierre. *Um povo sacerdotal*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 21.

[179] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph*. XVIII,1-2, p. 86-87: Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὃ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτερία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Ποῦ σωφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶ; Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Κριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ᾽οἰκονομίαν Θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.

[180] A palavra designa literalmente raspa ou apara, mas sofreu um processo de ressignificação, tomando o sentido de vítima expiatória. CAMELOT, Texte grec, introduction, n. 2, p. 76-77.

economia divina supera a sabedoria deste mundo, tal como o Filho de Deus, nascido do Espírito Santo e da raça de Davi, foi levado no seio de Maria,[181] evento que, para Inácio, foi realizado no silêncio de Deus, como mistério clamoroso.[182] Segue a afirmação das duas naturezas de Cristo (nascido da raça de Davi e do Espírito Santo) e elenca, num paralelismo progressivo, os eventos do nascimento e do batismo, atraindo o evento da paixão, como causa da purificação da água.

A economia da salvação se desdobra em economia sacramental, fazendo-se "vida eterna e salvação para nós", pois o batismo só adquire sentido pleno na morte de Cristo na cruz. Também, nesse caso, não comparece o vocabulário mimético, mas é possível reconhecer uma estrutura que toca o dinamismo mimético: a participação de Inácio na cruz, pelo martírio, tem seu fundamento no batismo que encerra o mesmo mistério, em torno da economia divina, que gerou Jesus Cristo no seio de Maria. Do mesmo modo, pelo batismo/martírio regenera o homem novo aludido na próxima referência à economia divina.

A terceira aplicação da palavra economia mencionada pelo bispo se refere a uma desconhecida ou inacabada obra de Inácio:

> Se Jesus Cristo me torna digno dela (da vida eterna) graças às vossas orações, e se é vontade (de Deus), eu vos explicarei, no segundo livreto que devo vos escrever, a economia (οἰκονομίας) de que já comecei a vos falar, concernente ao homem novo, Jesus Cristo. Ela consiste na fé nele e no amor por ele, em seu sofrimento e em sua ressurreição, sobretudo se o Senhor me revela que cada um em particular e todos juntos, na graça que vem de seu nome, vos reunis em uma mesma fé e, em Jesus Cristo, da raça de Davi, segundo a carne, filho do homem e filho de Deus, – para obedecer ao bispo e ao presbitério, numa concórdia, sem conflitos, partindo um mesmo pão que é remédio de imortalidade, antídoto para não morrer, mas para viver em Jesus Cristo para sempre.[183]

A participação no mistério de Cristo, na unidade da mesma fé da Igreja, exprime-se pela união com o bispo e o presbitério, e decorre da fração do pão que dá a vida. A economia do homem novo, Jesus Cristo, está longe de ser uma ideia, mas se concretiza na reunião e na concórdia com os ministros, como fruto da economia sacramental. A relação sinonímica entre o remédio de imortalidade, o antídoto para não morrer e a finalidade de viver em Jesus Cristo

---

[181] Dentre os Padres apostólicos, Inácio é o único a citar Maria explicitamente. Trata-se de um antigo testemunho da concepção virginal de Jesus Cristo, bem como de uma alusão à humanidade de Cristo. BROWN, Raymond E. et. al. *Maria nel Nuovo Testamento*. Assis: Cittadella Editrice, 1985, p. 276. (Orizzonti Biblici).

[182] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Op. cit*. XIX,1, p. 88-89.

[183] *Ibidem* XX,1-2 (SChr 10bis, p. 90-91): Ἐάν με καταξίωσῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν καὶ θέλημα ᾖ, ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ, ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν, προσδηλώσω ὑμῖν, ἧς ἠρξάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐν τῇ αὐτου πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγαπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει. Μάλιστα ἐὰν ὁ κύριος μοι ἀποκαλύψῃ, ὅτι οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ Θεοῦ, εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν' Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

para sempre é desdobramento dessa participação, como acesso de todos na economia do homem novo. A Eucaristia, como sacramento da unidade, reproduz nos participantes a vida imortal em Jesus Cristo. Por fim, a carta ao bispo Policarpo traz uma recomendação aos fiéis, na qual comparece o adjetivo ecônomo, ao modo de imitação:

> Apegai-vos ao bispo, para que Deus também se apegue a vós. Ofereço a minha vida por aqueles que se submetem ao bispo, aos padres, aos diáconos; e quisera eu ter com eles parte em Deus. Trabalhai uns com os outros, juntos combatei, correi, sofrei, dormi, acordai juntos *como* de Deus administradores (οἰκονόμοι), assessores e servidores.[184]

Os bispos, presbíteros e diáconos, nomeados como assessores e servidores,[185] são imitados nas ações conjuntas dos fiéis. Ou seja, vivendo unidos, eles compartilham aquilo que é próprio dos ministros de Deus, tornando-se administradores. A recomendação de que se apeguem ao bispo faz com que Deus a eles se apeguem, tornando-se eles mesmos ecônomos, *como* o bispo.

2.4 Justino e o vocabulário mimético

Justino († 165) nasceu em *Flávia Neápolis*, cidade construída sobre a antiga Siquém, atual Nablus, Israel. A data de seu nascimento é incerta, podendo ter ocorrido entre o último decênio do I século e o primeiro decênio do II século depois de Cristo.[186] Filho de pais colonos pagãos que se instalaram na região, Justino teve acesso ao estudo da filosofia, começando pelo estoicismo, passando pelos peripatéticos e pitagóricos, até finalizar seu percurso nos círculos de filosofia entre os platônicos.[187] Foi nessa etapa de sua vida que encontrou um misterioso ancião, evento que lhe desencadeou a conversão ao cristianismo, entre os anos 132-135.[188]

---

[184] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Pol*. VI,1 (SChr 10, p. 176-177): Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ Θεὸς ὑμῖν. Ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις· καὶ μετ' αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν Θεῷ. Συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναθλεῖτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, συγκοιμᾶσθε, συνεγείρεσθε ὡς Θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρέται.
[185] CAMELOT, Texte grec, introduction, n. 2, p. 176-177.
[186] MUNIER, Charles. Introduction. In: JUSTINO. *Apologie pour les chrétiens.* Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 14. (SChr, 507).
[187] O próprio Justino descreve seu percurso pela filosofia, em seu Diálogo com Trifão. BOBICHON, Justin Martyr, v. 1, p. 204-205.
[188] O encontro com o misterioso ancião é interpretado como uma construção literária que evoca o *Logos*, ou até mesmo a Igreja onde o *Logos* se abriga. O texto faz eco à narrativa de Emaús (Lc 24,13-35) ou à conversão de Paulo, em que o Apóstolo, qual modelo, em busca da verdade, tem alguém que o guia em seu processo de conversão. GARGANO, A formação da identidade cristã, p. 53-56.

Esse diálogo assinala a evolução do pensamento de Justino, do médio-platonismo para a fé no cristianismo.[189] Sua conversão, contudo, conta principalmente com o exemplo dos mártires e o contato com as Escrituras que, de forma decisiva, lhe sustentam a passagem para a adesão à fé cristã.[190]

Depois de sua conversão, provavelmente em Éfeso, Justino partiu para Roma, onde fundou sua escola de filosofia. Seu martírio ocorreu em 165, sob Rústico, prefeito de Roma, diante do qual testemunhou a fé cristã.[191] Reconhecido como o mais notável dos Padres Apologistas do século II, Justino figura entre os primeiros a propor o diálogo aberto da fé cristã com a filosofia.[192] Em sua obra, "O encontro entre cultura grega e cristianismo produziu uma síntese, certamente não muito profunda, mas de qualquer modo nova e capaz de ter influência sobre o pensamento seguinte".[193]

Seu pensamento, sobretudo sua doutrina do *Logos*, influenciou a teologia trinitária posterior, elaborada por teólogos orientais como os Padres Clemente de Alexandria, Orígenes e Máximo Confessor, Atanásio e os Padres Capadócios. Alcançou também os teólogos ocidentais, Tertuliano e, mais tarde, Agostinho de Hipona.[194] Entre as obras acessíveis, estão as duas Apologias: a primeira escrita por volta de 153 e endereçada ao imperador Antonino Pio; e a segunda, escrita por volta de 155.[195] O "Diálogo com Trifão" foi escrito por volta de 160.[196] Outras são citadas pelo próprio Justino, por Eusébio, Jerônimo e fragmentos conservados por alguns autores, mas a autenticidade dos extratos que resistiram ainda está em processo de reconhecimento.[197]

---

[189] BOURGEOIS, Daniel. *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe*: Evangile et philosophie chez Saint Justin, Philosophe et Martyr. Paris: Téqui, 1981, p. 134-145. (Croire et Savoir, 6).
[190] MUNIER, Introduction, p. 11.
[191] BUENO, Daniel Ruiz. *Padres Apostólicos y Apologistas Griecos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p. 311-316. (BAC, 629).
[192] SIMONETTI, Manlio; PRINZIVALLI, Emanuela. *Storia della letteratura cristiana antica*. Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna, 2011, p. 87. BOSIO, G.; DAL COVOLO, E.; MARITANO, M. *Introduzione ai Padri della Chiesa*: secoli I e II. Turim: Società Editrice Internazionale, 1990, p. 161.
[193] MORESCHINI, História da filosofia patrística, p. 83.
[194] FÉDOU, Michel. *La doctrine du Logos chez Justin:* enjeux philosophiques et théologiques. *Kentron*, Paris, n. 25, 2009, p. 145-158. Disponível em: https://journals.openedition.org/kentron/1527. Acesso em: 10 maio 2021.
[195] A data da redação da Primeira Apologia se deduz da afirmação de Justino de que Cristo nascera havia 150 anos, sob o imperador Quirino. JUSTINO. Apologies pour les Chrétiens I, 46, 1 (SChr 507, p. 250-251).
[196] MORESCHINI; NORELLI, História da literatura cristã, v. 1, p. 280.
[197] As obras elencadas por Eusébio de Cesareia são: a *Primeira* e a *Segunda apologia*, o *Discurso aos gregos*, a *Refutação aos gregos*, *Sobre a monarquia de Deus*, *O salmista*, *Tratado sobre a alma*, *Diálogo com Trifão* e *Contra Marcião*. EUSÉBIO DE CESAREIA. *Histoire Ecclésiastique, I-IV*, 18, 2-7. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952, p. 196-197. (SChr, 31). Somente as duas Apologias e o Diálogo com Trifão são acessíveis e seguramente de autoria de Justino. Além disso, a lista de Eusébio não cita duas das obras perdidas dele: *Tratado contra todas as heresias* e o *Tratado sobre a ressurreição*, das quais alguns extratos foram conservados por João Damasceno, mas sem comprovação definitiva. MUNIER, Introduction, p. 19-20.

2.4.1 A mimese na filosofia e na teologia de Justino

Justino opera um diálogo com a filosofia grega, notadamente médio-platônica:[198] "Quando se refere a Platão, retoma não tanto a doutrina de Platão, quanto a dos médio-platônicos a ele contemporâneos. Ele pode encontrar uma justificação para essa dupla atividade, de filósofo platônico e de filósofo cristão".[199] O médio-platonismo, por seu sincretismo, favoreceu a elaboração teorética da mensagem cristã e de sua concepção da vida:

> O médio-platonismo, ademais, é importante também para a compreensão do primeiro pensamento cristão, ou seja, da primeira patrística, a qual, anteriormente ao nascimento do neoplatonismo, extraiu daquela corrente as categorias de pensamento com as quais tentou fundar filosoficamente a fé.[200]

Ante o médio-platonismo predominante nos ambientes culturais e de poder, Justino procura demonstrar a excelência da mensagem cristã em relação à própria filosofia.[201] Ele escreve, depois de narrar o suposto encontro com o ancião que desencadeou sua conversão: "Refletindo comigo mesmo sobre suas palavras, descobri que esta era a única filosofia, segura e proveitosa. Desse modo e por isso, quanto a mim, sou filósofo. Desejaria que todos os homens, acolhendo iguais aspirações que eu, não se distanciassem das palavras do Salvador".[202]

Ao afirmar que o cristianismo é a plena realização da filosofia, Justino segue uma tendência que remonta a Fílon de Alexandria († ca. 50) e, antes dele, a Aristóbulo de Alexandria († ca. 165 a.C.),[203] de atribuir as origens da filosofia grega aos escritos do AT, teoria conhecida como *furta graecorum*.[204] Noutros Padres, como Taciano,[205] essa tendência traz um tom de

---

[198] O médio-platonismo é um complexo sistema de releitura do platonismo original, ora sincrética, com elementos aristotélicos e de outras escolas filosóficas, ora mais ortodoxa, com foco apenas na doutrina de Platão. Surgido no ambiente alexandrino, consistiu basicamente em repropor o mundo das ideias, reduzindo-o como pensamentos de Deus, entendido como inteligência suprema. O médio-platonismo conservou e reelaborou os componentes éticos precedentes, em elevados princípios como "serve a Deus" e "imita a Deus". Trata-se uma filosofia de transição entre o platonismo e o neoplatonismo de Plotino, por falta de uma síntese mais unitária ou mesmo exemplar. REALE, Renascimento do platonismo, v. 7, p. 272-288.

[199] MORESCHINI, História da literatura cristã, v. 1, p. 72-73.

[200] REALE, Renascimento do platonismo, v. 7, p. 287-288.

[201] MUNIER, Introduction, p. 57.

[202] BOBICHON, Justin martyr, 18,1-2, v. 1, p. 204-205: διαλογιζόμενός τε πρὸς ἐμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτου ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ. Βουλοίμην δ' ἂν καὶ πάντας ἴσον ἐμοὶ θυμὸν ποιησαμένους μὴ ἀφίστασθαι τῶν τοῦ σωτῆρος λόγων.

[203] Pela análise da hermenêutica, da exegese, do uso das expressões bíblicas e do pensamento de Fílon, acredita-se em uma continuidade em relação à obra de Aristóbulo, que viveu mais ou menos um século antes. A datação do autor é muito imprecisa. CALABI, Fílon de Alexandria, p. 39; MORA, Dicionário de Filosofia (A-D), v. 1, p. 180.

[204] SIMONETTI, Cristianesimo antico e cultura, p. 39.

[205] Não existem informações sobre a data de nascimento e de morte de Taciano. Sabe-se que sua origem é da Assíria, que foi discípulo de Justino, mas se separou da Igreja depois do martírio de seu mestre. Por seu rigorismo moral, enveredou pela heresia conhecida como *encratismo*, que negava o valor da sexualidade, da procriação, da alimentação de carnes e vinhos (BOLGIANI, Taciano, p. 1321-1322).

polêmica, mas, em Justino, visa a promover o diálogo: "Tudo o que os filósofos e poetas falaram a respeito da imortalidade da alma, sobre os castigos após a morte, sobre a contemplação das coisas celestiais e sobre doutrinas semelhantes, é por terem retomado os princípios, junto aos profetas, que eles puderam conceber e expor".[206] Além disso, sabe-se que uma antiga crença de uma filosofia primordial circulava entre alguns pensadores contemporâneos de Justino, que postulava uma fonte oriental comum, para toda a sabedoria humana, igualmente para a filosofia grega.

2.4.1.1 A doutrina do Logos e a mimese

Sobressai, no sistema de Justino, sua doutrina do Logos como resposta aos judeus, aos pagãos e ainda a Marcião († ca. 160), um herege que negava a imagem de Deus proposta pelo AT.[207] O pensamento de Justino é tributário do pensamento judaico-helenista, mas sua relação direta com a obra de Fílon de Alexandria é difícil de ser sustentada, podendo ser, no máximo, influência de um contexto cultural amplo, denominada como *broader* ou *general tradition*.[208] Seu pensamento é uma verdadeira teologia da história que se desenvolve partindo das referências bíblicas, preferencialmente dos profetas, bem como da filosofia, para afirmar a preexistência do Logos e de sua mediação na criação e na revelação.[209] Seu vocabulário transita entre a designação de um Deus pessoal, com traços bíblicos criacionais e paternais (apreciados nos círculos filosóficos de seu tempo), e designações apofáticas de Deus.[210] Ele mesmo expõe uma preciosa síntese de sua doutrina, em que recapitula e relaciona os elementos da doutrina do Logos com a mimese:

> Como cristão, rezo e faço todo esforço para ser reconhecido como tal, e o confesso. Não que os ensinamentos de Platão sejam estranhos àqueles do Cristo, mas eles não são compatíveis em todos os pontos com os dele, não mais que aqueles de outros,

---

[206] JUSTINO, Apologie I,44,9 (SChr 507, p. 244-245): καὶ πάντα, ὅσα περὶ ἀθανασίας ψυχῆς ἢ τιμωπιῶν τῶν μετὰ θάνατον ἢ θεωρίας οὐρανίων ἢ τῶν ὁμοίων δογμάτων καὶ φιλόσοφοι καὶ ποιηταὶ ἔφασαν, παρὰ τῶν προφετῶν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες καὶ νοῆσαι δεδύνεται καὶ ἐξηγήσαντο.

[207] FÉDOU, La doctrine du Logos, p. 145; ASCHEI, Mara. L'ermeneutica nell'Apologia I di Giustino Martire: commistione di linguaggi e di codici per un culto nuovo o dialogo fra culture? *Cultura religiosa e scuola*, Pavia; Vigevano (IT), v. 7, n. 13, p. 20, lug./dic. 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/30832383/Lermeneutica_nellApologia_I_di_Giustino_martire_commistione_di_linguaggi_e_di_codici_per_un_culto_nuovo_o_dialogo_fra_culture. Acesso em: 6 set. 2023.

[208] CALABI, Francesca. *História do pensamento judaico-helenístico*: com uma contribuição de romano Penna sobre "A literatura canônica do movimento cristão". São Paulo: Loyola, 2013, p. 183; MARTIN, José Pablo (dir.). Introdución general. In: *Filón de Alejandría*: obras completas. Madrid: Trotta, 2009, v. 1, p. 77-78; RUNIA, David Theunis. *Philo and the Church Fathers*. Leiden: Koln; New York: Brill, 1995, p. 11. (Vigiliae Christianae - Supplements, 32).

[209] GRILLMEIER, Gesù, il Cristo, p. 267-268.

[210] DANIÉLOU, Messaggio evangelico e cultura, p. 381-396; FEDOU, La doctrine du Logos, p. 147.

> estoicos, ou poetas e prosadores. Com efeito, na medida em que cada um deles, em virtude de sua participação no divino *Logos* seminal (τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου), contemplou o que lhe era similar, falou disso muito bem, mas o fato que alguns se contradisseram sobre pontos essenciais demonstra, com evidência, que eles não tinham nem uma ciência infalível, nem um conhecimento irrefutável. Eis por que nos pertence, cristãos, aquilo que foi dito de modo excelente por todos, porquanto depois de Deus, adoramos e amamos o *Logos*, nascido de Deus ingênito e inefável, que por nós se tornou homem, para participar (συμμέτοχος) de nossas enfermidades, para delas nos curar. De fato, todos os escritores puderam, graças à semente do Verbo neles implantada, ver a realidade, de uma maneira obscura, pois uma coisa é a semente de um ser e sua imitação (μίμημα), acessível aos homens à medida de suas capacidades, outra coisa é o próprio ser, cuja participação e imitação (μετουσία καὶ μίμησις) se realizam em virtude da graça que dele vem.[211]

Diferentemente do estoicismo do II século, que atribuía ao ser humano determinada capacidade de alcançar a virtude perfeita pela harmonia com a natureza, e dos médio-platônicos que compreendiam que isso se dava pela racionalidade, Justino insere a noção de participação, com base na distinção entre a "semente de um ser e sua semelhança", e "o próprio ser".[212] Há algo inato no ser humano, uma semelhança com o Logos provinda da criação que o capacita para a virtude, para a justiça, à qual os filósofos, por sua ciência, tiveram acesso, mas não integral, ao ser (Logos). Mas há também uma forma de participação (μέθεξις)[213] que se dá pelo Logos que se faz partícipe (συμμέτοχος) da natureza humana ao se encarnar. É a encarnação que viabiliza a participação e a mimese dos seres humanos no Logos encarnado. Os termos μέθεξις e μετουσία têm alcance ontológico, que, em termos litúrgicos, ultrapassam a interatividade ritual.[214] Além disso, e mais decisivo, é a evocação da encarnação (1Apol. 13,4) e a participação no ser divino a partir dela. Isso supera a tendência filosófica de Platão, de um Deus impessoal, e de Zenão de Cítio, de uma humanidade autônoma que alcançavam uma participação limitada pelos condicionamentos humanos e marcada pelo esforço voluntário.

---

[211] JUSTINO, Apologie II, 13,2-6. (SChr 507 p. 244-245): Χριστιανὸς εὑρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζομενος ὁμολογῶ, οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων, Στωικῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων. ῞Εκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο· οἱ δὲ τἀναντία αὐτοῖς ἐν κυριωτέροις εἰρηκότες οὐκ ἐπιστήμεν τὴν ἄπτωτον καὶ γνῶσιν τῆν ἀνέλεγκτον φαίνονται ἐσχηκέναι.῞Οσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι· τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν, ἐπειδὴ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν, ὅπως καὶ τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος καὶ ἴασιν ποιήσηται. Οἱ γὰρ συγγραγεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ Λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα.῞Ετερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατα δύναμιν δοθέν, καὶ ἕτερον αὐτὸ οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται.

[212] A distinção é importante para a compreensão da doutrina do Logos em Justino, tributária do estoicismo (II Apol 7,1). As sementes do Logos (σπέρματα τοῦ λόγου), desde a criação, estão implantadas em cada ser humano, como verdade e capacidade de se alcançar a Deus. O *Logos seminal* (λόγος σπερματικός) é o Cristo-Logos, gerado de Deus e identificado como sua força criadora que espalha sua semente (BOURGEOIS, La sagesse des anciens, p. 146-148).

[213] O termo μέθεξις, participação, citado por Justino em I Apol. 46,3-4 e Dial. 6,1, onde ocorre em sua forma verbal, participar, tem a palavra μετουσία, como sinônimo. BOURGEOIS, La sagesse des anciens, p. 151.

[214] BOURGEOIS, La sagesse des anciens, p. 151; CASSINGENA-TRÉVEDY, Les Pères de l'Église, p. 36; REALE, Léxico da filosofia grega, p. 167.

Nessa compreensão, insere-se a terminologia mimética no pensamento de Justino que remonta a Platão,[215] mas reformulada pelo apologista e integrando-a à economia da salvação. Os Padres da Igreja não assumem, de forma linear, essa concepção filosófica, pois certamente não compreendiam com exatidão a metafísica platônica, mas se serviam do ambiente cultural.[216] Ela tem, portanto, valor relativo ante o apologista, que transita em um horizonte cultural mais amplo: exegese hebraica, filosofia, cultos pagãos, doutrinas heréticas e diplomacia política, orientando para a novidade evangélica da encarnação, assimilando seus componentes culturais compatíveis com a fé.

2.4.1.2 Platonismo e mimese em Justino

Para compreender a mimese, conforme a doutrina de Justino, é necessário conhecer um pouco da doutrina de Platão († ca. 347 a.C.) para perceber o alcance desse "platonismo difuso" no médio-platonismo e no cristianismo dos primeiros séculos.[217] O tema da mimese em Platão tem a ver com a discussão em torno da poesia. Para os gregos, a poesia, sobretudo a de Homero, era um modo privilegiado de educar o cidadão:

> A poesia tem vantagem sobre qualquer ensino intelectual e verdade racional, assim como sobre as meras experiências acidentais da vida do indivíduo. É mais filosófica que a vida real (se nos é lícito ampliar o sentido de uma conhecida frase de Aristóteles), mas é, ao mesmo tempo, pela concentração de sua realidade espiritual, mais vital que o conhecimento filosófico.[218]

Em sua obra *República*, livros III e X, o filósofo grego tece severas críticas à arte como mimese em seu sentido ontológico: as coisas sensíveis *per se* são como imagens do mundo ideal, enquanto a poesia e a arte em geral (τέχνη) são uma imitação dessas imagens.[219] A mimese resultaria, portanto, numa imitação da imitação, isto é, em uma expressão triplamente distanciada da verdade.[220] Não se trata, segundo Platão, apenas de um distanciamento da verdade, mas sua ocultação, sua corrupção e deseducação para a justiça nos dois campos

---

[215] PLATÃO. Crátilo. In: BURNET, Ioannes (ed.). *Platonis Opera*: recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Clarendoniano, 1899. v. 1, p. 423b. (*Scriptorum bibliotecorum Classicorum Oxoniensis*).
[216] MAZZA, La mistagogia, p. 199-204.
[217] WALLACE-HADRILL, Andrew Frederic. *Christian Antioch:* a study of the early Christian thought in the east. Nova York: Cambridge Press, 1982, p. 96-116.
[218] JAEGER, Werner. *Paideia*: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 63.
[219] PLATONE. Republica. In: REALE, Giovanni (Comp.). *Platone*: tutti gli scritti. 3. ed. Milão: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2000, p. 1142-1147; 1306-1317.
[220] PLATONE. Republica; ANTISSERI, Dario. *Filosofia*: Antiguidade e Idade Média. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017, v. 1, p. 150. (Filosofia, 6).

abordados por ele: a cidade e o indivíduo.[221] Platão chega mesmo a considerar a mimese da poesia como algo que subverte um dos três elementos da alma tripartida (racional, apetitiva e irascível), no caso, a alma racional, estimulando a irracionalidade.[222]

A aparente severidade de Platão em relação à mimese poética deve, contudo, ser superada, reconhecendo um movimento de purificação dessa noção.[223] Há mesmo quem reconheça nele certa tendência para a mimese: "Platão é um crítico da mimese que mimetiza o tempo todo",[224] por exemplo, quando assume a identidade de algum personagem seu. Ele dá margem a um tipo de imitador diferenciado (o filósofo), diferente daquele imitador que se distancia da verdade. Entra em jogo então a noção de verdadeira e falsa mimese.[225] É pelo Logos que se distingue a verdadeira da falsa mimese, como realização humana que recompõe a relação entre uno e múltiplo.[226] "Para Platão, imitar a Deus significa alcançar o conhecimento e a capacidade de realizar a unidade na multiplicidade, que Deus possui de modo paradigmático".[227] Isto é, pela racionalidade advinda do exercício filosófico, de voltar-se diretamente para as realidades divinas e imutáveis, se alcança a verdadeira mimese.

> Quem tem o seu pensamento verdadeiramente voltado para as coisas que são não tem sequer tempo de olhar para baixo, para os negócios dos homens e de encher-se de inveja e de hostilidade, disputando entre eles. Ao contrário, olhando e contemplando realidades que são sempre bem ordenadas e sempre, ao mesmo tempo, realidades que reciprocamente não se tornam nem sofrem injustiça, mas estão sempre em ordem e dispostas segundo uma relação, este homem imita tais coisas e se faz igual a isso, quanto mais é possível. Ou estás convicto de que exista qualquer possibilidade de que quem tem familiaridade com uma coisa e a admira não a imite? […] Por isso, o filósofo, tendo familiaridade com aquilo que é divino e ordenado, torna-se, ele mesmo, ordenado e divino, como for possível a um homem.[228]

---

[221] REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: Platão. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014, v. 3, p. 171-172.

[222] MARONA, Helena Andrade. *A mimesis nos Livros III e X*: da República de Platão. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 24, 2010. DOI: 10.25187/codex.v2i1.2818. Disponível em: https://issuu.com/codex-revistadeestudosclassicos/docs/codex_v2_1. Acesso em: 4 abr. 2022.

[223] DESMOND, William. *A filosofia e seus outros modos do ser e do pensar*. São Paulo: Loyola, 2000. (Filosofia, 49). O autor trata da relação filósofo-poeta, demonstrando suas afinidades (*A filosofia e seus outros modos*, p. 73-81).

[224] SOUZA, Jovelina Maria Ramos. Platão e a crítica mimética à mimesis. *Cadernos UFS – filosofia*, São Cristóvão, v. 6, n. 11, p. 49-57, jan./jun. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/847480/PLAT%C3%83O_EA_CR%C3%8DTICA_MIM%C3%89TICA_%C3%80_M%C3%8DMESIS. Acesso em: 2 jul. 2023.

[225] SOUZA, Platão e a crítica mimética à mimesis, p. 51.

[226] GALIMBERTI, Psiche e techne, p. 33-35.

[227] REALE, História da Filosofia, v. 3, p. 307.

[228] PLATÃO, Republica, v. 4, 500c-d.): σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίμπλασθαι, ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγου ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. ἢ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο; Ἀδύνατον, ἔφη. Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ Θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται.

A mimese de Justino se vale prevalentemente do conteúdo bíblico[229] e de sua capacidade dialética, entendida como reconhecimento integral da realidade,[230] de relacionar as Escrituras com base na exegese tipológica. Mas, como filósofo cristão, não se ignora seu esforço de colocar em diálogo o dado da fé com os conhecimentos filosóficos. Cabe lembrar que Justino usa a imitação como argumento apologético:

> Não é preciso lembrar as histórias que atribuem tais ações a cada um dos supostos filhos de Zeus às pessoas que delas são informados; basta dizer que foram escritas para vantagem e instrução dos jovens que as aprende, pois, todo mundo é de opinião que faz bem imitar (μιμετὰς) os deuses.[231]

Justino não teme equiparar o querigma cristão aos mitos gregos, a ponto de afirmar que os cristãos não afirmam nada de inaudito (1Apol. 21,1, p. 187). Mas, sutilmente, contrasta a veracidade do primeiro com a fantasia dos segundos, aos quais a formação grega (παιδεία) ensinou a imitar, em vista da virtude (ἀρετή).[232] A imitação supõe imagens que servem de modelo e exemplo (παράδειγμα), cujo imitador se inspira. O suposto menosprezo de Justino em relação ao conteúdo da fé cristã (1Apol. 21-24), ao equipará-lo aos mitos pagãos, tem a finalidade de evidenciar as injustas acusações contra a Igreja,[233] demonstrando uma fina ironia em relação aos exemplos que seus interlocutores imitam.

---

[229] OTRANTO, Giorgio. Lo sviluppo della similitudine nella struttura del "Dialogo con Trifone" di Giustino. *Vetera Christianorum*, Bari (IT), v. 11, n. 1, p. 65-92, 1974.

[230] REALE, Platão, p. 306.

[231] JUSTINO, IApol. 21,4 (SChr 507, p. 188-189.): Καὶ ὁποῖαι ἑκάστου τῶν λεγομένων υἱῶν τοῦ Διὸς ἱστοροῦνται αἱ πράξεις, πρὸς εἰδότας λέγειν οὐκ ἀνάγχη, πλὴν ὅτι εἰς διαφορὰν καὶ προτροπὴν τῶν ἐκπαι δευομένων ταῦτα γέγραπται· μιμητὰς γὰρ Θεῶν καλὸν εἶναι πάντες ἡγοῦνται.

[232] Os termos παιδεία e ἀρετή são, costumeira e respectivamente, traduzidos por formação e virtude. Segundo Jaeger, ἀρετή, originalmente, era concebida como força, capacidade, saúde e até mesmo respeito ou prestígio, e posteriormente evocaria significações como "a virtude da coisa", isto é, a funcionalidade própria de um objeto ou animal, ou ainda o sentido comportamental cavalheiresco da aristocracia grega (*Paideia*, p. 23-36). Já o conceito de παιδεία, originalmente entendido como educação dos meninos, nasce de um modelo ideal do homem a ser atingido de modo disciplinado e consciente, mas com reflexos exteriores-comportamentais e interiores-espirituais. Esse modelo ideal era identificado como a beleza (καλόν), no sentido de excelência, ou meta a ser atingida (*Paideia*, p. 24). Para tanto, a poesia desempenhará importante papel na sociedade grega, sobretudo na aristocracia. Conexa à noção de verdade, ela terá um caráter propedêutico à filosofia, valendo-se dos mitos e ritos como verdade eficaz no tempo e na história humana. A poesia, vista por alguns pensadores como engano e ilusão (Górgias), ou "imitação da aparência do ser" (Platão). Por outros é assumida como intimamente ligada à verdade (ἀλήθεια) guardiã do mito, e desempenhará papel fundamental ao apresentar os heróis e deuses como detentores das qualidades a serem produzidas (ποίησις), conforme o ideal de homem na cultura grega, superando o esquecimento e apresentando um sentido meta-histórico (GALIMBERTI, Psiche e techne, p. 395-398). Aristóteles recuperará o valor da mimese poética: a arte é mímica possível e verosímil da visão dos eventos; a realidade retratada na poesia é transfigurada, assumindo o universal a partir do particular, em sentido fantástico-poético; a poesia tem efeito catártico que "alivia e purifica a alma das paixões" (REALE, Léxico da filosofia, p. 202-203).

[233] Justino utiliza um recurso retórico conhecido como *síncrise*, muito praticado no II século. Consiste em estabelecer paralelos entre eventos e personagens, com a finalidade de enaltecer uma das partes, ou a ambas, ou ainda de assinalar suas diferenças, p. 233, *Vocabulário ponderado de exegese*, p. 97.

Como em Platão, nas apologias de Justino, ocorre a "boa mimese" e a "má mimese", que tocam, de modo direto, as celebrações:

> Não cremos, com efeito, que a divindade tenha uma forma comparável àquela que alguns pretendem ter imitado (μεμιμῆσθαι), com o propósito de honrá-lo –, mas cremos que os deuses levam os nomes e apresentam as aparências desses malvados demônios que outrora se manifestaram.[234]

Nesse caso, Justino refere-se à imitação que se dá em contexto religioso pagão. Os pagãos imitam a forma (μορφήν) de seus deuses, obras de mãos humanas (Sl 135,15-18; 115,4-6).[235] Ele atribui essa obra aos "malvados demônios" que se manifestaram outrora. Em contrapartida, os cristãos imitam Deus por seus atributos e que exprimem sua transcendência (1Apol. 10,1; 61,11).

O efeito comparativo entre boa e má mimese, visando a exaltar a fé cristã diante de seus interlocutores pagãos, encontra um bom exemplo na liturgia do batismo descrita por Justino, em paralelo com as abluções pagãs que o imitam (1Apol. 62,1).[236] Tais imitações são descritas como obras dos demônios, considerados por Justino como anjos decaídos que se manifestam nos cultos pagãos por meio de seus arremedos.[237]

---

[234] JUSTINO, IApol. IX,1 p. 147-150: οὐ γὰρ τοιαύτην ἡγούμεθα τὸν θεὸν ἔχειν τὴν μορφήν, ἣν φασί τινες εἰς τιμὴν μεμιμῆσθαι, αλλ᾽ ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα ἔχειν. O tema da representação de Deus neste período está marcado pelo influxo do pensamento judaico-cristão, e da teologia do nome de Deus que está ligada à sua pessoalidade e à sua manifestação na história. Por isso, o Pai não pode ser representado por imagens, mas somente o Filho, ao qual os teólogos deste período atribuem às teofanias do AT. DANIÉLOU, Teología del Judeocristianismo, p. 241-242. Esse componente também fundamenta o sentido negativo da mimese, como tributária da piedade judaico-cristã.

[235] O uso da palavra μορφή, relaciona-se aos termos εἶδος, ἰδέα que, na concepção grega, fazia referência ao que é visto, alude ao verbo ver (ἰδεῖν), no sentido do que é visto exteriormente no âmbito da φύσις e das qualidades que compõem a figura exterior, tendo a forma como objeto da visão. Passando dessa etapa, na segunda navegação, Platão salta das formas exteriores, que com o sentido do olhar se vê, para as formas ideias, que se captam com o olhar da alma, não mais inerente ao mundo existente, mas às ideias, em sentido transcendental que lhes servem de matriz. No caso do médio platonismo, pano de fundo filosófico de Justino, é necessário considerar seu caráter sincrético, podendo reconhecer já algum elemento aristotélico que, em sentido imanente, aproxima o mundo das ideias de Platão à φύσις. REALE, Platão, v. 3, p. 61-64; SCHÄFER, Léxico de Platão, p. 151-159.

[236] Justino provavelmente alude ao culto de Mitra, que explicitará em *IApol*., LXVI,4. KLAUCK, O entorno religioso do cristianismo, p. 157-159. Justino oferece outras interpretações de imitação ritual por parte dos pagãos: os sacerdotes pagãos se descalçam, imitando Moisés que tirou as sandálias diante da sarça (LXII,2; Ex 3,5); o paralelo entre a imagem de Coré ao Espírito que pairava sobre as águas na criação do mundo (Gn 1,2) e de Atenas ao Verbo de Deus (LXIV,1-5).

[237] O tema dos anjos na literatura bíblica e extrabíblica tem fortes influências culturais e religiosas circunstantes. A literatura relativa ao tema é de origem multifacetada, de origem midráxica, às obras de Fílon, ao Livro de Enoque, ao livro de Daniel e outros textos (BOBICHON, Justin Martyr, p. 783-784; 963-964). Os apologistas, em especial Justino, dão contornos mais precisos ao tema dos anjos, na defesa dos cristãos, justificando o culto aos anjos e distinguindo a ação dos anjos decaídos ou demônios nos cultos pagãos e sua idolatria (CARLETTI, Anjo, p. 101).

2.4.2 A imitação na liturgia eucarística

A célebre descrição do rito eucarístico por Justino oferece um precioso uso do vocabulário mimético em relação à liturgia: "Em seguida, quando o leitor termina, o presidente da assembleia toma a palavra para nos admoestar e nos exortar a imitar (μιμήσεως) esses belos ensinamentos" (τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται).[238] A afirmação de Justino testifica a prática ritual muito antiga do rito da Palavra, prévio ao rito eucarístico,[239] no qual já se lia "a memória dos apóstolos e os profetas" (1Apol. 67,3). A homilia exorta à imitação dos "belos ensinamentos" que se opõem aos *arremedos* (μιμησάμενοι) dos cultos pagãos, ensinados pelos demônios perversos (66,4). Semelhante expressão ocorre em 14,3:

> Rezamos por nossos inimigos e nos esforçamos para convencê-los de que nos odeiam injustamente, a fim de que eles também experimentem viver segundo os *belos preceitos* de Cristo (τοῦ Κριστοῦ καλὰς ὑποθημοσύνας), partilhando conosco a esperança de receber igual bondade da parte de Deus, o mestre do universo.[240]

Do ponto de vista platônico, o belo é consonante com o bem e a verdade,[241] e evoca a boa mimese, em contraste com a má mimese dos cultos pagãos. Justino usa o conceito de belo em passagens recorrentes: 1Apol 14, 3; 21,4; 43,3; 2Apol 9,3; 11,5; Dial. 2,5; 4,1; 14,3; 28,3. Tais ocorrências apontam para o sentido filosófico de beleza que compõe o ambiente apologético de defesa do cristianismo e de sua dimensão cultual diante das autoridades romanas. Esse contexto é fundamental para compreendê-lo (1Apol. 13; 17,3), pois as acusações sobre o culto cristão eram frequentes, como expressão de infidelidade ao imperador, como ateísmo e de práticas ilícitas.

Na liturgia dominical, os cristãos se reuniam em assembleia, vindos de toda parte, para louvar a Deus, por tudo o que realizou por meio do seu Filho e do Espírito. O rito eucarístico, acessível aos que creem, segundo o ensinamento transmitido, pelo batismo que receberam e

---

[238] JUSTINO, IApol. LXVII,4, p. 308-309: Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.

[239] "Justino é o primeiro escritor cristão que atesta a leitura do evangelho na *antemissa*" (MUNIER, Introduction, n. 5, p. 308). Embora se possa questionar a expressão *antemissa*, por denotar uma teologia eucarística pré-conciliar, e guardando a ressalva, entende-se que a observação de Munier chama a atenção para o sentido histórico-genético da Eucaristia.

[240] JUSTINO, IApol. XIV, 3, p. 164-165: ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι, ὅπως οἱ κατὰ τὰς τοῦ Κριστοῦ καλὰς ὑποθημοσύνας βιώσαντες εὐέλπιδες ὦσι σὺν ἡμῖν τῶν αὐτῶν παρὰ τοῦ πάντων δεσπόζοντος θεοῦ τυχεῖν.

[241] REALE, Léxico da filosofia grega, p. 37-38. Ferrater-Mora opera uma distinção mais nítida entre o belo e os conceitos de verdade, bondade e ser (FERRATER-MORA, Belo, v. 1, p. 179-181). Em seu comentário sobre *O Banquete*, Jaeger relaciona o *eros* e o *belo*, sendo o segundo a busca final do primeiro, que se realiza humanamente na autorrealização e permanência pela procriação. Mas essa geração não se limita ao corpo. Tal analogia se aplica aos esforços dos poetas, artistas e filósofos na direção espiritual, na busca do/pela realização da *arete* (JAEGER, Paideia, p. 740-742).

vivem conforme o ensinamento de Cristo, segue-se à proclamação das Escrituras e se dá, igualmente, por imitação das coisas que ensinaram os apóstolos (1Apol. 66,1-3) e que fizera o próprio Jesus. É com muita convicção que afirma Justino:

> Pois não a tomamos como pão comum ou bebida qualquer, mas do modo como (ἀλλ᾽ ὅν τρόπον διὰ) o próprio Jesus Cristo, nosso Salvador feito carne, pela virtude do Logos de Deus, possuindo carne e sangue para a nossa salvação, do mesmo modo, o alimento *eucaristizado* por um discurso de oração que dele vem – alimento que nutre nosso sangue e nossas carnes, mediante uma transformação – é precisamente a carne e o sangue deste Jesus feito carne que tomamos (*1Apol.* 66,2).[242]

Esse testemunho demonstra um realismo sacramental sustentado pelo princípio da encarnação, e considera-se como parte essencial dos "belos ensinamentos", bons e verdadeiros, imitados pelos cristãos em suas liturgias. No relato de Justino, a encarnação do Verbo é fundamento da realidade e veracidade do culto cristão, o dinamismo que assegura seu realismo e sua autenticidade. Seu relato faz pensar no vínculo ontológico entre a encarnação e a imitação ritual que sacramentalmente corresponde ao acontecimento salvífico, e o prolonga pelos gestos da refeição. O acento recai sobre o modo de tomar o pão e o vinho como alimentos diferenciados pela oração dada por Cristo.[243] O modo de tomar os alimentos é o de Cristo, modelo,[244] que, por imitação, realiza a participação em seu ser, que se torna possível pela encarnação, como participação do Logos na humanidade, que, por sua vez, viabiliza a participação em sua divindade.

Gesto e palavra se entrelaçam nessa tradição da Eucaristia: o tomar os alimentos eucaristizados supõe a prece eucarística (εὐχῆς λόγου) como parte da imitação dos gestos de Cristo na Última Ceia. O sentido sacramental apontado pelo relato de Justino sugere quão belos, verdadeiros e bons são os preceitos de Cristo, em contraste com os cultos dos acusadores dos cristãos, os que praticam arremedos e distorções em suas celebrações, segundo lhes inspiram os demônios. A força e a firmeza dos ensinamentos de Cristo principiam na ceia o jogo mimético e evocam, pela reprodução dos gestos de Cristo, o sentido memorial que torna a oferta de Cristo acessível aos participantes.

---

[242] JUSTINO, JUSTINO, IApol. *LXVI, 2*, p. 308-307: Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ᾽ ὃν τρόπον διὰ Λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμων καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτου εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

[243] Mazza adverte tratar-se não da narrativa da instituição, mas da oração eucarística. MAZZA, La celebrazione eucaristica, p. 114.

[244] MAZZA, La celebrazione eucaristica, p. 114.

2.5 Tertuliano

Ao norte do continente africano, na região então conhecida como "África Proconsular", a Igreja floresceu desde o I século, seguindo a suposição de Daniélou, que argumenta baseando-se na constatação de uma grande população cristã ali residente, antes mesmo dos primeiros registros dessa presença.[245] Contudo os documentos somente assinalam a presença da Igreja na região a partir do II século. Em torno de 197, Tertuliano afirmava com jactância: "Somos de ontem, mas já enchemos o mundo e todos os vossos territórios, cidades, ilhas, fortalezas, municípios, aldeias, até acampamentos, tribos, decúrias, o palácio real, o senado e o foro. Só vos deixamos os templos".[246] Mais tarde, já envolvido pelo montanismo, por volta de 212, declara ao procônsul da África, Escápula, que os cristãos formam a maioria na região: "uma tão grande multidão – quase a maior parte de qualquer cidade".[247] As línguas grega e latina eram faladas naquela província romana, e a cidade gozava de grande prestígio cultural.

A discutida origem da Igreja na Região Proconsular, se de influxos romanos ou orientais (Egito e Líbia), ou ainda mistos, está longe de ser resolvida. As construções e o estilo de vida comprovam forte inspiração romana, o que levou a fazer objeção ao influxo puramente oriental. A teoria mais aceita é de uma influência híbrida, de Roma e do Oriente.[248] A hipótese de uma evangelização direcionada ao público culto e letrado da região se comprova pela expressão literária que ali floresceu e que propiciou, na Igreja romana, a origem da literatura patrística latina, com destaque para as obras de Tertuliano, Cipriano († 258) e Agostinho.[249]

Quinto Septímeo Florente Tertuliano (ca. † 220), ou simplesmente Tertuliano, é cartaginês, filho de um militar romano, e a data de seu nascimento é estimada entre os anos de

---

[245] DANIÉLOU, Jean. Das origens até ao terceiro século. In: DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova História da Igreja*: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1984. v. 1, p. 165.

[246] TERTULIANO. Apologia del cristianesimo. In: *Apologia del cristianesimo; La carne de Cristo*: introduzione e note di Claudio Moreschini. Testo latino a fronte. 3. ed. Milano: Rizzoli, 2000, p. 248. (Biblioteca Universale Rizzoli – Classici Greci e Latini): *"Hesterni sumus, et orbem iam et vestra omnia implevimus, urbes insulas, castella municipio, conciliabula, castra ipsa tribos decúrias, palatium senatum fórum. Sola vobis reliquimus templa!"*.

[247] TERTULIANO. Ad Scapulam II, 10. In: *La corona; A escápula; La fuga en la persecucíon*. Madri: Ciudad Nueva, 2018, p. 122 (Fuentes Patrísticas, 32): *"Cum tanta hominum multitudo, pars paene maior civitatis cuiusque"*.

[248] MATTEI, Paul. África cristã. In: BERARDINO, Angelo; FEDALTO, Giorgio; SIMONETTI, Manlio. *Dicionário de Literatura Patrística*. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2010, p. 30; SAXER, Victor. África. In: BERARDINO, Angelo (Org*.). Dicionário de Patrística e de Antiguidade cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 46-47. Moreschini e Norelli afirmam a existência da igreja cristã na África desde o fim do I século, de influxo romano, baseando-se nos laços estreitos entre a província e a capital do Império Romano (História da Literatura cristã, v. 1, p. 441-445).

[249] MORESCHINI; NORELLI, História da Literatura cristã, v. 1, p. 422; 425-426; SAXER, Dicionário de Patrística e de Antiguidade cristãs, p. 46.

150-160,[250] tendo se convertido ao cristianismo ao fim do II século (ca. 193). Sabe-se que foi criado por família pagã e teve acesso a uma esmerada formação que incluía o latim e o grego, a retórica, o direito, a filosofia e a história.

Teve uma vida pregressa dissoluta, tinha um temperamento radical e passional, por vezes, intolerante e sombrio que o tornou simpático ao montanismo e, posteriormente, membro dessa seita. Discute-se se Tertuliano teria sido casado, por causa de uma obra que escreveu, *Ad uxorem* (ca. 200-206), dedicada ao tema das segundas núpcias, à qual se opunha. Atuou na jurisprudência em Roma e retornou a Cartago, em 195, já como cristão.[251]

O fato de ter-se tornado presbítero, mencionado por Jerônimo († 419), é também muito discutido, visto que Tertuliano mesmo não fala disso.[252] A partir de 207, demonstra uma inclinação sempre mais crescente pelo montanismo, até se tornar membro desta seita, a partir de 213-214.[253] Movido por um radicalismo que se intensifica, Tertuliano, em busca de maior rigor, vai se desligar do montanismo e formar um grupo novo, os "tertulianistas", movimento que perdurará até o século V.

2.5.1 Um percussor da teologia sacramental

Entre as muitas obras de Tertuliano,[254] *De Baptismo*, escrita entre os anos 200 e 206, destaca-se por ser o primeiro tratado sistemático de um único sacramento na literatura patrística latina. As motivações apologéticas levaram Tertuliano a escrevê-la contra o gnosticismo em sua versão cainita, que se opunha às dimensão sensível do sacramento do batismo.[255] A obra teve

---

[250] MORESCHINI, Claudio. Introduzione. TERTULIANO. *Apologia del cristianesimo; La carne di Cristo*. 3. ed. Milão: Rizzoli Libri, 1984, p. 67. (Classici Greci e Latini).

[251] SINISCALCO, Paolo. Minúncio. In: BERARDINO, Angelo (Org.*). Dicionário de Patrística e de Antiguidade cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 1348.

[252] Jerônimo, em sua obra *De viris illustribus*, 53, o nomeia como "o presbítero". Contudo, há afirmações de Tertuliano que deixam dúvida a respeito. MORESCHINI; NORELLI, MORESCHINI; NORELLI, História da Literatura cristã, v. 1, p. 446. Ver também divergência em: ALTANER; STUIBER, Patrologia, p. 156; PETERS, I Padri della Chiesa, p. 363.

[253] LOPES, Patrística pré-nicena, p. 208. O montanismo é uma heresia surgida na Frígia, na segunda metade do II século. Montano, seu fundador, considerava-se a encarnação do Espírito Santo e porta-voz de Cristo e do Espírito. O movimento tem caráter carismático e apocalíptico, tendendo ao profetismo, ao êxtase e ao entusiasmo. É marcado por grande severidade moral e ascética, incentivando esmolas generosas e repudiando a fuga diante das perseguições. Não aceitava a autoridade da Igreja e, curiosamente, não se interessava por questões teológicas, mantendo uma posição doutrinal ortodoxa.

[254] Tertuliano é o escritor pré-niceno mais fecundo, sendo acessíveis hoje, ao todo, 31 obras. ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia*: Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1972, p. 158-167.

[255] Os cainitas são gnósticos do II século que rejeitam o Deus do AT, a lei mosaica, exaltando personagens bíblicos como Caim – daí sua designação –, Esaú e até mesmo Judas, como perseguidos por Javé, tido pelos cainitas como o deus mau do AT. Do ponto de vista sacramental, o dualismo negava a necessidade de uma mediação sensível da graça. Essa heresia era pouco expressiva, mas uma mulher cainita parece ter causado incômodo suficiente para

grande alcance junto aos Padres da Igreja dos séculos posteriores, como Cipriano, Optato de Mileto († final do século IV), Dídimo – o cego († ca. 398), Jerônimo († 420) e Agostinho de Hipona.[256]

O tratado integra duas seções: uma de caráter mais apologético, até o capítulo 9, e outra mais catequética, dos capítulos 10 ao 29. Segundo a hipótese de Refoulé, a segunda seção, originalmente escrita em grego, é tida como uma tradução resumida de uma das 16 obras perdidas de Tertuliano.[257] A temática anti-herética dá lugar a questões catequéticas, apresentando sinais de sua missão de doutor empenhado na iniciação cristã.

Além disso, as qualidades retóricas do cartaginês despontam em *De Baptismo* e noutras obras. No âmbito da literatura cristã, Tertuliano ofereceu importante e pioneira contribuição em relação ao latim,[258] que, na época do Império, floresceu literariamente à sombra da cultura grega.[259] Nos primeiros séculos da Era Cristã, a cultura romana imperial que imitava a cultura grega e a *paideia* romana, seguindo princípios da *paideia* grega,[260] manteve a aplicação da imitação como meio educativo da sociedade culta e abastada, ideal perseguido pelos retores da época.[261] A profissão de retor era apreciada no Império. Escravos gregos letrados eram contratados pelas famílias romanas abastadas, e tais profissionais podiam ascender social e economicamente no Império.

A retórica tem influência na literatura cristã desde os primórdios, na redação dos textos evangélicos e nas cartas apostólicas do NT.[262] Sabe-se que Tertuliano foi importante doutor na Igreja de Cartago, mas também seus escritos despontam por suas qualidades retóricas, dando a própria contribuição à retórica cristã, a brevidade e a verdade:

---

mobilizar Tertuliano. REFOULÉ, R. François; DROUZY, Maurice. Introduction. In: TERTULIANO. *Traité du Baptême*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958, p. 10-11. (Sources Chrétiennes, 35).

[256] VISCATILLO, Salvador. Introducción. In: TERTULIANO. *El Bautismo; La Oración*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2006, p. 18-19.

[257] REFOULÉ; DROUZY, *Op. cit.*, p. 11.

[258] "O 'latim cristão', tema bastante complexo, é 'uma fórmula curta e cômoda', qualquer que seja a realidade que abranja. À primeira vista, uma realidade bastante complexa: trata-se de autores diversos, de épocas diversas! Também a nossa intenção e o nosso papel neste manual e por razões mais fortes no próprio dicionário, não é formular uma teoria, mas apresentar fatos". BLAISE, Albert. *Manuel du latin chrétien*. Strasbourg (FR): Le Latin Chrétien, 1955, p. 12.

[259] MAZZINI, Innocenzo. *Storia della lingua latina e del suo contesto*: linguistica e lingua literaria. Roma: Salermo Editrice, 2007, v. 1, p. 174-237.

[260] Os primeiros séculos do cristianismo têm como pano de fundo o influxo da cultura helênica no Império Romano, marcado por forte interesse pela língua, literatura, arquitetura e arte gregas. Os romanos imitaram os gregos e, por tão grande admiração, subordinaram o latim e demais elementos culturais próprios ao arcabouço cultural helênico. KOESTER, *Introdução ao Novo Testamento*, v. 1, p. 338-341.

[261] MARROU, Henri-Irinée. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p. 381-383; 392.

[262] McADON, Brad. *Rhetorical mimesis and the mitigation of early christian conflicts*: examining the influence that Greco-roman mimesis may have in the composition of Matthew, Luke and Acts. Oregon (EUA): Pickwick, 2018, p. 17-47.

> Tertuliano parece tributário de uma corrente estética mais geral, de origem filosófica e difundida nas escolas romanas. Essa estética do estilo, com seus dois componentes, vai se perpetuar até o fim da latinidade cristã. Desse modo, a retórica cristã ensina a verdade: como o professava já a filosofia, ela renuncia às ilusões da linguagem, aos artifícios vãos, não tendo a verdade necessidade de recorrer ao discurso longo. Sobre esse ponto, a adaptação da tradição profana clássica podia se fazer sem contrastes: essa coincidia, com efeito, com o essencial de seus princípios, com a tradição escriturística.[263]

2.5.2 O vocabulário mimético

Já no princípio de seu tratado, Tertuliano oferece uma preciosa metáfora para introduzir seu combate à doutrina cainita sobre o batismo cristão:

> Nós, contudo – peixinhos segundo o nosso ιξθὺν, Jesus Cristo, – nascemos na água e, de nenhum outro modo, nos salvamos senão permanecendo nela. Por isto, aquela monstruosíssima, que nem sequer teria o direito de ensinar de modo correto, bem aprendera a matar os peixinhos, tirando-os da água.[264]

Os peixinhos tirados da água são aqueles que foram enganados pela "víbora venenosíssima", uma mulher propagadora da heresia gnóstico-cainita, que negava necessidade do batismo para a salvação. Os cainitas faziam oposição entre corpo e alma, e desvalorizavam a obra criadora de Deus, tido por eles como um deus maléfico e inferior, diante do deus supremo e bom, a *sophia*.[265] Para Tertuliano, os cainitas são como serpentes que vivem no deserto, sem necessidade de água, ao contrário dos cristãos, para os quais a água, figura do batismo, é vital.[266]

A construção comparativa do texto e de seu contexto literário sugere um sentido mimético no campo metafórico, além de criar oposição entre os "simples", que são os fiéis, também identificados como peixinhos como Cristo, e aqueles que se deixam enganar pela doutrina cainita. O sentido comparativo está delimitado num domínio semântico tipicamente cristão. O significado novo provém dessa operação metafórica: o fiel, *secundum* Cristo, encontra o sentido de sua vida e de sua vocação no batismo, essencial para os peixinhos. Opera

---

[263] "Tertullien paraît tributaire d'un courant esthétique plus général, d'origine philosophique et diffusé dans les écoles romaines. Cette esthétique du style, avec ses deux composantes, se perpétuera jusqu'à la fin de la latinité chrétienne. Ainsi donc, la *rhetorica christiana* enseigne la vérité : comme le professait déjà la philosophie, elle renonce aux illusions du langage, aux vains artifices, la vérité n'ayant pas besoin de recourir aux « longs discours ». Sur ce point, l'adaptation de la tradition profane classique pouvait se faire sans heurts : celle-ci coïncidait, en effet, pour l'essentiel de ses principes, avez la tradition scripturaire." FREDOUILLE, Jean-Claude. *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1972, p. 34 (tradução nossa).

[264] *Sed nos – pisciculi secundum ijxqu;n nostrum Iesum Christum – in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salui sumus. Itaque illa monstrosissima, cui nec integre quidem docendi ius erat, optime norat necare pisciculus de aqua auferens.* TERTULIANO, El bautismo I, 3, p. 94. A conjunção *secundum* (em português, segundo, conforme, como) tem valor comparativo e opera manifestando as mesmas qualidades entre Cristo e os cristãos (*ijxqu;n nostrum Iesum Christum* e *nos – pisciculi*).

[265] VISCATILLO, Introducción*,* nota 5, p. 93.

[266] TERTULIANO, El bautismo I, 2, p. 93.

igualmente uma diferenciação daqueles que se afastam da comunidade de fé para seguir os equívocos heréticos, colocando-se fora d'água, perdendo a identidade do ἰχθὺς. A água gera a identidade de Cristo, donde nascem os fiéis (*in aqua nascimur*). O verbo *nascor*, nascer, tem uma raiz indo-europeia *jan*, que traz o sentido de gerar, mas também de conhecer, em grego γιγνώσκω, ambos de corte iniciático.[267] Nos capítulos 3 a 5, o autor discorre sobre a água e sua qualificação para o sacramento da regeneração.

> Se, a partir daqui, continuasse expondo todas ou muitas das coisas que me vem à mente sobre o valor deste elemento – que sua força e seu encanto são grandes, quantas capacidades, quantos serviços, quantos meios dispõe ao mundo –, temo dar a impressão de ter reunidos elogios mais em favor da água que razões a favor do batismo; ainda que tanto mais plenamente mostraria que não há de duvidar de que a matéria que Deus manejou em todas as suas coisas e obras a fez também aparecer em seus próprios sacramentos, cuja matéria que governa a vida terrena intervém também a serviço da vida celestial.[268]

O uso de suas qualidades retóricas outorgou à literatura cristã latina um *laus aquae*, procedimento apreciado pelos retores, afeitos aos discursos epidícticos que exaltam a qualidade de uma pessoa ou coisa, com finalidades diversas, como a persuasão, o elogio público, a instrução, ou mesmo o estímulo à imitação de um modelo.[269] Do ponto de vista retórico, esse louvor da água realiza a *techné* grega, por meio da mimese: "É uma potencialidade (*dynamis*) que se realiza em um produto (*ergon*)".[270]

A partir de sua introdução, demonstrando seus dotes retóricos, Tertuliano teme desviar a atenção dos interlocutores para o elemento água e não para o batismo, e como conhecedor do ofício de persuadir, insinua não querer distrair a atenção para seus próprios dotes. Ao discorrer sobre a água, ressaltando suas propriedades, refuta o argumento cainita que subestimava sua eficácia na ordem da salvação.[271] Além disso, objetiva o fortalecimento da fé dos que são iniciados na vida cristã. Observa-se uma economia sacramental que demonstra o papel e a força

---

[267] ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 153-156. (Coleção Tópicos); RENDICH, Franco. *L'origine delle lingue indoeuropee*: struttura e origine della lingua madre del sanscrito, del greco e del latino. 2. ed. Roma: Palombo, 2007 (99-102; 182, n. 94). Obs.: arquivo digital, paginação do programa de leitura.

[268] "*Si exinde universa vel plura prosequar quae de elementis istius auctoritate comemorem – quantas vis eius aut gratia, quot ingenia, quot oficia, quantum instrumentum mundum ferat – vereor ne laudes aque potius quam baptismo rationes videar congregasse; licet eo plenius docerem non esse dubitandum si materiam quam in omnibus rebus et operibus suis Deus disposuit etiam in sacramentis propriis parere fecit, si quae vitam terrenam gubertant etiam caelesti procurat*" (TERTULIANO, El Bautismo III, 6, p. 105).

[269] SIDER, Robert Dick. *Ancient rhetoric and the art of Tertullian*. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 125.

[270] LIMA, Luis Costa. *Mímese e modernidade*: Formas das sombras. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 68.

[271] Bat II,2: Minto senão é verdade que as celebrações ou os mistérios dos ídolos obtém para si credibilidade e valor do fausto, do aparato e do luxo. Ó miserável incredulidade, que nega a Deus aquelas que são suas propriedades, a simplicidade e o poder.

da dimensão material e sensível do sacramento como capaz de operar em favor da vida espiritual.

Adiante, Tertuliano emprega uma terminologia mimética para explicitar o efeito purificador do batismo: "Além disso, intervém a semelhança (*similitudo*) para determinar o ato simples (do batismo): visto que os delitos nos sujam como manchas, somos purificados pelas águas".[272] O ato simples do sacramento, considerado até banal, opera uma purificação espiritual que se assemelha à remoção exterior de alguma sujeira. O efeito interior corresponde ao agir ritual, por causa mesmo da unidade entre a carne e a alma. Tertuliano mesmo oferece noutra obra (Res VIII, 3), uma explicação em favor dessa unidade:

> A carne é lavada para que a alma seja purificada, a carne é ungida para que a alma seja consagrada, sobre a carne se faz o sinal, para que a alma seja defendida, a carne recebe a sombra da imposição das mãos, para que a alma seja iluminada pelo Espírito, a carne se alimenta do corpo e sangue de Cristo, para que a alma possa ser nutrida por Deus. Não podem, portanto, separar na recompensa aquelas que estavam unidas nas obras.[273]

Essa *similitudo*, "antiga prerrogativa" da água, é dada pelo Espírito Santo, que, desde a origem, conferiu-lhe a potência santificadora e permanece na água, "pois o que é atributo do gênero, recai também sobre as espécies" (Bapt IV,1-2). Pela epiclese, essa potência é elevada em vista da purificação realizada no batismo. O fundo apologético da argumentação contesta o dualismo gnóstico que desqualificava a carne e, por consequência, depunha contra a encarnação do Verbo e contra a economia sacramental. Ao contrário, Tertuliano considera a carne de forma positiva, pois fora criada por Deus e só participa do pecado quando obedece aos ditames da alma, à qual está intimamente associada.[274]

O emprego frequente *similitudo,-nis*, considerando também seus derivados, levam a reconhecer a importância desse vocábulo mimético nas obras de Tertuliano.[275] Provindo da raiz

---

[272] *Quamquam ad simplicem actum competat similitudo, ut, quoniam vice sordium delictis inquinamur, aquis abluamur* (IBIDEM IV, 5, p. 111).

[273] *"Caro abluitur ut anima emaculetur, caro unguitur ut anima consecretur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede quas opera coniungit* (TERTULIANO, La resurrezione della carne, p. 285).

[274] DANIÉLOU, Histoire des doctrines chrétiennes, p. 316-318.

[275] TERTULLIANUS (0160-0220): Lexicum Proprium seu "Concordances" – Opera Omnia: 235,113 Verba seu "Words". In: *Documenta Catolica omnia*: Omniun Paparum, Conciliorum, Ss. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiae qui ab aevo apostólico ad usque Benedcti XVI Tempora Floruerunt. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/1003/1001/Verborum_Latinorum_Conspectus_Littera_S.html. Acesso em: 27 oit. 2023. Esse *site* apresenta as seguintes ocorrências: *similitudinem* – 64; *similitudo* – 40; *similitudine* – 14; *similiter* – 21; *similitudinis* – 8; *similitudines* – 3; *similitudinum* – 5. As 155 ocorrências, distribuídas em suas obras atestam um uso preferencial se compararmos com *imitatio* e derivados, com apenas 24 ocorrências. *Typus* ocorre apenas 13 vezes.

similis, carrega um sentido especializado de "semelhança".[276] Nos campos da retórica e da filosofia, equivale ao grego ὁμοίωσις e, estilisticamente, aos sentidos de unidade e de monotonia, e opera uma "analogia comparativa". A partícula *sim*-, provém do indo-europeu *sem*- (um), e corresponde ao sentido do grego ὁμός: igualmente, como, do mesmo modo, ou ainda de fazer unidade, tornar-se uma só coisa.[277]

2.5.3 Raízes bíblicas de *imago-similitudo*

O tema da *similitudo*, que acompanha o termo *imago* por causa de Gn 1,26, era caro e recorrente no tempo de Tertuliano, considerado como um dos versículos "mais comentados pelo conjunto dos autores cristãos dos primeiros séculos".[278] O par semântico e as inequívocas raízes bíblicas, nas obras de Tertuliano oriundas tradução latina dos versículos que narram a criação do ser humano, despertaram interesse e resultaram significados decorrentes da narrativa bíblica.[279] Nas Escrituras, o hebraico *demūt*, do verbo *dāmāh*, e em grego (LXX), ὁμοίωμα ou ὁμοίωσις significam "reprodução, imitação, réplica ou cópia de um ser em relação ao seu modelo".[280] Em sua catequese batismal, Tertuliano propõe uma interpretação sobre o par *imago – similitudo* quando afirma:

> O homem, restituído a Deus, segundo sua semelhança (*ad similitudinem eius*), que anteriormente fora feito à imagem de Deus (*ad imaginem Dei*), [a imagem (*imago*) se põe na efígie, a semelhança (*similitudo*) na eternidade]: com efeito, o homem recebe aquele Espírito de Deus que então tinha recebido de sua inspiração, mas que logo perdera por causa do pecado (Bapt V,7).[281]

---

[276] Tertuliano protagoniza, junto a Minúncio Felix, a introdução do latim na literatura cristã ocidental, com fortes indícios de ter sido o primeiro a fazê-lo. SORDI, Marta; CARPIN, Attilio; MORANI, Moreno. Introduzione. In: TERTULIANO. *Difesa del cristianesimo*: apologeticum. Roma: San Clemente; Bologna: Studio Domenicano, 2008, p. 13. Seus escritos permitem afirmar que conheceu uma tradução latina do Novo Testamento, oriunda da Tunísia. Contudo, seu conhecimento de grego era mais que suficiente para ler, traduzir e até compor textos na língua helênica. CHAPOT, Tertuliano, p. 920-922; KOESTER, Introdução ao NT, p. 36-37; SINISCALCO, Minúncio, p. 941-942; SINISCALCO, Tertuliano, p. 1347-1350.

[277] ERNOUT; MEILLET, Dictionnaire Étimologique, p. 626.

[278] ALEXANDRE, Jerôme. *Une chair pour la gloire*: la antropologie réaliste de Tertullien. Paris: Beauchesne, 2001, p. 159. (Théologie Historique, 115).

[279] Mazza, tratando do termo em relação aos mistagogos do século IV, reconhece as Escrituras como fonte primordial do vocábulo *similitudo,-nis* (MAZZA, La Mistagogia, p. 35-36; 165-166).

[280] GILLIÈRON, Bernard. Immagine. In: *Lessico dei termini biblici*. Turin: Elledici, 1992, p. 115.

[281] *"Ita restituetur homo Deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat – imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur –, recipit enim illum Dei Spiritum, quem tunc de adflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum." Imago* e *effigie* são sinônimos. Nessa obra, Tertuliano interpreta o sopro de Deus no ato criador como sendo o Espírito Santo. Essa interpretação será corrigida posteriormente.

Para Tertuliano, após o pecado original, somente resta a imagem, pois a semelhança há de ser alcançada em Cristo.[282] Um sentido complementar se encontra em seu tratado sobre a castidade (1,3): "A vontade de Deus é a nossa santificação. Ele quer, com efeito, que nós, sua imagem (*imaginem*), tornemo-nos também sua semelhança (*similitudinem*), de modo que sejamos santos como ele próprio é santo".[283] A semelhança com Deus é fruto de um processo mimético.

Da imagem, Deus quer que nos tornemos semelhança no sentido de recuperar a condição original da criação: os vocábulos *restituere – restitutio*, próprios de Tertuliano, assinalam o dinamismo escatológico: aquilo que fora *institutio* por Deus na criação foi privado pelo pecado e pela morte, haveria de ser restaurado (*restitutione*) no batismo e na ressurreição.[284] Tertuliano afirma: "Seria razoável que não se obrigasse qualquer disciplina particular de santidade e de justiça à carne, caso também não se lhe atribuísse o prêmio do esforço; ainda mais, nem mesmo o próprio batismo se deveria celebrar, se a regeneração da carne não fosse também princípio da restauração (*restitutionem*)" (Res 47,9).[285]

Levando em conta que, em *De Baptismo*, sua exegese ainda considera o sopro criador sobre o homem como sendo o Espírito de Deus, ele atribui a *imago* ao corpo e a *similitudo* à graça espiritual.[286] Essa afirmação, desconcertante ante sua doutrina posterior, não é de todo descartada, pois evolui no pensamento de Tertuliano frente as heresias que o desafiam, mas purificam sua compreensão.[287] Em resposta à doutrina marcionita, Tertuliano repete a correção de sua interpretação de Bapt 3,2; 4,4; 5,4, onde afirmava a divindade do Espírito de Deus que

---

[282] VAN DER GEEST, J.E.L. *Le Christ et l'Ancient Testament chez Tertullien*: recherches terminologique. Nijmegen (Holanda): Dekker e Van de Degt, 1972, p. 195.

[283] TERTULLIEN. *Exhortation a la chasteté*, I, 3. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985, p. 68-69. (Sources Chrétiennes, 319): *"Voluntas dei est sanctificatio nostra. Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicut et ipse sanctus est".*

[284] BRAUN, René. *Deus Christianorum*: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. 2. ed. Paris: Étude Agostiniennes, 1977, p. 543-545.

[285] TERTULLIANO, La ressurrezione della carne, p. 383: *"Cui nullam omnino competisset imperari propriam sanctimoniae et iustitiae disciplinam si non ipsius esset et praemium disciplinae, sed nec ipsum baptisma committi si per regenerationem non etiam restitutioni inauguraretur".*

[286] Para Tertuliano, pode referir-se igualmente à alma, pois, para o cartaginês, tudo o que é consistente tem corpo. Com notáveis influências estoicas, ele desenvolve um sistema que afirma a corporalidade da alma, conhecido como "materialismo psicológico". Desse modo, não é de surpreender-se que Tertuliano, em seu realismo, compreenda Deus, os anjos, em sua consistência como seres corpóreos. ADORNO, Francisco. *La filosofia antica – IV*: cultura, filosofia, política e religiosità. II-IV século d.C. Milão: Feltrinelli, 1992, p. 181-182. (Universale Economica Feltrinelli); SPANNEUT, Michel. *Le stoïcisme de les Pères de l'Église*: de Clément de Rome a Clément d'Alexandrie. Paris: Seul, 1957, p. 161-166.

[287] VICASTILLO, Introducción – n. 58, p. 123.

pairava sobre as águas primordiais (Gn 1,2), e depois soprado nas narinas do ser humano criado (Gn 1,7).[288]

Em resposta aos hereges (Hermógenes, Marcião), o cartaginês cuidará de não igualar ao Espírito Santo o sopro do Criador recebido pelo homem. Evita, desse modo, afirmar que a substância divina no homem teria pecado, isto é, Deus mesmo teria pecado. Segundo J. F. Gonzáles: "Os olhos da cristologia estão postos na antropologia. Implicam-se mutuamente. Ao defender a historicidade de um, defende-se a do outro".[289] É a partir do homem como imagem que se enxerga Deus, seu "modelo".

O termo *imago* (equivalente ao grego εἰκών) faz parte de seu vocabulário exegético. Derivado de "imitar", ambos têm a mesma raiz, remetendo ao significado de imitação material, estátua ou retrato, ou ainda alguma efígie de cera usada em cortejos fúnebres.[290] Nessa relação, apoia-se a etimologia de "imitar", em latim *imitor/-ari*, que conserva um nexo com a palavra "imagem" *imago,-inis*, que pode ser derivada de um verbo mais antigo *imā-je/o-*, por sua vez, cognato a *aemulus*, que conota uma imitação negativa (inveja, ciúmes).[291] O uso de *imitari* e correlatos nas obras de Tertuliano é desproporcionalmente menor ante a *imago-similitudo*, sobretudo considerando o sentido mimético.

A correlação dos termos comporta uma diferenciação, pois Tertuliano considera a semelhança acima da imagem, embora frequentemente as nomeie juntas.[292] Sem estabelecer uma relação de completa identidade, a imagem, como derivada da verdade, carrega consigo limites:

> Ainda que uma imagem (*imago*), em tudo reproduzindo todos os traços da verdade, falta, contudo, a potência própria desta, porque nela não existe o movimento. O mesmo vale para a alma, imagem do espírito: a única coisa que não está em condições de reproduzir é a potência do espírito, quer dizer, a felicidade da impecabilidade. Além

[288] Em Contra Hermógenes 32,2 (ca. 206), Tertuliano altera sua interpretação a propósito de Gn 1,2: "De même à propôs de l'esprit, Amos dit: 'Lui qui affermit le tonnerre, crée l'esprit et annonce aux hommes son Christ', montrant qu'a été créé cet esprit qui était destiné aux terres après leur création, qui 'était porté au-dessus des eaux', puissance qui maintient en équilibre, anime et met en mouvement l'univers ». TERTULIANO. Contre Hermogène. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999, p. 166-167. (Sources Chrétiennes, 439).

[289] GONZÁLES, Jesús Fernández. *Historia de la Antropología cristiana*: de la antropología cultural a la teología fundamental. Barcelona: Clie, 2016, p. 116. (Historia). "Los ojos de la cristología están puestos en la antropología. Si implican mutuamente. Al defender la historicidad de uno se defiende la del otro."

[290] SIMON, Gérard. Éidolon. In: CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulario de las filosofías occidentales*: diccionario de los intraducibles. Ciudad de México: Siglo XXI, 2018, p. 386.

[291] A etimologia de *imago* é inconclusiva, com um leque aberto de possibilidades que remontam ao sânscrito (DE VAAN, Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages, p. 298). Nos escritos de Justino, essas noções são importantes ao diferenciar o ato de imitar entre cristãos e não cristãos.

[292] VAN DER GEEST, Le Christ et l'Ancient Testament, p. 194-195.

> disso, ela não seria alma, mas espírito, nem homem (um ser que recebeu a alma por participação), mas Deus! (Marc-II, 9,5).[293]

Mantendo-se dentro da compreensão filosófica, que delimita qualquer possibilidade de reprodução exata do modelo, Tertuliano assume a distância entre a imitação e a realidade. A impossibilidade de uma "clonagem" da realidade faz com que a produção mimética, por *similitudo*, incorpore a diferença como gatilho para a existência de variação.[294] Para ele, a alma é imagem do espírito que lida com a falta daquilo que só o espírito tem, a felicidade da impecabilidade.

Outros sentidos aparecem: a imagem, em seu caráter plástico, como uma estátua, máscara, ou representação de alguma divindade:

> Pelo fato de que a máscara (*imago*) de um deus vosso recubra uma cabeça e indigna e infame, e um corpo sem pudor, adestrado a esta arte, com trejeitos femininos, representem uma Minerva ou um Hércules, não se ofende e não se mancha a majestade divina, contando com os vossos aplausos? (Apol. XV,3)[295]

Por vezes, ocorre ter "o sentido de revelação do Cristo oculta no Antigo Testamento. Nessa palavra, encontramos a tensão entre a aparência exterior e a intenção escondida".[296] Exemplo dessa relação profético-tipológica é a relação entre Jesus e Josué, em Marc. III, 16, já abordada por Justino, de quem o cartaginês teve forte influência.[297]

Outras relações tipológicas são apontadas por Van der Geest e Vicastillo.[298] Nessas predomina o vocábulo *figura*, largamente utilizado por Tertuliano em suas obras, preferencialmente usado no *De Baptismo*: os demais termos característicos de sua exegese como parábola, alegoria, enigma são considerados como equivalentes.[299] Mas, em Marc. V,7,3, vemos uma explícita relação entre *figura* e *similitudo*, donde *figura* ocupa, no par semântico, o

---

[293] *"Sicut enim imago, cum omnes lineas exprimat veritatis, vi tamen ipsa caret, nom habens motum, ita et anima imago spiritus, solam vim eius exprimere non valuit, id est non deliquendi felicitatem. Ceterum non esset anima, sed spiritus, nec homo qui animam sortitus est, sed Deus"* (TERTULIANO, Contre Marcion II,9,5, p. 66-67).
[294] LIMA, Luiz Costa. *Mímesis e modernidade*: formas das sombras. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 71.
[295] *"Ipsum quod imago dei vestri ignominiosum caput et famosum vestit, quod corpus impurum et ad distam artem effeminatione productum Minervam aliquam vel Herculem repreasentat, nonne violatur maiestas et divinitas constupratur plaudentibus vobis?"* Embora se enfoque o aspecto lexical de *imago*, traduzido por "máscara", não se pode deixar de considerar o contexto do teatro grego. Os atores cômicos (*mimoi*) representavam papéis das deusas, usando máscaras e, com irreverência, desempenhando trejeitos femininos e insinuações sexuais, ao modo histriônico, daí o tom de reprovação. A evocação mimética do contexto teatral ambienta o uso de imago. O mesmo recurso era usado nos circos, quando aos cristãos se impunha endossar máscaras de deuses, para que na execução da pena, combatessem com as feras, imitando deuses pagãos. Muitos mártires se recusavam a cumprir esse absurdo mandato. De μῖμος se origina o verbo μιμεῖσται e toda família μίμησις, μιμητής e outros correlativos.
[296] VAN DER GEEST, Le Christ et l'Ancient Testament, p. 194. "Le sens de révélation cachée du Christ dans l'Ancien Testament. Nous retrouvons dans ce mot la tension entre l'apparence extérieure et l'intention cachée".
[297] Daniélou assinala a dependência de Tertuliano em relação a Justino. DANIÉLOU, Sacramentum Futuri, p. 211.
[298] DANIÉLOU, Sacramentum Futuri, p. 195.
[299] DANIÉLOU, Sacramentum Futuri, p. 195-199.

lugar de *imago*: "É assim que 'nosso cordeiro pascal, o Cristo, foi imolado'. Por que o Cristo é nossa páscoa, se a páscoa não fosse *figura* do Cristo pela semelhança (*similitudinem*) do sangue salvador e do cordeiro que é Cristo?".[300]

Demostrando o vínculo profundo entre AT e NT, Tertuliano combate a heresia de Marcião, que confessava dois deuses, o do AT, mau, e o do NT, em seu extremo oposto. A *similitudo* é um elemento decisivo para o dinamismo figurativo que equipara Cristo e o Cordeiro. A exegese tipológica de Tertuliano demonstra um vínculo ontológico entre a Páscoa dos judeus e a Páscoa cristã, como uma economia unitária entre os dois Testamentos, que alcança em Cristo seu ápice: o sangue do cordeiro-Cristo é o sangue salvador. Esse exemplo demonstra o sentido explicitamente mimético da exegese tipológica, muito próximo de uma reflexão mistagógica, quando introduz o rito na relação paralela entre AT e NT: a Páscoa judaica é *figura* (*imago*) da páscoa cristã, que, por sua vez, é semelhança, aperfeiçoamento, pois o sangue de Cristo, na ceia cristã leva a termo (*similitudo*) aquilo que fora figurativo.

Comentando Ef 5,21-33, ele aplica *imago-similitudo* a propósito da carne, como imagem da esposa que é cuidada e honrada pelo marido: "Homem algum amará a imagem (*imaginem*) de sua esposa, sem cuidar dela; mais que isso: ele igualmente a salvará, a honrará, a coroará. A semelhança (*similitudo*) participa da realidade com o privilégio da honra".[301] Refutando a doutrina de Marcião contra a ressurreição da carne (Adv. Marc. V,18,9),[302] mas, nesse contexto, observa-se que a realidade mistérica do matrimônio (Ef 5,21ss) já é participada em semelhança pela imagem, que é mais do que uma derivação da realidade.

2.5.3.1 *Similitudo* e *parabola*

Outra associação recorrente do Africano com a noção de semelhança diz respeito ao uso do termo *similitudo* para a tradução do termo *parabola*, no contexto da polêmica antimarcionita.[303] Tertuliano discorda que a pregação de Cristo é inteiramente nova, no sentido

---

[300] "*Sic et pascha nostrum immolatus est Christus? Quare pascha Christus, si non pascha figura Christi per similitudinem sanguinis salutaris pecoris et Christi?"* (TERTULIANO, Contre Marcion V, 7,3, p. 164-165).
[301] "*Nemo non diliget imaginem quoque sponsae, immo et servabit et honorabit et coronabit. Habet similitudo cum veritate honoris consortium*" (TERTULIANO, Contre Marcion V, p. 338).
[302] Marcião (ca. † 160) viveu no século II e foi membro da Igreja romana. A doutrina marcionista, entre outros equívocos, afirmava a diferença entre o Deus criador do AT e o Deus do NT, considerando o segundo, o verdadeiro Pai de Jesus Cristo, como superior ao primeiro que havia criado a matéria, com toda sua maldade e decadência. Além disso, ao homem, criado pelo primeiro Deus, com o segundo, dava-se a oportunidade de se salvar, pela remissão dos pecados. A encarnação do Filho teria caráter doceta, isto é, ligada apenas à aparência, pois, em seu sistema, a carne é incompatível com o Deus do NT. (ALAND, Marcião – Marcionismo, p. 881-882).
[303] O'MALLEY, Thomas P. *Tertullian and the Bible*: language, imagery, exegesis. Nijmegen (Holanda): Dekker & van de Vegt N.V., 1967, p. 46-50; 176.

de rompimento com o AT, conforme afirmava o herege Marcião. Por isso recorre aos textos de Mt 13,35 e Sl 77,2 para demonstrar o equívoco. Sabe-se que Tertuliano conhecia alguma tradução latina das Escrituras, e a versão grega do Evangelho, e poderia ter traduzido παραβολή por *parabola*. O uso é feito em paralelo, ou por tradução. É concentrado nos comentários (glosas) a respeito do Evangelho de Lucas e sugere uma preocupação de tornar sua interpretação compreensível. Ademais, sabe-se da existência de um Evangelho de Lucas, "conforme Marcião" e de uma síntese das cartas apostólicas, cujo conteúdo suspeito é analisado no *Adversus Marcionem*, vol. IV.[304] O uso de *similitudo* para explicar ou traduzir parábola revela não apenas o conhecimento exegético do Africano, mas, ao equipará-la à *similitudo*, traz à tona seu valor mimético.

2.6 A mimese e a Igreja nascente

A análise do vocabulário mimético nos Padres pré-nicenos só pode ser considerada a partir do ambiente cultural no qual a Igreja estava inserida, com atenção ao ambiente cultural profundamente sincrético, de corte filosófico médio-platônico, com um forte influxo estoico e religioso. O Período Imperial é marcado pela busca de imitar o esplendor da cultura grega em vários âmbitos da vida e da sociedade: nas artes, na literatura, na educação, na filosofia, etc. Em contato com esse ambiente cultural e movimentando-se entre a expansão, a perseguição e o diálogo com diversas instâncias das sociedades, o cristianismo enfrentou, desde cedo, a perseguição e as heresias que colocavam em dúvida a encarnação do Verbo. Na fase subapostólica, valeu-se de sua herança judaica na liturgia e na valorização da Igreja, em sua unidade, expressa pela forma de celebrar, pela disciplina e organização interna das relações e pela pureza da fé. Na fase de intenso debate apologético, afirmou-se, de modo altivo e aberto, a fé cristã, buscando preservar sua integridade, ainda que reconhecendo na cultura valores compatíveis com o Evangelho.

A mimese, como elemento cultural que permeava a filosofia, a educação e a cultura de um modo geral, não foi assimilada pelos cristãos como um elemento inteiramente novo. A imitação já constava em seu patrimônio de fé, como caminho experimentado e viável de relação com Deus e com os irmãos. As estruturas do pensamento, éticas, literárias e cultuais tinham já

[304] BRAUN, René. Introduction. In: TERTULIANO. *Contre Marcion:* IV. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001. (SChr 456), p. 17-19.

as formas mais elementares que fundamentavam a mimese, como o paralelismo, as metáforas e analogias, às formas mais evidentes e reconhecidamente miméticas.

A comunidade cristã se reconheceu na relação com o mundo, ora assimilando processos miméticos, ora rejeitando o que não lhe convinha. Sublinha-se que as expressões litúrgico-sacramentais perpassam todo o caminho, visto que fundamentam e exprimem sua adesão a Jesus Cristo e sua compreensão teológica. Os testemunhos mais antigos e elementares exprimem-se na literatura litúrgica e exortativa em termos miméticos. Mesmo quando a mimese se manifesta com base em parâmetros éticos e parenéticos, é o sacramento da Igreja, que é chamada a incorporar tais atitudes. Antes mesmo de existirem as famílias litúrgicas estruturadas com todo o seu aparato ritual, o *éthos* litúrgico já se afirmava na espiritualidade, nas questões eclesiológicas, como as relações internas e nas formas celebrativas narradas com finalidade instrutiva, parenética ou apologética.

Os elementos constitutivos mistagógicos, exegese tipológica, filosofia e rito, e a própria mimese já se fazem presentes nos primeiros séculos. As hipóteses que localizam a mistagogia nos séculos IV-V, a definição de Laodiceia e a filosofia neoplatônica do período, não sustentam tal restrição temporal. Não sendo este o escopo da pesquisa, mas o mecanismo mimético da liturgia, convém, contudo, reconhecer que a mistagogia, como teologia própria da liturgia, já se fazia presente nos primeiros séculos do cristianismo, também por razões miméticas que constituem a tipologia, com seus termos afins.

A mimese está na raiz da leitura tipológica da Bíblia que dispõe em paralelo Antigo e Novo Testamentos. O paralelismo que está na base da tipologia tem a função de criar relações e tirar os eventos bíblicos da indiferença ante a história da salvação, garantindo sua unidade e orientação para Cristo. Ao relacionar o rito, a mistagogia envolve a Igreja no percurso salvífico da história, demonstrando a unidade da economia salvífica e valor ontológico da celebração que recapitula tudo em Cristo.

Nesse cenário, os termos miméticos e tipológicos desempenham papel fundamental, pois comportam toda a noção mimética consignada pela cultura religiosa e filosófica do período e dos textos analisados. Fazer teologia é, de alguma forma, refletir sobre o vocabulário contido numa determinada experiência de Deus e nos traços de sua revelação. Os termos são de origem bíblica, filosófica ou presentes a ambas as fontes e nascem do diálogo e do esforço de aprofundar e atualizar a mensagem cristã, traduzindo-a para cada tempo e permitindo o aprofundamento teológico das realidades litúrgico-sacramentais, espirituais e pastorais.

A mimese contribui para a experiência eclesial, quando produz identificação dentro da ampla margem de diferenças pessoais, comunitárias, de pensamento e de opções. Criados para

a semelhança com Deus, a Igreja pode, em suas peculiaridades, encontrar, na liturgia e na tradição da Igreja, o caminho de se refazer em Cristo. A *lex orandi* da Igreja, como salvação em ato e *theologia prima* custodia a experiência mimética, pois sua natureza sacramental conta necessariamente com a experiência de um Deus que mimetiza ao se fazer humano e ao nos dar sua imagem.

3 *QUOD COLIMUS*: A CELEBRAÇÃO COMO MODELO

A celebração da Igreja é um lugar permanente de afirmação do Concílio Vaticano II, pois a liturgia é o sinal mais evidente e eficiente da transformação eclesial, não obstante as tentativas de retrocesso. O Papa Paulo VI, consciente da importância da reforma litúrgica para a Igreja, questionado a respeito de uma possível concessão aos grupos apegados ao rito pré-conciliar da missa, afirmou:

> Nunca. Esta missa chamada de São Pio V, aquela que vemos a Ecône, é o símbolo da condenação do Concílio. Eu não aceitarei de forma alguma a condenação do Concílio através de um símbolo. Se consentimos essa exceção sobre a liturgia do Concílio Vaticano II, todo o Concílio seria abalado por ela. E, por consequência, seria abalada também a autoridade apostólica do Concílio.[1]

A viva consciência de Paulo VI demonstra a importância da liturgia para a vida da Igreja, pois nela Cristo se faz presente e atuante (SC 7), realizando a obra da salvação (SC 5-6). A celebração da liturgia manifesta, de modo singular, o ser Igreja: "A liturgia, momento em que a Igreja é mais perfeitamente ela mesma, realiza, indissoluvelmente unidas, a comunhão com Deus e entre os homens, e de tal modo que aquela é razão desta".[2] A comunhão com Deus que requer a comunhão com a humanidade implica também o ser Igreja na própria liturgia.

Essa dupla dimensão ressoa o Evangelho: "Portanto, se estiveres para trazer a tua oferta ao altar e ali te lembrares de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa a tua oferta ali diante do altar e vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; e depois virás apresentar tua oferta" (Mt 2,23-24). Em forma de parábola, o preceito cultual é profeticamente questionado por Jesus quando leva a ignorar o sofrimento do próximo (Lc 10,29-37). Sendo o culto a Deus tão estreitamente vinculado ao amor ao próximo, a própria celebração manifesta a busca pelo outro na participação ativa dos fiéis nessa fonte de comunhão com Deus que gera na Igreja (1Cor 10,16-17). O samaritano que se fez próximo do homem ferido à beira do caminho é apresentado como modelo para os ouvintes da parábola: "Vai, também tu, e faze o mesmo" (v. 37). Além

---

[1] A declaração de Paulo VI, registrada por Jean Guiton, é citada por Faggiolli (GUITTON *apud* BOVENS, Chronique inachevée, p. 529-536. Cf. FAGGIOLLI, Maximo. La riforma liturgica conciliare e il futuro del Vaticano II: a proposito del "dialogo" coi lefebvriani. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 24, p. 1030-1046, dez. 2011). Dada a importância da afirmação, mas igualmente sem acesso à fonte, limito-me a indicar o texto donde foi recolhida a fala do Papa: BOVENS, Paul. Chronique inachevée des publications autour de la Lettre apostolique en forme de Motu proprio *Summorum Pontificum* de Benoît XVI. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain (BE), n. 84, p. 529-536, 2008: "Mai. Questa Messa cosiddetta di san Pio V, quella che vediamo a Ecône, è il simbolo della condanna del Concilio. Io non accetterò in nessun caso la condanna del Concilio attraverso un simbolo. Se concediamo questa eccezione sulla liturgia del Vaticano II, tutto il Concilio ne verrebbe scosso. E, di conseguenza, sarebbe scossa anche l'autorità apostolica del Concilio".

[2] CELAM. *Conclusões da conferência de Medellín, 1968*: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?, 9,2,3. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 134.

disso, os religiosos, sacerdote e levita, tornaram-se modelos inversos, isto é, daquilo que não se devia imitar.

A reforma litúrgica realizada pela Igreja após o Concílio Vaticano II, por ter recuperado o sentido eclesial da liturgia, possibilitou o reencontro da celebração com a experiência fraterna que está no âmago da vida cristã, conforme reza uma oração coleta da segunda semana da Páscoa: "Senhor, ao comemorar cada ao os mistérios pelos quais renovastes a dignidade original da pessoa humana e lhe destes a esperança da ressurreição, imploramos humildemente a vossa clemência, fim de vivermos sempre com amor o que celebramos com fé" (MR, p. 325).

A vivência do mistério pascal de Cristo que principia na liturgia se desdobra na imitação de Cristo, conforme o antigo hino da 1Pd 2,21-25, que ensina os fiéis a viverem as adversidades segundo o seu exemplo. Esse mistério, vivido nas relações internas da comunidade ao redor da mesa (Jo 13,1-15), desdobra-se no exercício do amor: "Nós sabemos que passamos da morte para a vida porque amamos os irmãos. Aquele que não ama permanece na morte" (1Jo 3,14).

Na liturgia, a mimese só é possível numa perspectiva de comunhão que integra o outro nas relações tecidas pela economia sacramental. No horizonte do *ordo* pré-conciliar, prevalecia o desequilíbrio de uma espiritualidade distanciada da vida comunitária. A liturgia, identificada com o clericalismo, atada ao latim e impermeável à participação gerava, certamente, uma experiência individualista da fé, capaz até de inculcar sentimentos e atitudes louváveis nos fiéis, mas sem maiores repercussões de transformação pessoal, comunitária e social. O papel simbólico da liturgia na constituição de uma comunidade é capital para a vivência das exigências da fé. O temor de Paulo VI de invalidar o Concílio por meio de uma concessão, aparentemente ingênua, pode agora ser compreendido, pois a obra do Vaticano II é a Igreja, o Povo de Deus e sua vocação de ser um sinal para o mundo (cf. SC 2).

> O Vaticano II se enquadra nesse ponto, colocando o objetivo da revisão dos ritos como instrumento para melhor mediação do acontecimento cristão por meio daquela singular ação humana e divina que é o rito. Se a incidência de novos tempos e mudanças culturais, como fatores determinantes da reforma, não deve ser negligenciada, aquilo que chama à atenção para o texto da constituição conciliar é, sobretudo, a natureza teândrica da ação litúrgica e sua eficácia para fins de participação dos fiéis no mistério.[3]

[3] DELLA PIETRA, Loris. *Rituum forma*: a teologia dos sacramentos à luz da ação ritual. São Paulo: Paulus, 2024, p. 502 (Academia Litúrgica, 5).

3.1 O imperativo da *forma celebrandi*

A oração coleta que inspira esta tese, "Senhor, concedei-nos imitar o que celebramos…",[4] realiza, neste capítulo, o esforço de investigar a celebração como lugar da mimese, como ato eclesial de reunir-se em torno do Senhor, para realizar o memorial do seu mistério pascal, na forma comunitária de uma festa que mimetiza seus gestos. A SC 49 usa a expressão *rituum forma* que capta o âmago da questão celebrativa como caminho de superação do dogmatismo e do devocionismo que reduziram a ação litúrgica aos ditames da mentalidade essencialista. Mas a liturgia não é um pretexto para se realizar um "excerto ritual" considerado, pelos seus efeitos, isolada das outras partes celebração. Trata-se de uma unidade, em que cada elemento está inter-relacionado e envolve os seus participantes, que são chamados a ser, eles mesmos, parte dessa realidade orgânica chamada liturgia.[5] Essa unidade também está presente na dimensão interior e exterior do sacramento, superando uma exterioridade vazia ou compreendida como embalagem de um conteúdo espiritual, ou de um significado desencarnado e intangível pelo ser humano com todas as suas capacidades.

Numa compreensão essencialista, a dimensão eclesial cede posto ao clericalismo. Visto que tal mentalidade opta pelos efeitos metafísicos, ela considera o processo ritual somente a partir de uma suficiência mínima para que se realize o pretendido resultado espiritual com seu valor metafísico-teológico.[6] O ato de celebrar é chave para a superação desse tipo de abordagem dos sacramentos e da liturgia que dispensa os sentidos, enfraquece a linguagem simbólica, cinde a Igreja em categorias excludentes, aprisiona o ato de culto no estreitamento do juridicismo e do dogmatismo. A identificação da liturgia como mimese só é possível, portanto, a partir da consideração da sua forma ritual (SC 49), visto que o acento metafísico sobre o culto da Igreja desacreditou a dimensão humana da práxis sacramental e da reflexão teológica. A desconsideração do rito na economia sacramental enfraqueceu a experiência celebrativa como possibilidade de encontro com o Senhor em seus gestos vivos na celebração (DD 8).

---

[4] MR, p. 409. *Da nobis, quaesumus, Domine, imitari quod colimus* […].
[5] DELLA PIETRA, Rituum forma, p. 487-501.
[6] Grillo trata da questão da suficiência a partir da antinomia do "mínimo necessário" e do "máximo gratuito". A lógica do mínimo necessário se assenta na teologia que considera a tríade matéria-forma-ministro como aquilo que conta como realmente importante, colocando todo o resto à sombra, como excesso dispensável, apêndices ou enfeites de algo maior… Já a lógica do máximo gratuito reconhece os sacramentos e a liturgia como dom e, portanto, como eventos festivos em que cada rito, símbolo, sinal, fiel e ministro importam e constituem verdadeiramente o ato de culto. Daqui se reconhece que somente a celebração integra o todo dos elementos rituais, simbólicos, sem os igualar artificialmente, mas também sem os ignorar. Celebrar é acolher o dom. GRILLO, Andrea. *Ritos que educam*: os sete sacramentos. Brasília: Edições CNBB, 2017, p. 64-68. (Vida e Liturgia da Igreja, 4).

Nesse horizonte, o rito é elemento fundamental para a imitação do Senhor na celebração, pois nela a Igreja assume como próprios os gestos dele. Na mimese celebrativa, a visibilidade do Redentor se torna acessível nos gestos litúrgicos e nos demais elementos que compõem a celebração. Entre os membros da Igreja e seu Senhor, na vivência de uma experiência oblativa, o rito instaura o dar-se a si própria em reciprocidade, enriquecimento e crescimento comuns. A mimese instaura e sustenta essa possibilidade, pois incita à visão do outro com o qual interage ritualmente e de Cristo nos ritos e símbolos da liturgia e dos sacramentos. O rito é, no horizonte da celebração, o acesso ao agir de Cristo-Cabeça, ao próprio Cristo-Corpo. A IGLH 7, falando da oração de Cristo como oração da Igreja, afirma:

> Especial e estreitíssima relação existe entre Cristo e aquelas pessoas que ele assume como membros do seu Corpo, que é a Igreja, através do sacramento da regeneração. Com efeito, da Cabeça se difundem por todo o corpo as riquezas do Filho: a comunhão no Espírito, a verdade, a vida e a participação em sua filiação divina, que se manifestava em toda a sua oração, enquanto ele vivia neste mundo.

3.1.1 A celebração e a mistagogia

O fundamento mistagógico da teologia litúrgica, como explicitação do mistério que se desdobra tanto nos acontecimentos narrados pelas Escrituras quanto celebrado na liturgia, demonstra, na diferença das duas expressões, uma convergência na semelhança entre elas. A mistagogia é a capacidade teológica de reconhecer a unidade das etapas da história da salvação e seu vínculo ontológico, entre as quais a liturgia da Igreja como etapa final da história salvífica. Ela é o acesso que integra os fiéis ao percurso do Povo de Deus e às *mirabilia Dei* realizadas em seu favor. A exegese tipológica, como elemento fundamental da mistagogia, vincula essas etapas da salvação pela mimese, como um componente ontológico frequentemente evocado nas catequeses mistagógicas.

> Essa doutrina patrística sobre os sacramentos como imitação é a razão última e é a condição de possibilidade que permite aplicar a tipologia bíblica à liturgia. Se o sacramento é imitação, decorre que o próprio modo de defini-lo está em reenviar à realidade da qual é imitação. Portanto, o rito litúrgico, o sacramento, é conhecido e definido somente pelo conhecimento daquela realidade de salvação (descrita na Escritura) da qual é imitação.[7]

[7] "Questa dottrina patristica sui saccramenti come imitazione è la ragione ultima ed è la condizione di possibilità che permette di applicare la tipologia biblica alla liturgia. Se il sacramento è imitazione, ne segue che il solo modo per definirlo sta nel risalire alla realtà di cui è imitazione. Quindi, il rito liturgico, il sacramento, viene conosciuto e definito solo attaverso la conoscenza di quella relatà di salvezza (descrita nella Scrittura) di cui è imitazione" (MAZZA, La mistagogia, p. 197).

Os padres da Igreja eram convictos do valor da mimese para a compreensão do sacramento. “Se os sacramentos não tivessem uma certa semelhança com as realidades das quais eles são os sacramentos, de modo algum, seriam sacramentos”, diz Agostinho.[8] Basílio de Cesareia considera a imitação como parte da economia da salvação (encarnação). Para além dos aspectos morais, Basílio afirma que a imitação se efetiva sacramentalmente e exemplifica sua doutrina pelo sacramento do batismo.[9]

Essa é a razão da vinda de Cristo na carne, dos exemplos de conduta evangélica, dos padecimentos, da cruz, do sepulcro, da ressurreição: que o homem salvado recupere, pela imitação de Cristo, a antiga adoção filial divina. Portanto, para a imitação de Cristo, não somente nos exemplos de mansidão, de humildade e de paciência que deu em sua vida, senão de sua própria morte, como diz Paulo, o imitador de Cristo: conformando-me à sua morte, por si, de alguma maneira, alcançasse a ressurreição dos mortos.

3.1.2 A *benedictio fontis*

Na eucologia, vê-se a articulação, em forma de prece, da história da salvação que as Escrituras narram, tornando o ato litúrgico uma atuação da Palavra de Deus que, da Bíblia, salta ao rito, às orações e aos símbolos da celebração (SC 24). A eucologia é uma *pagina sacra* da celebração, que explicita, no contexto celebrativo, o sentido mistagógico da liturgia e a mimese que lhe subjaz. A oração da benção da água do batismo é um notável exemplo de como a celebração mimetiza o mistério celebrado e atua, *per ritus et preces*, o acontecimento salvífico, alcançando um bom conhecimento do mistério celebrado (SC 48).

Boselli, ao expor sua teologia da mistagogia com base no relato do lava-pés, parafraseia São Jerônimo: “O desconhecimento da liturgia é desconhecimento de Cristo”.[10] De fato, os gestos e a pregação de Cristo se prolongam na liturgia como nas Escrituras. A ação litúrgica conduz a comunidade à comunhão com o mistério que se revela a cada celebração, mas que também se explicita na tarefa mistagógica da Igreja. Uma análise desse rico patrimônio eucológico da Igreja pode revelar a mimese como um mecanismo sacramental. Mas isso apenas é possível seguindo o método mistagógico, que considera a natureza simbólico-ritual da celebração.

Nessa análise se declinam os passos metodológicos da mistagogia propostos por Mazza:

---

[8] AGOSTINHO DE HIPONA, Comentário aos Salmos, p. 964.
[9] BASÍLIO DE CESAREIA, Traité du Saint-Esprit, p. 161-162.
[10] BOSELLI, Vida e liturgia da Igreja, p. 27-29.

1) descrição sumária do rito;
2) fundamentação bíblica da salvação celebrada no rito;
3) explicitação do evento salvífico escolhido, com aprofundamento teológico da história da salvação;
4) volta ao rito aplicando os passos anteriores, permitindo que a bíblia e a história salvífica manifestem o seu sentido;
5) explicitação sacramental do conjunto do método, por meio dos pares semânticos que demonstram o dinamismo sacramental.[11]

Como se trata de uma ação litúrgica, é mister considerar que a prece envolve a Igreja (assembleia e ministros reunidos, pessoas a serem batizadas) como sujeito da oração. Ela tem um lugar específico, neste caso, o batistério e a fonte ou pia batismal. Envolve ainda os elementos simbólicos como a água a ser abençoada e o círio pascal. O canto é outro elemento que faz parte da ritualidade. Além de enfatizar as palavras, envolver mais os participantes e dar solenidade ao rito, a música dá "carne" ao texto.

O texto oracional evoca o sinal da água em toda a história da salvação e envolve todas as gerações do povo de Deus com a rica herança da fé que as gerações passadas desse povo deixaram (cf. Hb 12,1).

(46. O sacerdote abençoa a água batismal dizendo, de mãos estendidas, a seguinte oração:)
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.
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.
Concedestes aos filhos de Abraão
atravessar 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,
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:

[11] BOSELLI, Vida e liturgia da Igreja, p. 195-196; TABORDA, Memorial da Páscoa do Senhor, p. 40-41.

"Ide, fazei meus discípulos todos os povos,
e batizai-os em nome do Pai
e do Filho e do Espírito Santo".
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 do Cristo,
a fim de que o ser humano,
criado à vossa imagem,
seja lavado da antiga culpa pelo Batismo
e renasça pela água e pelo Espírito Santo
para uma vida nova.
(E, se for oportuno, mergulhando uma ou três vezes o círio pascal na água, prossegue:)
Nós vos pedimos, ó Pai, que, por vosso Filho,
desça sobre toda esta água a força do Espírito Santo.
(e, mantendo o círio na água, continua:)
E todos os que, pelo Batismo,
forem sepultados na morte com Cristo,
ressuscitem com ele para a vida.
Por nosso Senhor Jesus Cristo,
vosso Filho, que é Deus, e convosco vive e reina,
na unidade do Espírito Santo,
por todos os séculos, dos séculos. Amém. (MR, p. 304).
(45. Retira, então, o círio da água, enquanto a assembleia aclama:)
Fontes do Senhor, bendizei o Senhor!
Louvai-o e exaltai-o para sempre! [12]

Essa *Benedictio Fontis* é precedida de uma rica tradição patrística e eucológica que remonta a Tertuliano (século III).[13] Da máxima importância para a iniciação cristã, ela sintetiza a riqueza da tradição cristã, mormente romana. O texto atual é fruto de uma evolução literária e teológica que exprime o esforço e o zelo da Igreja em torno do batismo. É um exemplo notável de como a reforma litúrgica estimou o rico tesouro da fé, sobretudo das fontes mais antigas da

[12] Segue a versão latina da edição típica (2008), com a numeração correspondente da tradução portuguesa para o Brasil (acima) do atual MR (2023): (*46. Deinde sacerdos benedicit aquam baptismalem, dicens, extensis manibus, hanc orationem:*) Deus, qui invisíbili potentia per sacramentórum signa mirábilem operáris efféctum, et creatúram aquæ multis modis præparásti, ut baptísmi grátiam demonstráret. Deus, cuius Spíritus super aquas inter ipsa mundi primórdia ferebátur, ut iam tunc virtútem sanctificándi aquárum natúra concíperet; Deus, qui regeneratiónis spéciem in ipsa dilúvii effusióne signásti, ut unius eiusdémque elementi mystério et finis esset vítiis et orígo virtútum; Deus, qui Abrahae fílios per Mare Rubrum sicco vestígio transíre fecísti, ut plebs, a Pharaónis servitúte liberáta, pópulum baptizatórum præfiguráret; Deus, cuius Fílius, in aqua Iordánis a Ioánne baptizátus, Sancto Spíritu est inúnctus, et, in cruce pendens, una cum sánguine aquam de látere suo prodúxit, ac, post resurrectiónem suam, discípulis iussit: «Ite, docéte omnes gentes, baptizántes eos in nómine Patris, et Fílii, et Spíritus Sancti»: réspice in fáciem Ecclésiae tuae, eíque dignáre fontem baptísmatis aperíre. Sumat haec aqua Unigéniti tui grátiam de Spíritu Sancto, ut homo, ad imáginem tuam cónditus, sacraménto baptísmatis a cunctis squalóribus vetustátis ablútus, in novam infántiam ex aqua et Spíritu Sancto resúrgere meréatur. (*Et immittens, pro opportunitate, cereum paschalem in aquam semel vel ter, prosequitur:*) Descéndat, quáesumus, Dómine, in hanc plenitúdinem fontis per Fílium tuum virtus Spíritus Sancti, (*et tenens cereum in aqua prosequitur:*) ut omnes, cum Christo consepúlti per baptísmum in mortem, ad vitam cum ipso resúrgant. Qui tecum vivit et regnat in unitáte Spíritus Sancti, Deus, per ómnia sáecula saeculórum. Amen. (*47. Deinde tollitur cereus de aqua, populo acclamante:*) Benedícite, fontes, Dómino, laudáte et superexaltáte eum in sáecula.

[13] NEUNHEUSER, Burkhard. *De benedcitone aquae batismalis*: Inquisitiones secundum doctrinam et liturgiam antiquitatis christianae usque ad primam ritus redacrionem definitivam. *Ephemerides Liturgicae*, Roma, v. 44, n. 3, p. 194-207;258-281;369-412; 455-492, mai./jun. 1930.

liturgia. Como fruto da reforma, a fórmula atual é uma adaptação abreviada da prece contida no Sacramentário Gelasiano Antigo (GeV I, XLIII).[14] Segundo Vagaggini a oração é um pastiche,[15] mas para Magne, vê nisso um valor, é um texto eucológico admirável:

> Essa belíssima oração é uma obra literária de uma perfeita unidade, sabiamente composta, na primeira metade do V século, por um redator que teve a intenção de combinar e de recriar, de uma forma mais solene, dois formulários anteriores: o primeiro, seguramente romano, conservado pelo Sacramentário Gelasiano para os enfermos no sábado de Pentecostes e para o ritual romano para a benção da água fora da Páscoa e de Pentecostes; o outro, galicano, mas derivado do primeiro, conservado pelo missal gótico no sábado da Páscoa.[16]

---

[14] "*Omnipotens sempiternae Deus, adesto magne pietatis tuae mysteriis, adesto sacramentis et ad creandos novos populos, quos tibi fons baptismatis parturit, spiritum adoptionis emitte, et quod humilitatis nostrae gerendum est ministerio, tuae virtutis conpleatur effectus: per. Deus, qui invisibili potentia tua sacramentorum tuorum mirabiliter operaris affectum, et licet nos tantis misteriis exequentis simus indigni, tu tamen gratiae tuae dono non deseres etiam ad nostras praeces aures tuae pietatis inclina. Deus, cuius Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut iam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet: Deus, qui nocentis mundi crimina per aquas abluens regenerationis speciem in ipsa diluvii effusione signasti, ut unius eiusdemque elimenti mysterio et finis esset viciis et origo virtutum. Respice, Domine, in facem aeclesiae tuae et multiplica in ea generationes tuas, quae gratiae tuae effluentis impetum laetificas civitatem tuam, fontemque baptismatis aperis toto orbe terrarum gentibus innovandis, ut tuae maiestatis imperio sumat unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto. Qui hanc aquam regenerandis hominibus praeparatum archano sui luminis admixtione fecundet, ut sanctificatione concepta ab immaculato divini fontis utero in novam renatam creaturam progenies caelestis emergat, et quos aut sexus in corpore aut aetas discernit in tempore, omnis in una pareat gratia mater infantia. Procul ergo hinc iubente te, Domine, omnis spiritus inmundus abscidat, procul tota nequitia diabolicae fraudis absistat, nihil hic loci habeat contrariae virtutis ammixtio, non insidiando circumvolet, non latendo subripiat, non inficiendo corrumpat. Sit haec sancta et innocens creatura libera ab omni inpugnatoris incursu, et tocius nequitiae purgata discessu. Sit fons vivus, aquae regenerans, unda purificans, ut omnis hoc lavacro salutifero diluendi operante in eis Spiritu Sancto perfecti purgationis indulgentiam consequantur. Unde benedico te, creatura aquae, per Deum vivum, per Deum sanctum, per Deum qui te in principio verbo separavit ab arida et in quattuor fluminibus totam terram rigare praecepit, qui te in deserto amaram suavitatem inditam fecit esse potabilem et sitienti populo de petra produxit. Benedico te et per Iesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum, qui te in Channa Gallileae signo ammirabili sua potentia convertit in vinum, qui pedibus super te ambulavit et a Iohanne in Iordane in te baptizatus est, qui te una cum sanguine de latere suo produxit et discipulis suis iussit, ut credentes baptizarentur in te dicens: 'Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti'. Haec nobis praecepta servantibus tu, Deus omnipotens, clemens adesto, tu benignus aspira, tu has simplices aquas tuo ore benedicito, ut praeter naturalem emundationem, quam lavandis possunt adhiberi corporibus, sint eciam purificandis mentibus efficaces. Discendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus tui et totam huius aquae substantiam regenerandis fecundet effectu. Hic omnium peccatorum maculae deleantur. Hic natura ad imaginem tuam condita et ad honorem sui reformata principiis cunctis vetustatis squaloribus emundetur, ut omnis homo hoc sacramentum regenerationis ingressus in vera innocentia nova infantia renascatur. Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum, qui venturus est in Spiritu Sancto iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem."* MOHLBERG, Leo Cunibert; EIZENHÖFER, Leo; SIFFRIN, Petrus (Ed.). *Liber sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli*. v. 4. Roma: Casa Editrice Herder, 1960, p. 72-74. (Rerum Ecclesiasticarum Documenta Series Maior - Fontes).

[15] VAGAGGINI, O sentido teológico da liturgia, p. 358. O termo é utilizado por Vagaggini e indica uma imitação que busca homenagear uma obra ou algum autor. Indica também uma inautenticidade.

[16] MAGNE, Jean. La bénédiction romaine de l'eau baptismale. Préhistoire du texte. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, v. 156, n. 1, p. 25-26, 1959. DOI: 10.3406/rhr.1959.8951. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1959_num_156_1_8951?q=Jean%20Magne,%20la%20b%C3%A9n%C3%A9diction%20romaine%20de%20l%27eau%20baptismale.%20Pr%C3%A9histoire%20du%20texte. Acesso em: 25 ago. 2025. "Cette très belle prière est une oevre littéraire d'une parfait unité, savamment composée, dans la première moitié du Ve siècle, par

Estima-se que a primeira parte da oração "*Omnipotens sempiternae Deus*" até "*perfectas purgationis indulgentiam consequantur*", seja a mais antiga, pois amplia outra oração romana contida em GeV LXXIV. Considerando uma citação dessa oração por São Pedro Crisólogo, de Ravena († ca. 450),[17] pode-se considerar que a *Benedictio fontis* do GeV remonta ao século IV. A segunda parte da oração "*Unde benedico te*" até "*nova infantia renascatur*", é um texto marcado pelas petições exorcísticas, de influência galicana sobre os textos que lhe serviram de matéria-prima.[18] Esse excerto muda a tonalidade, dirigindo-se não mais a Deus, mas à própria água. A quádrupla assinalação presente à fórmula no Sacramentário *Gregorianum Hadrianum* 85,1-6 (século IX) também é sinal indicativo de sua origem exorcística.[19]

Segundo Vagaggini, o influxo exorcístico se explica, por certo, pela própria revelação, que considera o ser humano suscetível às ações do mal. Menos decisivo, com pouca influência, é a mentalidade helênica, que considera que a água, assim como outros elementos da natureza, poderia conter espíritos malignos ou demônios.[20] Tertuliano alude a essa presença demoníaca na água, ou a espíritos de afogados, linfáticos ou hidrófobos (Bapt. 5, 4). Pela oração, os maus espíritos seriam afastados da água para que ela fosse santificada pelo Espírito de Deus. Esses componentes exorcísticos foram excluídos da oração na liturgia pós-conciliar. Tarruel († 2019) afirma que "os autores da adaptação, conservando as grandes linhas do texto primitivo, eliminaram todas as apologias e exorcismos, assim como as digressões relativas ao pecado e às suas consequências. […] O resultado é um texto sóbrio e por sua vez, rico em tipologia".[21]

Essa benção tem elementos romanos, itálicos não romanos e galicanos, e sua forma atual conta com oportunos acréscimos, como a referência ao êxodo, a referência à paixão e morte de Jesus e a explicitação do seu batismo no Jordão, todos com profundos ecos na Tradição.[22]

---

un rédacteur qui a eu l'intention de combiner et de réecrire d'une façon plus solennelle deux formulaires antérieurs : l'un, ssurément romain, conservé par le Sacramentaire félasien pour les malades au samedi de la Pentecôte et par le Rituel romain pour la bénédiction de l'eau en dehor et de la Pentecôte ; l'autre, gallican mais dérivé du premier, conservé par le Missale Gothicum au samedi de Pâques".

[17] MAGNE. La bénédiction romaine de l'eau baptismale, p. 59-62.

[18] Magne cita várias fontes de composição, romanas e galicanas, da segunda parte da oração. MAGNE. La bénédiction romaine de l'eau baptismale, p. 43.

[19] COEBERGH, C. Problèmes de l'évolution historique et de la structure littéraire de la « Benedictio Fontis » du Rit Romain. *Sacris Erudiri*, Turnhout- BE, n. 16, p. 282-285, 1965. https://doi.org/10.1484/J.SE.2.303345.

[20] VAGAGGINI, O sentido teológico da liturgia, p. 359.

[21] "Los autores de la adaptación, conservando las grandes líneas del texto primitivo, han eliminado todas las apologías y exorcismos, así como las digresiones relativas al pecado y a sus consecuencias. […] El resultado es un texto sobrio, y a la vez rico en typologia". TARRUEL, Jordi Gibert. Los formularios de la bendición del agua en el "*Ordo Baptismi Parvulorum*" y en "*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*". *Ephemerides Liturgicae*, Roma, v. 88, n. 4-5, p. 279, jul./out. 1974. (Tradução nossa). Contudo, o mesmo autor entende que houve um empobrecimento de expressões próprias do GeV. TARRUEL, Los formularios de la bendición, p. 281.

[22] TARRUEL, Los formularios de la bendición, p. 291-296.

Trinitariamente estruturada, ela expõe a riqueza doutrinal da Igreja a respeito do batismo, com abundantes referências bíblicas, dispostas tipologicamente ao longo da benção.[23]

O simbolismo da água perpassa todo o texto, narrando seu curso na história da salvação, da criação (linha 8-9) até culminar na fonte batismal (40). O Papa Francisco comenta que a ação criadora de Deus tem um percurso histórico que culmina no batismo: "Enquanto Deus criava a água, ele pensava no batismo de cada um de nós, e esse pensamento o acompanhou em sua ação ao longo da história da salvação" (DD 13). Nessa amplitude histórico-salvífica, a benção dispõe os elementos bíblicos e doutrinais do batismo.

3.1.3 Estrutura da oração

A benção da água batismal segue a modalidade literária recorrente na Antiguidade romana, uma *laus acquae*, ao modo de uma *laus cerei* e dos antigos prefácios romanos. A benção herdou esses traços literários muito apreciados entre os retóricos dos primeiros séculos que os repassaram à literatura litúrgica romana.[24] A oração, porém, ultrapassa o modelo retórico herdado, atingindo o enquadramento litúrgico de uma oração de dinâmica deprecativa embolística, que associa as palavras da comunidade orante com a Palavra de Deus.[25]

Após uma invocação longa, Deus é chamado pelo modo como atua sacramentalmente (linhas 2-7). Segue uma confissão que privilegia a ação de Deus por meio da água ao longo da história da salvação. Contudo, não é uma confissão que pauta a fidelidade divina em paralelo com a infidelidade humana, como numa oração de tipo *todah*. Nesta, a confissão fortalece o aspecto narrativo e laudativo, e não faz mais que aludir aos aspectos negativos: vícios (14), escravidão (18), cruz (22).[26] Não há descrição patente da infidelidade, mas a prece enfoca a confissão das maravilhas que fez por meio da água.

O agir divino está pautado por uma economia sacramental "pelos sinais visíveis dos sacramentos realizais maravilhas invisíveis" (3-4).[27] A água está a serviço deste agir que se

---

[23] AUGÉ, Matias. *L'iniziazione cristiana*: battesimo e confermazione. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2010, p. 153-154. (Nuova Biblioteche de Scienze Religiose, 25).

[24] BERNARD, Philippe. O Beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab inferis resurrexit! Les fastes de l'éloge dans les liturgies latines, du IV^{e} au IX^{e} siècle. In: MARY, Lionel; SOT, Michel. *Le discours d'éloge entre Antiquité et Moyen Age*. Paris: Picard, 2001, p. 79-139; MOHRMANN, Christine. Le latin liturgique, *La Maison Dieu,* Paris, v. 23, p. 21-28, jul./set. 1950; VISCATILLO, Salvador. Introductión, texto crítico, traducción y notas, n. 20. In: TERTULIANO. *El Bautismo, La oración*. Madrid: Ciudad Nueva, 2006, p. 105;.

[25] TABORDA, Eucaristia, p. 93.

[26] Na seção epiclética, alude-se à antiga culpa (linha 34-35).

[27] A tradução brasileira do original latino *Deus qui invisibili potentia per sacramentorum signa mirabilem operaris effectum*" traz: "Ó Deus, pelos sinais visíveis dos sacramentos realizais maravilhas invisíveis". Contudo, o texto

declina em múltiplas prefigurações ao longo da história da salvação (5-6.12), conduzindo a humanidade ao conhecimento da graça do batismo (7).

3.2 A tipologia batismal

O conhecimento (*demonstret*) tem a ver com a manifestação de sua graça pelos sinais sacramentais, isto é, daquilo que o batismo realiza e que a benção descreve, sobretudo por três grandes prefigurações: a criação, o dilúvio e o êxodo. Os eventos bíblicos são elencados em um *crescendum*: *criação* – Gn 1,2 (8-9); *dilúvio* – Gn 6,5-8 cf. 1Pd3,18-21 (11-15); *êxodo* – Ex 14,15-31 cf. 1Cor 10,1-4.6 (16-19); *Batismo de Jesus no Jordão* – Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22 (20-21); *morte de Cristo* – Jo 19,33-34 (22-24); *ressurreição e mandato de batizar* – Mt 28,18-20 (25-28).

Esses eventos expõem a ação trinitária de Deus: o Pai criador e dispensador da salvação é o destinatário da prece, ao qual a Igreja recorda seus feitos (*mirabilia*), numa confissão de louvor. O Filho é o elemento de convergência salvífica, pois a água "conduz" a ele todas as prefigurações. A atuação do Espírito é explicitamente descrita no curso d'água na história da salvação, da criação à sua invocação no fim da benção, fazendo dela a "água do batismo" (30). Ele santifica a água desde as origens (8-10.39-40) e age em profunda afinidade com o elemento. Ele é a força invisível de Deus (*invisibili potentia*) nos sacramentos e que atua na água.

Na seção de súplica (29-44) o pedido principal é pela "graça do Cristo" (31-32), que a benção já antecipara pela expressão "a graça do batismo" (7), com a qual forma um paralelo e reforça sua importância como pedido principal. Dele decorrem os demais pedidos: o renascimento para uma vida nova do ser humano criado (36-37, cf. 12), a participação em seu mistério pascal (43-44, cf. 16-19), a santificação da água pela ação do Espírito Santo (39-40, cf. 20-21) para que tudo isso se realize. Colocadas lado a lado, a seção de súplica espelha a seção de louvor, de modo que as prefigurações sustentem a súplica e encontrem sua plenitude em Cristo (20-28) e nos cristãos (42-44). Tais elementos também estão presentes na *praenotanda* do Ritual de Iniciação Cristã de Adultos (RICA):

> O Batismo os incorpora a Cristo, tornando-os membros do povo de Deus; perdoa-lhes todos os pecados e os faz passar, livres do poder das trevas, à condição de filhos

latino diz: "Ó Deus que, por potência invisível, operais maravilhas pelos sinais dos sacramentos" (tradução nossa). O texto da edição típica não redunda ao falar de sacramentos como sinais visíveis nem de invisibilidade das maravilhas de Deus, mas de uma potência que invisivelmente opera nos sacramentos.

> adotivos, transformando-os em uma nova criatura pela água e pelo Espírito Santo; por isso, são chamados filhos de Deus e realmente o são.[28]

3.2.1 Tipologia e mimese

O sentido tipológico dessas imagens bíblicas traz um fundamento mimético, como lhe é próprio. Daniélou sugere, a propósito de 1Cor 10,1-6, que Paulo tenha se apoiado no "batismo dos prosélitos", rito judaico praticado em sua época para assimilação de membros oriundos do paganismo.[29] Para eles, tal rito imitava a passagem pelo Jordão.[30] Também as catequeses mistagógicas indicam uma compreensão mimética dos sacramentos no horizonte tipológico.[31] Ambrósio, em sua catequese mistagógica, explicita o dinamismo da mimese no bojo da tipologia:

> Querendo restaurar o que tinha feito, Deus enviou o dilúvio e mandou subir para a arca o justo Noé. Quando desceram as águas do dilúvio, Noé soltou primeiro o corvo, que não voltou; e depois soltou a pomba, que voltou com um ramo de oliveira, como se lê na Escritura. Vês a água, vês a árvore, vês a pomba, e ainda duvidas do mistério? Na água é submergida a nossa carne, para que se apague todo o seu pecado. Ali fica sepultada toda a nossa maldade. Na árvore foi crucificado o Senhor Jesus quando padeceu por nós. A pomba é figura sob a qual desceu o Espírito Santo, como aprendeste no Novo Testamento; é ele que te inspira a paz da alma e a tranquilidade de espírito. O corvo é a figura do pecado, que se afasta e não volta, se em ti perseverarem a observância da doutrina e a prática da santidade.[32]

A catequese de Ambrósio baseia-se numa antiga tipologia, já presente nas Escrituras (cf. Mt 24,27-44; 1Pd 3,18-22), que opera um paralelo entre a imagem bíblica do dilúvio (Gn 7) e o rito batismal da imersão. A afirmação de que Deus tinha mandado o dilúvio para restaurar sua obra e a carne fora submergida para apagar o pecado e sepultar a maldade, apresenta certa identidade entre as duas situações. A água que submerge no batismo evoca a abrangência do dilúvio: todo pecado, toda a maldade é aniquilada, diz Ambrósio. Como na benção, a força destruidora da água do dilúvio, no batismo, é capaz também de apagar o pecado e sepultar a

---

[28] SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. A Iniciação Cristã: observações preliminares. In: *Ritual Romano renovado por decreto do Concílio Vaticano II e promulgado por autoridade do Papa Paulo VI*: Ritual da Iniciação Cristã de Adultos. Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 13.

[29] TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*: uma teologia do Batismo e Crisma. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 166. (Theologica, 4).

[30] DANIÉLOU, Jean. *Bible et Liturgie:* la théologie biblique des sacrements des fêtes d'après les pères de L'Église. 2. ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1951, p. 122-123. *(Lex orandi, 11)*; TARRUEL, Los formularios de la bendición, p. 291. O rito de imersão dos prosélitos é descrito juntamente com os ritos de ablução entre as religiões mistéricas por Meeks, Os primeiros cristãos urbanos, p. 312-325.

[31] MAZZA, Mistagogia, p. 35-36.52-54.165-166.

[32] AMBRÓSIO DE MILÃO. De Misteriis 3,10-11. In.: CORDEIRO, José de Leão (Ed.). *Antologia Litúrgica*: textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do Primeiro Milênio. 2. ed. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 615.

maldade da carne. A tipologia depende da mimese para criar um laço identitário entre os dois eventos. É esse laço que extrapola a materialidade do paralelo, pois nela reside não somente semelhanças, mas também diferenças.

Como novo dilúvio, o batismo faz perecer uma realidade espiritual: o pecado, a maldade. A água se apesenta na *benedictio fontis* com sua força caótica. Mas é associada ao Espírito que atravessa a história da salvação para destruir, não mais o todo criado, mas o pecado, e faz nascer a vida nova em Cristo. O Espírito é a *invisíbili potentia* que se manifesta nos *sacramentórum signa*. O "laço mimético" não se apega às semelhanças, como habitualmente se depreende de uma simples imitação, mas ao elemento novo, nomeado pela benção como *mirábilem efféctum*: lavar da antiga culpa pelo batismo e renascer para uma vida nova (35-36).[33] A mimese não produz a semelhança, como uma imitação especular. A mimese é a semelhança que produz uma situação nova, chamada de "mimese produtiva" ou mimese criativa, ou poética, pelos estudiosos de Aristóteles.[34]

A oração recorda a Deus uma conhecida história por meio de imagens que enfocam a renovação da criação como um prolongamento da luta contra o caos. Seguindo a atual compreensão exegética, a água é representante (Gn 1,1-2). Essa força destruidora da água aponta para o juízo divino:

> As águas primordiais, fecundadas pelo Espírito, apresentam o Batismo sob o aspecto de nova criação, sublinham seu poder regenerativo. Contudo, a água, na Bíblia, não é somente um sinal de vida, mas também de morte. Porém, não de uma morte definitiva, mas sim de uma morte que permite a aparição de uma nova vida. Este aspecto do Batismo vem expresso muitas vezes com a imagem do dilúvio. Efetivamente, a nova benção da água batismal, seguindo o texto do Gelasiano, fala do dilúvio como tipo da nova vida que segue à morte, e a água aparece como o elemento que, primeiro, acaba com os pecados e delitos da humanidade e faz possível a aparição de uma nova abundância de virtude.[35]

---

[33] Mesmo considerando, nesta anális,e a tradução em português para o Brasil da *benedictio fontis* (a fim de que o ser humano, criado à vossa imagem, seja lavado da antiga culpa pelo Batismo e renasça pela água e pelo Espírito Santo para uma vida nova), convém notar certa liberdade dos tradutores. O trecho em questão, em latim, afirma: *"ut homo, ad imáginem tuam cónditus, sacraménto baptísmatis a cunctis squalóribus vetustátis ablútus, in novam infántiam ex aqua et Spíritu Sancto resúrgere meréatur"* (para que o ser humano, criado à tua imagem, pelo sacramento do batismo, seja inteiramente lavado da velha imundície, e pela água e pelo Espírito Santo mereça ressurgir para a nova infância). A tradução brasileira ignorou o paralelismo *squaloribus vetustatis / novam infántiam*, optando por *antiga culpa / vida nova.*

[34] LIMA, Luiz Costa. *Mímesis e modernidade*: formas e sombras. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003, p. 65-77.

[35] "Las aguas primordiales, fecundadas por el Espíritu, presentan el bautismo bajo el aspecto de nueva creación, subrayan su poder regenerativo. Pero el agua, en la Biblia, non solo es un signo de vida, sino también de muerte. Pero el agua, en la Biblia, no sólo es un signo de vida, sino también de muerte. Pero no de una muerte definitiva, sino más bien de una muerte que permite la aparición de una nueva vida. Este aspecto del bautismo viene expresado muy a menudo con la imagen del diluvio. Efectivamente, la nueva bendición del agua bautismal, siguiendo el testo

Deus, o único que doma a criatura água (cf. Jó 38,8-11), sua força caótica, desordenada e até mortal, dispõe-na como partícipe da história da salvação. Toda a virulência da água é conduzida à fonte batismal, levando consigo as marcas dos eventos "banhados" por seu curso. A água é o sinal pelo qual o povo de batizados é transportado aos tipos do AT (criação-dilúvio-êxodo) e, por eles, ao antítipo (cruz). No fim do elenco tipológico, o embolismo bíblico (Mt 28,18-20), que também é uma inovação da reforma,[36] está presente na seção de louvor (linhas 26-28), praticamente listado entre as prefigurações.

O embolismo é um "corpo estranho" na oração[37] e, nesse caso, sua inserção recente reforça essa impressão. Mas ele tem outra funcionalidade no *cursus* oracional. Não aquela tipológica das imagens precedentes, mas a de sustentar o pedido para a benção da água, de modo que ela produza seus efeitos salutares como já o fizera no passado. A ordem do Ressuscitado ecoa o que fora dito no início da prece: "pelos sinais visíveis dos sacramentos realizais maravilhas invisíveis" (3-4). A ordem do Senhor recapitula os eventos da salvação, tornando-os acessíveis pela missão da Igreja. Cristo, o enviado do Pai, enviou os seus discípulos. A evocação dessa "cadeia apostólica", além de reforçar a súplica epiclética, também permite que o curso da água prossiga a todos, ao fazer dos discípulos agentes que cooperam na história da salvação.

Por fim, a água que percorre toda a história da salvação escorre do lado do Cristo, pendente da cruz. A benção evoca a afirmação joanina "Quando eu for elevado da terra, atrairei todos (tudo) a mim" (Jo 12,32). A cruz capitaneia todos os eventos da salvação e faz nascer a Igreja. É uma imagem cara aos Santos Padres, que atribuem ao evento o nascimento da Igreja e a dádiva dos sacramentos. Santo Agostinho afirmou: "Tal como a mulher foi formada do lado de Adão que dormia, assim do lado do Senhor adormecido, isto é, que morria na Paixão, ao ser ferido com a lança, quando estava na cruz, brotaram os sacramentos com os quais formou a Igreja".[38] Essa realidade, como dito anteriormente, aglutina todos os eventos prefigurados antes. No dinamismo da exegese tipológica, a água é o elemento constante da benção, mas, escorrendo do lado direito de Cristo, ela se torna dádiva.

---

del Gelasiano, habla del diluvio como tipo de la nueva vida que sigue a la muerte, y el agua aparece como el elemento que, primero, acaba con los pecados y delitos de la humanidad y hace posible la aparición de una nueva abundancia de virtud." TARRUEL, Los formularios de la bendición, p. 288. (tradução nossa).

[36] TARRUEL, Los formularios de la bendición, p. 297.

[37] TABORDA, Eucaristia, p. 93.

[38] AGOSTINHO DE HIPONA. Comentário aos salmos: Salmo 138,2. In: CORDEIRO, Antologia litúrgica, p. 909.

3.2.2 A súplica pela graça filial

O dinamismo das orações na liturgia, recordando os eventos histórico-salvíficos, tem por propósito suplicar que Deus intervenha novamente. Não do mesmo modo, mas que intervenha a exemplo do que fizera outrora, o que comporta um pedido de que mimetize suas próprias ações salvíficas, pois Deus não tem modelos a imitar senão a si mesmo (Is 40,18; 44,7; 46,5).

Na prece, a partícula lógico-temporal "olhai agora", como propõe a tradução brasileira da oração (linha 29),[39] introduz a seção de súplica desta anáfora.[40] O pedido para que Deus olhe a face da Igreja (*réspice in fáciem Ecclésiae tuae*) modula o tempo oracional: após a recordação do passado salvífico, a partícula introduz o momento atual na prece, conectando os acontecimentos recordados, em vista da ação de Deus no hoje da celebração. A recordação se orienta para esse agir divino, que, por "força invisível" (*invisibili potentia*), alcança, como a água em seu curso, o hoje da Igreja que batiza. Trata-se, sem dúvida, da evocação do primeiro parceiro da água citado em toda a benção (9.31.36.40), o Espírito Santo.

Segundo a exegese atual, diferentemente da oração, o relato bíblico da criação começa por valorizar a força do agir de Deus sobre o caos, representado pela terra deserta e vazia, e pela água agitada por seu sopro.

> O versículo 2 ensina a entender o milagre da criação partindo da negação desta e, por isso, começa falando sobre o informe, o insondável, donde a vontade de Deus suscitou a criação e por cima da qual ele a mantém constantemente. […] o que propriamente pretende todo este relato da criação é realçar, configurar e ordenar a criação como tirada do caos.[41]

A exegese não autoriza mais qualquer hermenêutica desses versículos bíblicos que considere haver identidade entre o sopro divino sobre as águas e a pessoa do Espírito Santo (Gn 1,1-2). Ainda assim, a fórmula atual a manteve, como um testemunho vivo da Tradição: "Já na origem do mundo, vosso Espírito pairava sobre as águas". Tal interpretação remonta ao gnosticismo do século II,[42] e foi assimilada pela Igreja, alcançando consistência teológica a

---

[39] Na versão da edição típica do Ritual do Batismo de Crianças, encontramos "*Réspice in fáciem Ecclesiae tuae*". Literalmente seria "olha para a face da tua Igreja". Cf. SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO. *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*: Ordo Baptismi Parvulorum. Editio Typica Altera. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1986, p. 29.
[40] GIRAUDO, Num só Corpo, p. 230.
[41] VON RAD, GERHARD. *El libro del Genesis*. 2. ed. Salamanca (ES): Sígueme, 1982, p. 60.
[42] ORBE, Antonio. « Spiritus dei ferebatur super aquas »: Exégesis gnóstica de Gen 1,2b, *Gregorianum*, Roma, v. 44, p. 691-730, 1963. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/624759773/Eglise-dans-la-liturgie. Acesso em: 13 mar. 2024.

partir do próprio sacramento do batismo. A evocação do Espírito de Deus contém ainda aquilo que deseja a Igreja: "a graça do Batismo" (7), em paralelo com o final da benção – "a graça de Cristo" (32).[43] A primeira precede e introduz as tipologias dispostas na seção memorial da prece. A segunda abre a seção epiclética e introduz a súplica da Igreja. É a água que faz conhecer a graça do batismo (6-7) e, por ela, o Espírito dá a graça de Cristo (31-32).

A graça alcançada pelo batismo, como *mirábilem efféctum*, é a condição filial alcançada pela vinculação que o batismo realiza dos fiéis a Cristo. Paulo exprime essa realidade usando uma imagem agrária, o enxerto (Rm 6,5), não tão evidente na tradução da BJ: "Se nos tornamos uma coisa só (σύμφτος) com ele por morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por ressurreição semelhante à sua". O verbo grego evoca o enxerto, mas também algo que nasce junto, da mesma origem, no caso, a morte semelhante à de Cristo (τῷ ὁμοιώματι τῦ θανάτου αὐτοῦ). O vocabulário desperta interesse, pois evoca a criação do ser humano, à imagem e semelhança (κατ'εἰκόνα - κατ' ὁμοίωσιν) de Deus (Gn 1,26).

Em Paulo, adverte R. Penna, a justificação como tema tratado antes de Rm 6,1-2 é sucedida pelo significado do batismo como uma vida nova em Cristo. Não se trata apenas de ter alcançado a justificação, de ter sido liberto do jugo do pecado e da lei, mas de viver em Cristo. Nesse sentido, da solidariedade no pecado, o fiel passa à solidariedade em Cristo (Rm 5,12-19).[44]

O adjetivo σύμφτος (Rm 5,5) literalmente traduz-se "(feitos) conaturais a Cristo" por uma morte semelhante à sua. O termo semelhante (ὁμοιώματι) é suave diante da realidade que proclama. Na ceia pascal judaica, o memorial realiza uma contemporaneidade com os que foram salvos atravessando o Mar Vermelho a pé enxuto. No batismo, o cristão é memorialmente transportado à cruz e morte do Senhor, não como expectador, mas nele.[45] A semelhança na morte produz a comunhão com Cristo, no sentido de morrer misticamente com ele. O foco é, portanto, o enxerto em Cristo (σύμφτος), alcançado por uma morte à semelhança da morte dele.

---

[43] Em latim: "*sumat haec aqua Unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto*", literalmente, "que esta água obtenha pelo Espírito Santo a graça do teu (Filho) Unigênito". A tradução brasileira acentua a ação do Espírito Santo e substitui *unigeniti* por Cristo. Se, por um lado, a tradução reforça o protagonismo da terceira Pessoa divina, por outro enfraquece na fórmula o aspecto filial da "graça do Unigênito", substituindo por Cristo.

[44] PENNA, Romano. *La Lettera di Paolo ai Romani*: guida ala lettura. Bologna (It): Editrice Dehoniane Bologna, 2020, p. 64. (Biblica, 33).

[45] PENNA, Romano. La Lettera di Paolo ai Romani, p. 65.

3.3 O rito em chave mimética

A celebração do batismo reproduz, em linguagem ritual, esse mesmo sentido de identificação com Cristo na sua morte. A benção da água batismal, ao narrar tipologicamente as grandes maravilhas de Deus, orientadas para Cristo na cruz, afirma que todas aquelas imagens encontram nele o seu pleno cumprimento e a sua superação. É na cruz que Jesus realiza seu grande batismo, mergulhando na morte de toda a humanidade (Mc 10,35-40; Lc 12,50), não somente perdoando os pecados dessa mesma humanidade, mas atraindo-a para si (Jo 12,32). A morte da humanidade, lavada no dilúvio, sepultada no Mar Vermelho, imergida no Jordão, converge para aquele que, "pendente da cruz, do seu coração aberto pela lança, fez correr sangue e água" (22.24). É de seu lado que nasce a vida nova e a própria Igreja.

Na seção epiclética, o presidente mergulha o círio pascal na água (linha 38), evocando a morte e a ressurreição de Jesus: "Nós vos pedimos, ó Pai, que por vosso Filho desça sobre toda 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" (39-44). Trata-se de um rito introduzido tardiamente na liturgia da Igreja (século IX). A benção da água, tão logo praticada, foi acompanhada de introdução de variados símbolos e assinalações: duas velas junto com o Pontífice que invocava a benção, insuflação sobre a água, mistura do óleo do crisma em forma de cruz, imersão de duas tochas…[46] O primeiro testemunho da inserção do círio pascal na fonte batismal foi feito por de Amalário de Metz († 850): "A imersão do círio na água. Com voz forte do sacerdote para que desça a virtude do Espírito Santo na água, o círio abençoado é colocado na água".[47]

A infusão do círio pascal na fonte batismal é acompanhada pelas súplica: "Nós vos pedimos, ó Pai, que por vosso Filho desça sobre toda esta água a força do Espírito Santo". Precavidos de sua tendência alegórica, não é possível afirmar com Amalário que o círio simbolize o Espírito Santo.[48] Os sinais e os ritos do lucernário da Vigília Pascal deixam isso claro, também por meio da antífona prevista no ordo: "A luz de Cristo que ressuscita resplandecente dissipe as trevas do nosso coração, nossa mente". O elogio do círio pascal (*Laus cerei*) entoado no fim do lucernário afirma sua identidade com Cristo: "Que ele (o círio) possa

---

[46] COEBERGH, Problèmes de l'évolution historique, p. 282-285.

[47] AMALÁRIO DE METZ. *Opera liturgica omnia*: Liber Officialis. v. 2. Città del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, 1950, p. 136. (Studi e Testi, 139). *"De inmissione cerei in aquam. 1. Clamante voce sacerdotis ut descendat virtus Spiritus sancti in aquam cereus benedictus deponitur in aquam."*

[48] *"Quare hoc, nisi ut modo demonstretur modo cereus signare Spiritum Sanctum?"* Por que isso, senão para demonstrar de que modo o círio é sinal do Espírito Santo? (AMALÁRIO DE METZ, Opera liturgica Omnia, p. 136.).

agradar-vos como o Filho, que triunfou da morte e venceu o mal: Deus, que a todos acende no seu brilho, e um dia voltará, sol triunfal" (MR, p. 281). O círio é uma imagem do Ressuscitado, do mesmo modo como a Tradição o identifica, desde os evangelhos (Jo 1,4-5.9; 3,19; 8,12; 9,5). Chamado de "Luz da Luz" no Símbolo niceno-constantinopolitano e entoado como o "Clarão da glória do Pai" (Hb 1,3), no Ofício das Laudes,[49] Cristo fez brilhar sua luz no meio das trevas da morte.

Na epiclese (38), a rubrica prescreve: "E, se for oportuno, mergulhando uma ou três vezes o círio pascal na água, prossegue". O ministro introduz o círio na água, perfazendo um movimento descendente e um movimento ascendente com o círio, uma ou três vezes.[50] O gesto gera uma cinestesia entre os participantes, não somente pela sua singularidade e apelo visual, mas por causa das palavras acompanhado que o acompanham: "Pedimos, ó Pai, que por vosso Filho desça sobre toda 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" (39-40; 42-44).[51] O rito evoca o evento da morte e ressurreição do Senhor por *gesta verbisque*: o círio é imerso na mesma água que, ao longo da história da salvação, realizara o juízo divino, que o imergiu no Jordão, e que jorrou do seu lado, quando pendia da cruz. A liturgia cumpre sua função mistagógica, quando a prece se torna gesto, fazendo da fonte batismal a última *statio* no percurso da água. O propósito da prece-gesto é a santificação da água, e a entrada do círio ecoa a interpretação dos padres:

> O Salvador recebeu o batismo de João por três motivos: primeiro, porque tendo nascido como homem, queria cumprir toda a justiça e a humildade da lei. Segundo: para confirmar, por seu batismo, o batismo de João. Terceiro: para que santificando as águas do Jordão, manifestasse pela descida da pomba, a vinda do Espírito Santo no batismo dos fiéis.[52]

Na súplica, para que venha o Espírito sobre a água e para que se alcance a graça do Cristo, o pedido é seguido pelo gesto de imersão do círio n'água. Mesmo que o influxo galicano

[49] Ofício de Laudes da segunda-feira da primeira semana do saltério.
[50] O MR brasileiro usa a expressão "mergulha o círio", enquanto a edição típica usa o verbo latino *immitere* (introduzir). Embora a tradução brasileira sugira alguma relação com o sentido da palavra batismo (em grego, mergulhar), a edição típica não tem a intenção de interpretar o rito e usa um verbo funcional.
[51] Alguns gestos sacramentais operam do mesmo modo: as palavras não são explicativas do gesto, mas parte do rito, nem o rito uma mera ilustração das palavras. É uma atuação ritual (palavras e gestos) que performam e manifestam o mistério.
[52] JERÔNIMO. *Comentário ao evangelho de Mateus*, 3,13. Madrid: Ciudad Nueva, 1999, p. 50. (Biblioteca de Patrística, 45).

desse rito reforça seus aspectos dramáticos,[53] o gesto exprime a morte de Cristo e sua glorificação na imersão-emersão do círio na fonte batismal. O rito atua o mistério da fé: ele vai à frente em seu despojamento, abrindo o caminho de um novo êxodo e santificando a água por seu Espírito, como num novo Jordão.[54] O dilúvio encontra no Cristo imerso a verdadeira justiça de Deus (2Cor 5,21, Mt 3,15); o êxodo do povo no deserto encontra nele a travessia definitiva (Lc 9,30-32, 1Cor 10,1-6); o batismo de João encontra no batismo de Cristo e em sua imersão na morte o cumprimento da solidariedade como justiça (Mc 10,35-40; Lc 12,50, Cl 2,12-14).

Igualmente os fiéis batizados são mergulhados na água, passando pela morte de Cristo, à semelhança de sua morte (ὁμοίωμα), tornando-se com ele uma coisa só. Assim reza o prefácio da Páscoa II: "Nossa morte foi redimida pela sua e, na sua ressurreição, ressurgiu a vida para todos" (MR, p. 467). Deus, em seu Filho, assume a semelhança com o ser humano: "Enviando seu próprio Filho em carne semelhante à do pecado e em vista do pecado, condenou o pecado na carne" (Rm 8). Deus não apenas oferece um caminho de libertação frente à carne e ao pecado, mas oferece também, em seu Filho, uma imagem à qual o cristão se conforma (Rm 8,29). Mas tal conformação, por primeiro, sucedeu quando Cristo assumiu a forma humana (Fl 2,7). A Carta aos Hebreus 2,14 faz igual afirmação: "Uma vez que os filhos têm em comum carne e sangue, por isso também ele participou da mesma condição, a fim de destruir pela morte o dominador da morte, isto é, o diabo". E acrescenta: "Convinha, por isso, que em tudo se tornasse semelhante aos irmãos, para ser, em relação a Deus, Sumo Sacerdote misericordioso e fiel, para expiar assim os pecados do povo" (2,18). Hipólito de Roma exprime a realidade da união hipostática com vistas à imitação de sua imagem:

> Esse Verbo, o Pai enviou à terra no fim dos tempos; não o queria mais pronunciado por meio dos profetas nem anunciado por meio de prefigurações obscuras, mas ordenou que se manifestasse de forma visível, a fim de que o mundo, ao vê-lo, pudesse salvar-se. Sabemos que o Verbo assumiu um corpo no seio da Virgem e transformou o homem em uma nova criatura. Sabemos que ele se fez homem da nossa mesma substância. Se não fosse assim, em vão nos teria mandado imitá-lo como Mestre. De fato, se esse homem tivesse sido formado de outra substância, como poderia ordenar-me que fizesse as mesmas coisas que ele fez, a mim, frágil que sou por natureza? Como poderíamos então dizer que ele é bom e justo? Para que não o julgássemos diferente de nós, suportou fadigas, quis ter fome e não recusou ter sede, dormiu para

[53] SILVA, José Ariovaldo. A celebração do mistério de Cristo ao longo da história: panorama histórico geral da liturgia. In.: CELAM. *Manual de liturgia*: a celebração do mistério pascal. Outras expressões celebrativas do mistério pascal e a liturgia na vida da Igreja. São Paulo: Paulus, 2007, p. 474-475.

[54] Tertuliano reconhece uma verdadeira osmose entre a água e o Espírito Santo. TERTULIANO, El bautismo; La oración, p. 107.

> descansar, não rejeitou o sofrimento, submeteu-se à morte e manifestou a sua ressurreição. Em tudo isto, ofereceu sua própria humanidade como primícias.[55]

O sacramento do batismo está sempre em relação com o batismo de Cristo, que o viabiliza por um dinamismo mimético: Deus assumiu a forma humana para se manifestar ao mundo (1Jo 1,1-3). Seu batismo é seu mergulho na condição humana, fazendo morrer a morte e o pecado, e ressuscitando a condição mortal da humanidade para a nova vida da ressurreição. O batismo cristão insere o fiel no dinamismo da vida nova: "Porque, morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus. Considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus" (Rm 6,10-11). Por isso, a imersão dos que serão batizados sucede à imersão do círio, perfazendo o mesmo movimento de descida e elevação de Cristo.

Nos gestos similares está a conjunção que gera a morte em Cristo. Cristo desce da Galileia ao Jordão onde é batizado por João (Mt 3,13), donde sobe para os céus abertos. Na prece da Igreja, o círio desce à fonte batismal e ilumina, pelo Espírito, a água do batismo. O eleito desce às águas santificadas, que fazem perecer sua natureza pecadora, e encontra o próprio Cristo em sua morte, para emergir com ele para a vida. É da sua morte, compartilhada por todos no batismo, que ele arranca a humanidade para a vida.

3.3.1 Liturgia e mimese

Em termos miméticos, considerar a liturgia em sua forma ritual exige a superação de alguns limites epistemológicos que abordam o rito como veículo, ou invólucro. Tal mentalidade cinde a intrínseca relação externa e interna dos sinais, sempre hipervalorizando o conteúdo e desvalorizando sua expressão.[56] No caso da benção da água batismal, subjaz o aspecto encarnatório como regra da economia sacramental. O rito conduz à experiência da morte em Cristo, apresentando na oração a força ameaçadora e perecedora da água, conduzida pelo Espírito.

A água fecundada faz perecer o pecado, a morte, o vínculo com o velho Adão. As muitas intervenções salvíficas operadas pela água, narradas pelas prefigurações do AT (criação – dilúvio – êxodo) recordam que Deus continua percorrendo a história, lavando a humanidade do pecado e da maldade. Toda a seção memorial da oração (8-28) coloca diante de Deus as imagens

---

[55] HIPÓLITO DE ROMA. Refutationis omnium heresium, X,33. In: MIGNE, J. P. (Ed.). *Orígenes*: opera omnia. v. 3. Paris: J.-P. Migne, 1863, c. 3451-3452. (PG, 16).

[56] Considero as conclusões de Della Pietra a respeito da abordagem antropológica de Rappaport. Cf. DELLA PIETRA, Rituum forma, p. 352-353.

do AT, visando à salvação de seu povo. Seu poder criador-salvífico perdura na história humana e conta, com os mesmos elementos de outrora presentes ao rito: um povo reunido que lhe pertence; os sinais que efetivam a relação entre Deus e a humanidade, entre os membros da Igreja, entre os antepassados recordados e os contemporâneos que celebram; a evocação do mistério da salvação realizado em Jesus Cristo.[57] A forma ritual envolve e entrelaça todos esses aspectos, mas os articula mimeticamente, operando nexos de semelhança e diferença, dispondo o rito como modelo.

Outro limite a superar envolve a totalidade do ser humano, na inteireza de suas faculdades físico-biológicas, intelectivas e emocionais, psíquicas e espirituais. Há de se destacar a base sensorial da forma ritual: a celebração supõe, em primeiríssima instância, os corpos e o fazer-se corpo (assembleia–Igreja). Na liturgia, a especulação e as abstrações cedem lugar ao rito como dimensão fundamental e histórica do humano, na sua máxima concretude. É pelos sentidos, visão, tato, olfato, paladar, audição que se desencadeia o processo ritual e a salvação que manifesta a glória de Deus (1Jo 1,1-4).

Essa condição nasce de uma experiência nuclear para a liturgia, a concretude dos gestos rituais como fonte de participação: “Se eu não te lavar, não terás parte comigo” (Jo 13,8). Mas a compreensão messiânica do apóstolo Pedro não recepciona o gesto do seu Mestre; ao contrário, a sua atitude profética o incomoda. Ela evoca um lugar desprovido de prestígio (Mt 26,6-13, Lc 7,36-50; Jo 12,1-8) e, por isso, denuncia a lógica de poder. Ele não tinha se autodeclarado servo, como em Lc 22,27 e Lc12,37. Seus gestos surpreendentes e eloquentes suscitam o incômodo de Pedro na ceia, como o de Judas, ou de Simão nos episódios supramencionados. Trata-se de ocupar um lugar que lhe pertence, o de um Servo, que se realiza na efetividade do serviço. Se, na cruz, o Servo fará de sua vida um dom com sua morte, na ceia pascal fará um dom que lhe seja próprio, com o seu gesto de lavar os pés.

Os gestos são narrados em sequência, metodicamente, conotando demora e solenidade: depor o manto e cingir-se, derramar água, lavar, pelos sentidos tornar real, palpável, deixando evidente o que Jesus é entre os seus. É o dom de si que ali se realiza, por isso ele pode permanecer nos seus gestos, na transparência da água ou de qualquer outro sinal que comunique seu próprio ser. O dom de si implica a reiteração do que fizera (ritualizar), que torna possível a participação consigo, em sua vida. Daí a importância salvífica de sua ordem: “também deveis lavar os pés uns dos outros” (Jo 13,14), como apreensão de seu modelo: “Dei-vos o exemplo,

[57] Taborda elenca: o fato valorizado, a expressão significativa e a intercomunhão solidária. TABORDA, Francisco. Sacramentos, práxis e festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2019, p. 59-62. (Teologia Sistemática, 14).

para que, como eu vos fiz, também vós o façais" (Jo 13,15). Isso só é possível mediante a imitação de sua vida e dos gestos atuados na liturgia, pois a mimese o manifesta (Lc 24,31). Não se trata de fazer outras coisas, como no caso dos Coríntios: "Quando, pois, vos reunis, o que fazeis não é comer a ceia do Senhor" (1Cor 11,20), mas na reciprocidade da obediência ao seu mandamento, permitir que ele se aproxime na *performance* ritual.

A benção da água do batismo faz ver, em todos os seus elementos e nas relações internas à própria benção, o dinamismo mimético da liturgia. Contudo sobressai juntamente com o aspecto cristológico, o embolismo (cf. Mt 28,19) que justifica o pedido de santificação da água pelo Espírito. À ordem de Cristo corresponde o fazer de Cristo, que se observa como modelo. Ele mesmo se fez batizar no Jordão como mergulho na morte da humanidade, concede ao seu corpo, a Igreja, agir conforme a si mesmo, como sua Cabeça (Ef 5,23). À conformidade da ação corresponde a conformidade da comunhão estabelecida desde o batismo: ser uma coisa só com Cristo (Rm 6,5; Jo 15,4-5). Mimetizar, na liturgia, é realizar os gestos deixados por Cristo como modelo.

CONCLUSÃO

Esta investigação sobre a relação entre mimese e liturgia verificou sua evidência, considerando seus fundamentos antropológicos advindos da cultura, sistemas filosóficos e raízes bíblicas. A evidência ganhou novo reforço a partir das recentes descobertas científicas da estrutura neuronal mimética do ser humano. Tais constatações fundamentam uma hipótese a respeito da mimese no arcabouço da fé cristã, de modo mais particular na liturgia que, desde a origem, a começar pelo reconhecimento da herança recebida da cultura greco-romana e da cultura hebraica, carrega tal dinamismo.

Dos gregos, a mimese brota sobretudo das vertentes, educativa, literária, filosófica e ética. O cidadão grego era incentivado a imitar as grandes epopeias e os exemplos que emanavam de seus heróis e das tramas encenadas no teatro grego. A trama visava a produzir nos expectadores a catarse como reação aos eventos dramatizados e gerando neles sentimentos e disposições práticas decorrentes daquilo que ensinavam Homero e outros autores em suas obras.

No âmbito da Paideia grega, por sua vez, despontaram os *rhetores*, os quais desempenhavam um papel fundamental na educação da juventude, moldando novos cidadãos para a pólis. A retórica não era apenas a arte de convencer os ouvintes com um discurso sedutor, formal e vazio. Antes, era um modo de educar que dispunha os jovens à imitação dos bons costumes, da cidadania, da cultura, além dos bons discursos. Na filosofia, a dura crítica de Platão afirmava ser a mimese, já difundida entre os gregos, um obstáculo ao mundo das ideias. Segundo ele, a imitação realizada pela arte era, na verdade, a imitação da imitação das formas essenciais; mais que fazer apreender a essência, a imitação distanciava da verdade, das realidades tidas como primordiais. Sua crítica, contudo, resultou numa purificação do conceito, orientando-a para um sentido ontológico e não apenas exterior ou aparente. Aristóteles reabilitou a mimese como produção criativa a partir da internalização de um modelo. A partir da imagem gerada, a *performance* opera uma realização das realidades essenciais na materialidade da vida.

Os romanos imitaram os gregos e importaram deles grande parte de toda a sua tradição e cultura antes e no princípio da Era Cristã. Da arte aos costumes, das construções à língua, tudo daquela cultura, tida como modelo excelente de vida, serviu-lhes de modelo e inspiração. Da Grécia, os romanos abastados importaram os escravos letrados, verdadeiros *rhetores*, para educar seus filhos. Nesse período, o vasto Império estava imerso no médio-platonismo, versão diluída, sincrética e popular daquelas grandes sínteses filosóficas que floresceram do IV século

a.C. em diante. Aí também floresceu uma vertente bastante popular do estoicismo que tinha forte penetração na sociedade e na cultura greco-romana, além de outras escolas filosóficas. Em várias se fazia presente elementos miméticos, como o neopitagorismo.

A herança da cultura hebraica, por sua vez, comportava o arcabouço mimético em sua cultura religiosa e social. Os hebreus foram, desde a sua mais tenra constituição como povo de Deus, instados a não imitar os pagãos e os seus costumes e, em contrapartida, a viver de acordo com a santidade de Deus expressa pela fidelidade a seus mandamentos e pela aplicação rigorosa das regras de pureza, em vista do culto a Deus.

A mimese, contudo, nunca fora tema de especulação nas escrituras hebraicas, senão como cumprimento dos preceitos de Israel, em vista de corresponder à ordem da criação, evitando por isso qualquer tipo de mistura e reforçando as devidas distinções e separações exigidas pela lei. Com isso se pretendia também ordenar a vida e a sociedade a partir da experiência cultual, distanciando o povo das práticas abomináveis e destrutivas dos cultos aos *baals*, da idolatria e da injustiça. Cresceu pouco a pouco entre o povo uma apurada noção da transcendência divina e, nesses moldes, o preceito da imitação nunca foi explícito, mas resultava sempre da compreensão da relação exclusiva com Deus.

1. Das heranças ao mecanismo mimético

As duas heranças colaboram para dar ao cristianismo uma compreensão da mimese como algo essencial ao seguimento de Jesus Cristo. Dos gregos receberam o apreço pela mimese e a busca de imitar Cristo nos concretos e verdadeiros modelos dispostos na comunidade, pelos apóstolos, e na liturgia. Resguardando a noção da transcendência divina, o cristão vê-se diante da realidade de Jesus Cristo como a imagem de Deus (Cl 1,15; Jo 14,8-9). Nasce, nesse horizonte de fé, uma ponte entre mimese e transcendência: a encarnação do Verbo (Jo 1,14). De fato, mimetizando a condição humana, Cristo propõe-se como modelo a seus discípulos: “Aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração” (Mt 11,29); quando litigavam por poder, Jesus ensinava: “O filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mc 10,45).

Nas celebrações, porém, seu exemplo ganha contornos rituais: seus gestos manifestam sua proexistência. Ao partir o pão e ao lavar os pés (gestos eucarísticos), Jesus se dá aos discípulos como modelo presente e atuante em seus gestos rituais: “façam isto (o que fiz na ceia), em memória de mim” (Lc 22,19); “Dei-vos o exemplo (de lavar-vos os pés) para que, como eu vos fiz, também vós o façais” (Jo 13,15) (acréscimos nossos). Jesus instaura, na

imitação dos seus gestos, uma permanência entre seus discípulos: “Se alguém me ama, guardará a minha palavra e meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada” (Jo 14,23). Mas Jesus o faz no contexto celebrativo, em que também se dispõe como modelo nos ritos que seus discípulos realizam. Fazer o que fez Jesus é realizar seu mandamento, imitando-o em seus gestos rituais e na vida como decorrência existencial de sua imitação.

Nessa mesma perspectiva do seguimento de Jesus Cristo, o apóstolo Paulo propõe a imitação aos cristãos, entre as quais a imitação das disposições de Cristo Jesus (Fl 2,5) que introduz o hino Fl 2,6-11. Não se trata apenas de um texto edificante, mas de um hino, um rito da Igreja. No contexto das comunidades primitivas, o hino não era um adorno estético à nova religião, mas uma confissão do senhorio de Jesus, além de outros elementos da fé. Os hinos eram capazes de edificar a vida cristã e a Igreja (1Cor 14,15.26; Cl 3,16; Ef 5,19-20), não apenas como ato religioso formal e subjetivo, mas como profecia edificante da assembleia reunida. Como exemplo, o hino em questão narra a trajetória do Verbo preexistente, que obedientemente assume a humanidade, Cristo Jesus. A teologia adâmica subjacente ao hino emparelha Cristo, na forma de Servo e, implicitamente, Adão. Cristo mimetiza Adão, desfazendo sua arrogância e elevando a condição humana, outrora humilhada. Desses pequenos e breve elementos recordados, a mimese tem, desde as experiências mais primevas da liturgia, uma evidência litúrgico-eclesial. A liturgia se constitui como lugar teológico fundamental da fé cristã, também considerando cronologicamente tais confissões de fé da Igreja nos seus primórdios.

Do sentido cristológico, decorre a mimese litúrgica que situa os gestos de Jesus na atualidade das celebrações, gerando identidade entre seu agir e agir comunitário, pois é obra sacerdotal de Cristo e de seu Corpo (SC 7). Desse modo, os fiéis inseridos no jogo ritual perfazem, misticamente, por meio do rito, os gestos do Senhor, que são expressão de sua vida, de sua missão e de sua entrega pela causa do Reino.

A SC insiste na *ipseidade* de Cristo em relação aos atos litúrgico dos ministros: “é o mesmo que se ofereceu outrora na cruz”, “é Cristo mesmo que batiza”, “é ele mesmo que fala quando se leem as Sagradas Escrituras na Igreja”. As ações litúrgicas da Igreja são ação de Cristo. Nos termos da bênção da água do batismo, a atuação ritual alcançou mimetizar, pelo gesto epiclético da imersão do círio pascal, todas as imersões do AT que prenunciam a imersão de Cristo em sua morte. O círio mimetizou o madeiro que rompeu o amargor de Mara (Ex 15,22-27), interrompendo a arrogância das águas da morte, tornando-as reveladoras da graça do Batismo e da graça de Cristo. O fiel, mergulhado mimetiza o Cristo, sendo inserido em sua morte de cruz. O gesto batismal, na sua evidência mimética, produz a comunhão com Cristo, e a edificação entre Cristo e o seu corpo.

Na relação tipológica, a mimese associa as etapas da salvação pela semelhança, manifestando, desse modo, sua unidade. Em termos ontológicos, faz o mesmo quando gera identidade entre o mistério celebrado, a atuação ritual e os fiéis que dela participam. A identidade não é artificial, mas é promovida pela mimese sacramental, donde a linguagem ritual da liturgia gera os vínculos necessários para a participação na salvação. Não se trata aqui de um mecanismo girardiano que triangula relações involuntárias e fadadas à violência. Trata-se, ao contrário, de um mecanismo sacramental gerado pela mimese voluntária de Deus, que, de sua transcendência, fez-se imagem disponível ao ser humano. Encarnando-se imita-nos para gerar comunhão consigo, permitindo ao ser humano divinizar-se, imitando-o. Enquanto a mimese girardiana opera em seu mecanismo na disputa do desejo, a mimese litúrgica opera segundo o dom da salvação, no esvaziamento de si que permite a assunção do outro.

2. A reciprocidade da mimese

A mimese opera como relação que articula modelo e cópia. Considerando, porém, todos os seus fundamentos biológico, antropológico, filosófico, sociológico e teológico, sua compreensão vai além da apreensão racional, declinada ao longo da história e múltiplas teorias. Na arte, na dança, na música, literatura e demais produções, a mimese opera a *performance* dos modelos dados pelo arcabouço cultural da humanidade ou pela infinidade das tradições, também religiosas. A mimese opera, consciente ou inconscientemente, voluntária ou involuntariamente os modelos vistos e apreendidos humanamente pelo olhar, pela escuta, pelos aromas, temperaturas e sons. O ser humano responde ao que recebe, ao que o envolve, ao que habita e lhe habita, ao que é.

Na liturgia, a mimese alcança o horizonte da fé como forma viva e particular da revelação. Por seus ritos e preces (SC 48), ela tece a teia de relações de Deus com a humanidade, na reciprocidade do encontro. No horizonte celebrativo, desvela-se a ação divina que assimila a humanidade e da humanidade que é convidada ao movimento de assimilar Deus. Participar da vida do outro, fazendo de si mesmo dom e recepção.

A forma ritual dispõe o modelo Cristo, que assumiu a forma humana, de servo, para resgatar a humanidade. Sua imagem, que tornou visível o Deus transcendente, permitiu realizar a imitação que Lv 19,2 tem sua raiz mais profunda e que só em Cristo se cumpre. Essa mesma imagem se identifica na ritualidade da Igreja: imersão, pão partido, lava-pés, perdão, louvor, matrimônio, unção, imposição das mãos, bençãos… Todos estes ritos estão dispostos como seu prolongamento, fazendo ver neles aquilo mesmo que se via em Jesus (Leão Magno). Os gestos

do Senhor, relatados tão meticulosamente nos evangelhos, conotam a atratividade que geraram em seus discípulos e inspiraram todas as suas gerações: inclinar-se sobre uma mulher enferma (Lc 4,39), tomar pela mão uma criança (Mc 9,36), olhar para o céu quando louva a Deus Pai (Jo 17,1; Mc 7,34), olhar amorosamente para um interlocutor (Mc 10,21), escrever no pó da terra, no infame julgamento (Jo 8,6), partir o pão (Mt 14,19), lavar os pés (Jo 13,5.14), deixar-se tocar pelos doentes e pecadores (Mt 9,20; Lc 7,37), tocá-los (Mc 1,41), ver e comover-se, comer junto, caminhar junto, preparar alimento, *et passim*. Eles são atuados na ação ritual, não mais como relatos, mas como sua forma vivente (Guardini) presente na liturgia. A plasticidade de seu gesto está prenhe do seu significado, qual epifania da salvação (Lc 24,30-31).

A liturgia é, pois, mimese de Cristo, resposta da Igreja a seu modelo, Jesus Cristo. O mecanismo mimético da liturgia é reciprocidade que opera, pela forma ritual, sua identificação com Cristo. Os gestos remetem a Jesus e a seu mistério, pois guardam uma particular semelhança com eles, como gestos que se reiteram, mas também como gestos que revelam e realizam um significado não acessível aos sentidos. Atuados pela comunidade, os gestos são seus significados, pois os corporificam e comunicam o sentido aos quais dão forma. A forma, contudo, está na semelhança com o seu significado, imitando-o. Assim, corpo entregue/pão rompido, a imersão n'água/morte, o lava-pés/serviço são, de algum modo, imitação que realiza uma reciprocidade. Tal forma realiza-se também na diferença e nisso também imita, pois a imagem gerada pelo modelo Cristo desencadeia uma cópia criativa da Igreja.

Assim, a estrutura ritual da Eucaristia parte dos gestos fundamentais de Cristo na ceia, desdobrando-se em conjuntos rituais que realizam seu mandato de celebrar sua memória. O batismo não é morte, em sentido de infringir ferimentos fatais ao fiel, mas imitação de uma situação de morte por afogamento (o verbo batizar evoca um mergulho de morte). A ritualidade atua o mistério de Cristo na imitação de seu modelo dado no rito. Não é o evento, mas o rito que instaura a reciprocidade como mecanismo mimético. Nesse sentido, os gestos de Jesus são, a um só tempo, provocativos, pois despertam uma resposta imitativa de seus discípulos. A liturgia realiza essa resposta imitativa e instaura a uma reciprocidade. Tal mecanismo mimético é da ordem da salvação, pois instaurados por Cristo: "Façam isto".

REFERÊNCIAS

ADORNO, Francisco. *La filosofia antica – IV*: cultura, filosofia, politica e religiosità. II-IV século d.C. Milano: Feltrinelli, 1992. (Universale Economica Feltrinelli).

AGOSTINHO DE HIPONA. Comentário aos Salmos: Salmo 144,1. In: CORDEIRO, José de Leão (Ed.). *Antologia litúrgica*: textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do Primeiro Milênio. 2. ed. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015, p. 910.

AGOSTINHO DE HIPONA. In Joannis Evangelium. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia cursus completus*: series latina. Paris: Jacques-Paul Migne, 1845. (*PL,* 35/2).

AGOSTINHO DE HIPONA. Sermones de Scripturis. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia cursus completus*: series latina. Paris: Jacques-Paul Migne, 1865. (*PL,* 38).

AGOSTINHO DE HIPONA. Sermones de Tempore. In: MIGNE, Jacques-Paul (Ed.). *Patrologia cursus completus*: series latina. Paris: Jacques-Paul Migne, 1865. (*PL,* 38/5).

A INICIAÇÃO CRISTÃ: observações preliminares. In: *Ritual da iniciação cristã de adultos*: ritual romano renovado por decreto do Concílio Vaticano II e promulgado por autoridade do Papa Paulo VI: tradução portuguesa para o Brasil da Edição Típica. São Paulo: Paulinas, 2003.

ALAND, Barbara. Marcião – Marcionismo. In: DI BERARDINO, Angelo (Dir.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 881-882.

ALEXANDRE, Jerôme. *Une chair pour la gloire*: la antropologie réaliste de Tertullien. Paris: Beauchesne, 2001. (Théologie Historique, 115).

ALLETI, Jean-Noël *et al.* (Dir.). *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011. (Ferramentas Bíblicas).

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia*: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1972.

AMANN, Émile. Laodicée (Concile de). In: VACANT, Jean Michel Alfred; MANGENOT, Eugène; AMANN, Émile (Dir.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1925, v. 8/II, p. 2611-2615.

ARISTOPHANE. *Les Thesmophories – Les Grenouilles*. Paris: Le Belles Lettres, 1962, v. 4. (Collection des Universités de France – Collection Budé, 48).

ARISTÓTELES. *Poética*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2022.

ARNOLD, Clinton E. Carta aos Efésios. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 421-434.

ASCHEI, Mara. L'ermeneutica nell'Apologia I di Giustino Martire: commistione di linguaggi e di codici per un culto nuovo o dialogo fra culture? *Cultura religiosa e scuola*, Pavia; Vigevano, v. 7, n. 13, p. 7-33, lug./dic. 2016. Disponível em:

https://www.academia.edu/30832383/Lermeneutica_nellApologia_I_di_Giustino_martire_commistione_di_linguaggi_e_di_codici_per_un_culto_nuovo_o_dialogo_fra_culture. Acesso em: 6 set. 2023.

ASSMANN, Hugo (ed.). *René Girard com teólogos da libertação*: um diálogo com ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: Unimep, 1991.

AUDET, Jean-Paul. *La Didaché*: Instructions des Apôtres. Paris: J. Gabalda, 1958. (Études Bibliques).

AUGÉ, Matias. *L'iniziazione cristiana*: battesimo e confermazione. Roma: Ateneo Salesiano, 2010. (Nuova Biblioteche de Scienze Religiose, 25).

AZEREDO, José Carlos. *Gramática Houaiss da Língua Portuguesa*. 2. ed. São Paulo: Publifolha, 2008.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo*. v. 1. São Paulo: Loyola, 2017. (Bíblica Loyola, 4).

BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo*. v. 2. São Paulo: Paulus, 1989. (Bíblica Loyola, 4).

BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos*. São Paulo: Loyola, 1990, v. 1. (Bíblica Loyola, 1).

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia*: pesquisa histórica. São Paulo: Paulinas, 2011. (Cultura Bíblica, 5).

BARR, James. *Semantica del linguaggio biblico*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1968.

BARROS, Paulo César. As fontes patrísticas: importância e atualidade para a Igreja. *Vida Pastoral*, São Paulo, n. 269, p. 5-10, nov./dez. 2009. Disponível em: https://www.vidapastoral.com.br/artigos/patristica/tradicao-e-tradicoes-dos-padres-da-igreja-as-nossas-comunidades/. Acesso em: 7 ago. 2021.

BASÍLIO DE CESAREIA. *Panegiricos a los mártires; Homilías contra las pasiones*. Madrid: Ciudad Nueva, 2007. (Biblioteca de Patrística, 73).

BASÍLIO DE CESAREIA. *Traité du Sant-Esprit*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1947. (SChr, 17).

BASURKO, Xabier. *O canto cristão na tradição primitiva*. São Paulo: Paulus, 2005. (Liturgia e Música, 3).

BEASLEY-MURRAY, P. Paulo como pastor. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 911-917.

BERNARD, Philippe. O beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab inferis resurrexit! Les fastes de l'éloge dans les liturgies latines, du IV^{e} au IX^{e} siècle. In: MARY, Lionel; SOT, Michel. *Le discours d'éloge entre Antiquité et Moyen Age*. Paris: Picard, 2001, p. 79-139.

BIBB, Bryan D. *Ritual words and narrative worlds in the book of Leviticus*. New York, NY; Londres: T&T Clark, 2009.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA Palavra viva. São Paulo: Paulus, 2022.

BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BLAISE, Albert. *Manuel du latin chrétien*. Strasbourg: Le Latin Chrétien, 1955.

BOBICHON, Phillipe (Ed.). *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*: édition critique, texte grec, traduction, commentaire. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003. (Paradosis, 47/1).

BOBICHON, Phillipe (Ed.). *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*: édition critique, texte grec ,traduction, commentaire. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003. (Paradosis, 47/2).

BOLGIANI, Franco. Taciano. In: GRIBOMONT, Jean *et al*. (Dir.). *Dicionário Patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 1321-1322.

BONACCORSO, Giorgio. *Rito*. São Paulo: Loyola, 2024.

BOSELLI, Goffredo. *Il senso spirituale della liturgia*. Magnano: Qiqajon, 2011. (Liturgia e Vita, 3).

BOSELLI, Goffredo. *O sentido espiritual da Liturgia.* Brasília: Edições CNBB, 2014. (Vida e Liturgia da Igreja, 1).

BOSIO, G.; DAL COVOLO; E., MARITANO, M. *Introduzione ai Padri della Chiesa*: secoli I e II. Torino: Società Editrice Internazionale, 1990.

BOTTERWECK, Johannes; RINGGREN, Helmer. בקר *bōqer.* In: BERGMAN, J.; RINGGREN, H; BARTH, C. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*: אב - גלה. v. 1. Brescia: Paideia, 1988, p. 1511-1532.

BOUDART, André. Serpente do Paraíso. In: BOGAERT, Pierre-Maurice *et al*. (Dir.). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulinas; Paulus; Academia Cristã, 2013, p. 1241.

BOURGEOIS, Daniel. *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe*: Evangile et philosophie chez Saint Justin, Philosophe et Martyr. Paris: Téqui, 1981. (Croire et Savoir, 6).

BOVENS, Paul. Chronique inachevée des publications autour de la Lettre apostolique en forme de Motu proprio *Summorum Pontificum* de Benoît XVI. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain, n. 84, p. 529-536, 2008. DOI: 10.2143/etl.84.4.2033458. Disponível em: https://poj.peetersleuven.be/content.php?url=article&id=2033458&journal_code=ETL&download=yes. Acesso em: 6 fev. 2023.

BRADSHAW, Paul Frederick. *Alle origini del culto cristiano*: fonti e metodi per lo studio della liturgia dei primi secoli. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 46).

BRAUN, René. *Deus Christianorum*: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. 2. ed. Paris: Étude Agostiniennes, 1977.

BRAUN, René. Introduction au livre IV de Contre Marcion. In: TERTULIANO. *Contre Marcion:* IV. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001, p. 17-52. (SChr 456).

BROX, Norbert *et al.* (Ed.). *Zwölf-Apostel-Lehre; Apostoliche Überlieferung*. Freiburg: Herder, 2000. (Fontes Christiani, 1).

BROWN, Raymond Edward. *Comentário ao Evangelho segundo João*: o Livro da Glória. Capítulos 13 ao 21. v. 2. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2020.

BROWN, Raymond Edward *et. al*. *Maria nel Nuovo Testamento*. Assisi: Cittadella, 1985. (Orizzonti Biblici).

BROWN, Raimond Edward. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Bíblia e História – Série Maior, 5).

BUENO, Daniel Ruiz. *Padres Apostólicos y Apologistas Griecos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. (BAC, 629).

CAETANO, Allan F. Rodrigues; FERREIRA, Franciso Rômulo Monte. Neurônios-espelho: reflexos de uma reflexão. In: *Filosofia e História da Biologia*, São Paulo, v. 13, n. 2, 2018. DOI: 10.11606/t.47.2023.tde-12092023-160140. Disponível em: https://www.abfhib.org/FHB/FHB -13-2/FHB-v13-n2-01.html. Acesso em: 23 ago. 2024.

CALABI, Francesca. *Fílon de Alexandria*. São Paulo: Paulus, 2014.

CALABI, Francesca. *História do pensamento judaico-helenístico*. São Paulo: Loyola, 2013.

CALVERT, Isaac. Holiness and Imitatio Dei: a Jewish perspective on the sanctity of teaching and learning. *Religions*, Provo, UT, v. 12, n. 43, p. 3, jan. 2021. DOI: 10.3390/rel12010043. Disponível em: https://www.mdpi.com/2077-1444/12/1/43. Acesso em: 17 ago. 2021.

CALVO, Juan José Ayán (Ed.). *Ignacio de Antioquía – cartas:* Policarpo de Esmirna; Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio. 2. ed. Madrid: Ciudad Nueva, 1999. (Fuentes Patrísticas, 1).

CANTALAMESSA, Raniero. *I più antichi testi pasquali della Chiesa*: le omelie di Melitone di Sardi e dell'Quartodecimano e altri testi del II secolo. Roma: Edizione Liturgiche, 1972. (Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", 33).

CARDITA, Angelo. *Reforma litúrgica para quê?*: revisitando a *Sacrosanctum Concilium*. São Paulo: Loyola, 2018. (Theologica, 38).

CARLETTI, Carlo. Anjo. In: DI BERARDINO, Angelo (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 101-104.

CASEL, Odo. *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009.

CASSINGENA-TRÉVEDY, François. *Les Pères de l'Église et la liturgie*: un spirit, une expérience. De Constantin à Justinien. Paris: Desclée de Brouwer, 2009. (Théologie à l'Université).

CATECISMO da Igreja Católica. 6. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas; Loyola, 1993.

CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín, 1968*: trinta anos depois, Medellín é ainda atual? 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

CERFAUX, Lucien. *Cristo nella teologia di San Paolo*. Roma: Anonima Veritas, 1969.

CHAPOT, Fréderic. Tertuliano. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2019, p. 920-922. (Filosofia Medieval, 2).

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Aristóteles. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CHOURAQUI, André. *A Bíblia*: Ele clama… (Levítico). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Bereshit, 33).

CHOURAQUI, André. *Os homens da Bíblia*. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1990. (A vida cotidiana, 12).

CLÉMENT DE ROME. *Épitre aux Corinthiens*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971. (SChr, 167).

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Le Pédagogue III*. Paris: Les Éditons du Cerf, 1970. (SChr, 158).

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Les Stromates I*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1951. (SChr, 30).

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*, sobre a Sagrada Liturgia. In: *Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 56, n. 1, p. 97-144, 31 jan. 1964.

CONGAR, Yves Marie Joseph. *La tradición y las tradiciones*: ensayo teológico. v. 2. San Sebastian: Dinor, 1964.

CONSTITUIÇÕES apostólicas. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985. (SChr, 320).

CORDEIRO, José Manuel Garcia. *A sacramentalidade e a ministerialidade no Primeiro Milênio*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004. (Fundamenta, 25).

COTHENET, Edouard. Sacred Scripture. In: MALATESTA, Edward. *Imitating Christ*. Saint Meinrad, IN: Abbey, 1974. (Religious Experience Series, 5).

CROMÁCIO DE AQUILEIA. *Comentario al evangelio de Mateo*. Madrid: Ciudad Nueva, 2002. (Biblioteca de Patrística, 58).

CULMANN, Oscar. *La foi et le culte de L'église primitive*. Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1963.

CUVILLIER, Élien. Abaissement et exaltation en Philippiens 2,5-11: une poétique de la foi. In: *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier – Paris, v. 89, p. 378, jul./set. 2014. DOI: 10.3917/etr.0893.0373. Disponível em: https://www.academia.edu/10392023/Abaissement_et_exaltation_en_Ph_2_5_11_Une_po%C3%A9tique_de_la_foi. Acesso em: 5 nov. 2024.

D'AMBROSIO, Marcellino. *Cuando la Iglesia era joven*: las voces de los primeros Padres. Madrid: Palabra, 2014.

DANIÉLOU, Jean. *Bible et liturgie*: la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958. (Lex Orandi, 11).

DANIÉLOU, Jean. Das origens até o terceiro século. In: DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 23-230.

DANIÉLOU, Jean. *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*: III - Les origines du christianisme latin. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978.

DANIÉLOU, Jean. *Le symbolisme des rites baptismaux*. Paris: Beauchesne, 1950. (Dieu Vivant, 1).

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova história da Igreja*: dos primórdios a São Gregório Magno. V. 1. Petrópolis: Vozes, 1966.

DANIÉLOU, Jean. *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1975. (Studi Religiosi).

DANIÉLOU, Jean. *Sacramentum futuri*: étude sur les origines de la typologie biblique. Paris: Beauchesne, 1950. (Études de Théologie Historique).

DANIÉLOU, Jean. *Teología del judeocristianismo*. Madrid: Cristiandad, 2004. (Literatura Cristiana Antigua y Medieval, 6).

DE BELLESCIZE, Luc. L'eucharistie chez Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 132, n. 2, p. 206, avr./juin 2010. DOI: 10.3917/nrt.322.0197. Disponível em: https://www.nrt.be/fr/articles/l-eucharistie-chez-ignace-d-antioche-et-polycarpe-de-smyrne-760. Acesso em: 27 jul. 2022.

DE CLERCK, Paul. *L'intelligence de la liturgie*. 2. ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

DE LA FUENTE, Olegario García. *Latín bíblico y latín cristiano*. 2. ed. Madrid: CEES, 1994.

DELLA PIETRA, Loris. *Rituum Forma*: a teologia dos sacramentos à luz da ação ritual. São Paulo: Paulus, 2024. (Academia Litúrgica, 5).

DEL VERME, Marcello. The Didache and Judaism: the approach of Didache 13:3-7. *Studia Patristica*, Leuven, v. 26, p. 113-120, 1993.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DE ROTEN, Philippe. Le vocabulaire mystagogique de Jean Chrysostome. In: *Mystagogie*: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences Saint-Serge XXXIX^{e} Semaine d'études liturgiques (Paris – 1992). Roma: C.L.V, 1993. (BELS, 70).

DESHUSSES, Jean. Le Sacramentaire Grégorien: ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, 10,62. v. 1. Fribourg: Éditions Universitaires, 1971.

DESMOND, William. *A filosofia e seus outros modos do ser e do pensar*. São Paulo: Loyola, 2000. (Filosofia, 49).

DE VAAN, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden; Boston, MA: Brill, 2008. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 7).

DE VOGEL, Cornelia. *Platonismo e cristianesino*: antagonismo o comuni fondamenti. Milano: Vita e Pensiero, 1993. (Platonismo e filosofia patristica – studi e testi).

DOUGLAS, Mary. *Levítico como literatura*. São Paulo: Loyola, 2019. (Bíblica Loyola, 75).

DROBNER, Hubertus Rudolf. *Manual de Patrologia*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

DUCHATELEZ, Kamiel. La notion d'Économie et ses richesses théologiques. In: *Nouvelle Revue Théologique*, v. 92, n. 3, p. 277-292, jul./set 1970. Disponível em: https://www.nrt.be/fr/articles/la-notion-d-economie-et-ses-richesses-theologiques-1342. Acesso em: 16 mar. 2024.

DUFOUR, Xavier Léon. *Leitura do Evangelho segundo João*: capítulos 1-4. v. 1. São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 13).

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003. (Biblioteca de Estudos Bíblicos, 16).

DUNN, James D. G. *Teologia do Novo Testamento*: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2020.

DURAND, Georges-Mathieu. Padres da Igreja. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

DURRWELL, François-Xavier. *O Pai*: Deus em seu mistério. São Paulo: Paulinas, 1990. (Teologia Sistemática, 7).

EICHRODT, Walther. *Teología del Antiguo Testamento*: Deus y Pueblo. Madrid: Cristiandad, 1975. (Biblioteca Bíblica Cristiandad, 4).

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção Tópicos).

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred (Dir.). *Dictionnaire étimologique de la langue latine*: histoire des mots. 4. ed. Paris: Klincksieck, 2001.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *Histoire Ecclésiastique, I-IV.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1952. (SChr, 31).

FABRIS, Rinaldo. *As cartas de Paulo*. v. 3. São Paulo: Loyola, 1992. (Bíblica Loyola, 6).

FABRIS, Rinaldo. *Lettera ai Filippesi*: Lettera ai Filemone. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2000. (Scritti delle Origini Christiane, 11).

FAGGIOLLI, Maximo. La riforma liturgica conciliare e il futuro del Vaticano II: a proposito del "dialogo" coi lefebvriani. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 24, p. 1030-1046, dez. 2011.

FÉDOU, Michel. La doctrine du Logos chez Justin: enjeux philosophiques et théologiques. Kentron, Paris, v. 25, p. 145-158, 2009. Disponível em: https://journals.openedition.org/kentron/1527. Acesso em: 10 maio 2021.

FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*: fundamentos de dogmática histórico-salvífica: o evento Cristo. Cristologia do Novo Testamento. Petrópolis: Vozes, 1973. (Mysterium Salutis, 3/2).

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia (A-D)*. 2. ed. v. 1. São Paulo: Loyola, 2000. (Dicionários, 5).

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia (E-J)*. 2. ed. v. 2. São Paulo: Loyola, 2000. (Dicionários, 5).

FIEDROWICZ, Michael. *Teologia dei Padri della Chiesa*: fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede. Brescia: Queriniana, 2010.

FOHRER, George. *Strutture Teologiche dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1980. (Biblioteca di Cultura Religiosa, 36).

FORKKELMAN, Jan P. *Come leggere um racconto biblico*: guida pratica alla narrativa biblica. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2003. (Studi Biblici 43).

FRANCISCO. *Carta apostólica Desiderio Desideravi*: Sobre a formação litúrgica do Povo de Deus. São Paulo: Paulinas, 2022. (Voz do Papa, 214)

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias (séculos I-VII)*: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

FREDOUILLE, Jean-Claude. *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1972.

GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne*: o homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006.

GALLESE, Vittorio. The two sides of Mimesis. Girard's Mimetic Theory, embodied simulation and social identification. *Journal of Consciousness Studies*, Exeter, v. 16, n. 4, jan. 2009.

GALVAGNO, Germano; GIUNTOLI, Frederico. *Pentateuco*. Petrópolis: Vozes, 2020.

GARGANO, Guido Innocenzo. *A formação da identidade cristã*: exegese bíblica dos primeiros Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2019. (Fonte Viva, 5).

GARGANO, Guido Innocenzo. A metodologia exegética dos Padres. In: SIMINAN-YOFRE, Horácio (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000. (Bíblica Loyola, 28).

GARGANO, Guido Innocenzo. *Il sapore dei Padri della Chiesa nell'esegesi biblica*: una introduzione. Milano: San Paolo, 2009. (Parola di Dio. I Padri e le Sacre Scritture, 200).

GAYO, Gaspar Morocho. Introdução. In: DÍON DE PRUSA. *Discursos*: 1-11. Madrid: Gredos, 1988, p. 7-126. (Biblioteca Clásica Gredos, 110).

GEBAUER. Günter; WULF, Christoph. *Mimese na cultura*: agir social – rituais e jogos – produções estéticas. São Paulo: Anna Blume, 2004.

GENOUILLAC, Henri de. *L'Église Chrétienne au temps de Saint Ignace D'Antioche*. Paris: Gabriel Beauchesne & C^{ie}, 1907.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos persas*: séculos V e IV antes de Cristo. São Paulo: Loyola, 2014. (Bíblica Loyola, 67).

GILLIÈRON, Bernard. Immagine. In: *Lessico dei termini biblici*. Torino: Elledici, 1992, p. 115.

GILSON, Étienne. *La filosofia nel Medioevo*: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo. Firenze: La nuova Italia, 1973.

GIRARD, René. *A violência e o Sagrado*. 3. ed. São Paulo: Paz na Terra, 2008.

GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. (Estudos Antropológicos, 4).

GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo*: tratado mistagógico sobre a Eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003. (Theologica, 10).

GONZÁLES, Jesús Fernández. *Historia de la Antropología cristiana*: de la antropología cultural a la teología fundamental. Barcelona: Clie, 2016. (Historia).

GORETTI, Sergio. Laodicea. In: PALAZZINI, Pietro. *Dizionario dei Concili*. Roma: Città Nuova, 1964, p. 227-229.

GOTTWALD, Norman Karol. *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica*. 3. ed. São Paulo: Paulus: 2011. (Bíblia e Sociologia, 2).

GRELOT, Pierre. *La liturgia nel Nuovo Testamento*. Roma: Borla, 1992, p. 202. (Introduzione al Nuovo Testamento, 9).

GRELOT, Pierre. *Omelie sulla Scrittura nell'età apostolica*. Roma: Borla, 1990. (Introduzione al Nuovo Testamento, 8).

GRILLMEIER, Alois. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*: dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451). v. 1/1. Brescia: Paideia, 1982. (Biblioteca Teologica, 18).

GRILLO, Andrea. *Ritos que educam*: os sete sacramentos. Brasília: Edições CNBB, 2017. (Vida e Liturgia da Igreja, 4).

GRILLO, Andrea; VALENZIANO, Crispino. *L'uomo della Liturgia*. Assisi: Cittadella, 2017. (Leitourgia).

GROSSI, Vittorino; DI BERARDINO, Angelo. *La Chiesa antica*: ecclesiologia e istituzioni. Roma: Borla, 1984. (Cultura Cristiana Antica. Studi, 12).

GUARDINI, Romano. O ato de culto e a tarefa atual da formação litúrgica: uma carta. In: *Formação litúrgica*. Curitiba: Carpintaria, 2023, p. 213-227.

GUARDINI, Romano. *O espírito da liturgia*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017. (*Exsultet*, 12)

GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005. (Biblioteca de Estudos do Antigo Testamento, 1).

HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violência sagrada*: Paulo e a hermenêutica da cruz. São Paulo: É Realizações, 2012, (Biblioteca René Girard, 21).

HAMMAN, Adalbert Gautier. *La preghiera nella Chiesa antica*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1989. (Traditio Christiana, 6).

HAMMAN, Adalbert Gautier. *Os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1980. (Patrologia, 2).

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. Carta aos Filipenses. In: *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Loyola; Vida Nova; Paulus, 2008, p. 556-564.

HERMAS. *Le Pasteur*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958. (SChr, 53).

HIPÓLITO DE ROMA. *La Tradition Apostolique.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1946. (SChr, 11bis).

HOMILIAS Pascais I: une homélie inspirée du traité sur la Paque. D'Hippolite, VI, 2. Paris: Les Éditions du Cerf, 1950. (SChr, 27).

HURTADO, Larry W. *Come Gesù divenne Dio*: Lla problematica storia della venerazione più antica di Gesù. Brescia: Paideia, 2010. (Biblioteca di Cultura Religiosa).

IBÁÑEZ, José Alberto Hernández. *Patrología didáctica*. Navarra: Verbo Divino, 2018. (Teología).

IGLESIAS, Maura; RODRIGUES, Fernando. Tradução, apresentação e notas. In: PLATÃO. *Teeteto*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2020, p. 7-39. (Bibliotheca Antiqua, 6).

INÁCIO DE ANTIOQUIA; POLICARPO DE ESMIRNA. *Lettres; Martyre de Polycarpe*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952. (SChr, 10 bis).

INSTRUÇÃO-Geral da Liturgia das Horas, 3-4. In: OFÍCIO DIVINO *renovado conforme o decreto do Concílio Vaticano II e promulgado pelo Papa Paulo VI*: Tradução para o Brasil da segunda edição típica. Liturgia das Horas segundo o Rito Romano. Tempo do Advento e Tempo do Natal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas; Paulus; Ave-Maria, 1999.

INSTRUÇÃO-Geral do Missal Romano. In: CNBB. *Instrução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário*. 8. ed. Brasília: Edições CNBB, 2023.

IRINEU DE LIÃO. *Contre les Hérésies, III*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952. (SChr, 34).

IRINEU DE LIÃO. *Contre les Hérésies, IV*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965. (SChr, 100).

JAEGER, Werner Wilhelm. *Cristianismo primitivo y paideia grega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. (Breviarios do Fondo de Cultura Económica, 182).

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia*: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JANSEN, Theo. Devotio moderna. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (Dir.). *Lexicon*: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003. p. 191-192.

JAUBERT, Annie. Introduction, texte, traduction, notes et index. In: CLÉMENT DE ROME. *Épitre aux Corinthiens*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971. (SChr, 167).

JOANNOU, Périclès -Pierre. *Discipline générale antique (IV^{e} – IX^{e} s.)*: les canons des Synodes Particuliers. v. I/2. Roma: Tipografia Italo-Orientale, 1962.

JOÃO XXIII. Diarium Romanae Curiae. In: *Acta Apostolicae Sedis*: commentarium Officiale, Roma, v. 51/3, n. 2, p. 65-69, fev. 1959. (*AAS*, 51).

JUSTINO. *Apologie pour les chrétiens.* Paris: Les Éditions du Cerf, 2006. (SChr, 507).

KÄSEMANN, Ernst. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 1960.

KASPER, Walter. *A misericórdia*: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

KELLY, John Norman Davidson. *Patrística*: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã. São Paulo: Vida Nova, 1994.

KLAUCK, Hans-Josef. *O entorno religioso do cristianismo primitivo*: religião civil e religião doméstica, cultos de mistérios, crença popular. v. 1. São Paulo: Loyola, 2011.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*: história, cultura e religião do período helenístico. v. 1. São Paulo: Paulus, 2005. (Bíblia e Sociologia, 10)

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*: história e literatura do cristianismo primitivo. v. 2. São Paulo: Paulus, 2005. (Bíblia e Sociologia, 11).

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*: amor e fidelidade. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000. (Comentário Bíblico, 9).

KUHLI, Horst. Οἰκονομία. In: BALZ, Horst; SHNEIDER, Gerhard (Dir.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (λ - ω). v. 2. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 494-499. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 91).

KUTSCH, E. רח *ḥrp I.* In: FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (Dir.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*: תמ- יק. Brescia: Paideia, 2003, v. 3.

LA DOCTRINE des douze Apôtres: Didaché. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978. (SChr, 248).

LARSSON, Edvin. Μιμέομαι. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Dir.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (λ - ω). 2. ed. v. 2. Salamanca: Ediciones, 2002, p. 287-291. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 91).

LEBRETON, Giulio; ZEILLER, Giacomo. *Storia della Chiesa*: dalle origini fino ai nostri giorni. La Chiesa primitiva. v. 1. Torino: S.A.I.E., 1957.

LEFEBVRE, Jean-François. Circoncire les arbres?: la portée symbolique d'un précepte. A propos de Lv 19,23-25. In: BÖHLER, Dieter; HIMBAZA, Innocent; HUGO, Philippe. *L'écrit et l'Esprit*: études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. Fribourg: Academic Press Fribourg; Saint-Paul, 2005, p. 183-197.

LEMARCHAND, Louis. La composition de l'épître de saint Clément aux Corinthiens. *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, v. 18, n. 4, p. 448-457, 1938. DOI: 10.3406/rscir.1938.1771. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1938_num_18_4_1771. Acesso em: 7 dez. 2022.

LIMA, Luis Costa. *Mímesis*: desafio ao pensamento. 2. ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.

LIMA, Luis Costa. *Mímese e modernidade*: formas das sombras. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LIMA, Luis Costa. *Os eixos da linguagem*: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015.

LIPIINSKI, Édouard. Adão. In: BOGAERT, Pierre-Maurice *et al.* (Dir.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulinas; Paulus; Academia Cristã, 2013.

LONERGAN, Bernard. *Método em teologia*. São Paulo: É Realizações, 2012.

LOPES, Geraldo. *Patrística pré-nicena*. São Paulo: Paulinas, 2014. (Fonte Viva, 3).

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico grego-português do Novo Testamento*: baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

LUCIANI, Didier. Soyez saints, car je suis saint: un commentaire de Lévitique 19. *Nouvelle Revue Théologique,* Bruxelles, v. 114, n. 2, p. 212-236, 1992. DOI: 10.2143/RTL.36.1.2017442. Disponível em: https://www.nrt.be/es/articulos/soyez-saints-car-je-suis-saint-un-commentaire-de-levitique-19-294. Acesso em: 30 nov. 2024.

LUKKEN, Gerard. La Liturgie comme lieu théologique irremplaçable. In: *Per visibilia ad invisibilia*: anthropological, theological and semiotic studies on the liturgy and the

sacraments. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1994, p. 239-255. (Liturgia Condenda, 2).

MAIER, Johan. *Entre dois Testamentos*: história e religião na época do Segundo Templo. São Paulo: Loyola, 2005

MARONA, Helena Andrade. *A mimesis nos Livros III e X*: da República de Platão. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 22-30, 2010.

MARROU, Henri-Irinée. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MARSILI, Salvatore. *Sinais do mistério de Cristo*: teologia litúrgica dos sacramentos, espiritualidade e ano litúrgico. São Paulo: Paulinas, 2010. (Liturgia Fundamental, 4).

MARTIN, José Pablo (Dir.). Introdución general. In: *Filón de Alejandría*: obras completas. v. 1. Madrid: Trotta, 2009, p. 9-91.

MATTEI, Paul. África cristã. In: BERARDINO, Angelo; FEDALTO, Giorgio; SIMONETTI, Manlio. *Dicionário de Literatura Patrística*. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2010.

MAZZA, Enrico. Dalla storia una nuova prospettiva sulla teologia dei sacramenti: la liturgia come mimesis di Cristo. In: *Rendere grazie*: miscellanea eucaristica per il 70º compleanno. Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010. (Studi e Ricerche di Liturgia, 29).

MAZZA, Enrico. Due differenti concezioni del racconto istitutivo: “consacrazione” o “trasmissione” del typos dell’Eucaristia. In: GIRAUDO, Cesare. *The anaphoral genesis of the institution narrative in light of the anaphora of Addai and Mari*: acts of the International Liturgy Congress. Rome 25-26 Oct. 2011. Roma: Edizioni Orientalia Christiana & Lilamé, 2013, p. 335-362.

MAZZA, Enrico. *La celebrazione eucaristica*: genesi del rito e sviluppo dell’interpretazione. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2005. (Manuali, 8).

MAZZA, Enrico. La comunione spirituale. *Vita Pastorale*: il mensile per la Chiesa italiana. Alba, a. 108, n. 6, p. 51-50, giu. 2020.

MAZZA, Enrico. *L’anafora eucaristica*: studi sulle origini. Roma: C.L.V. Edizione Liturgiche, 1992. (BELS, 46).

MAZZA, Enrico. *La mistagogia*: le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo. 2. ed. Roma: C.L.V. Edizione Liturgiche, 1996. (Bels, 62).

MAZZINI, Innocenzo. *Storia della lingua latina e del suo contesto*: linguistica e lingua literaria. v. 1. Roma: Salermo, 2007.

MCADON, Brad. *Rhetorical mimesis and the mitigation of early christian conflicts*: examining the influence that Greco-roman mimesis may have in the composition of Matthew, Luke and Acts. Eugene, OR: Pickwick, 2018.

MCGOWAN, Andrew Brian. *Il culto Cristiano dei primi secoli*: uno sguardo sociale, storico e teologico. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2019. (Studi e Ricerche di Liturgia, 30).

MEEKS, Wayne Atherton. *Os primeiros cristãos urbanos*: o mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2022. (Bíblia e Sociologia).

MELITÃO DE SARDES. *Sur la Pâque et fragments.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1966. (SChr, 123).

MENEZES NETO, Nelson de Aguiar. *A poética da mímesis e a composição dos diálogos platônicos*: uma introdução à leitura dos diálogos de Platão. Curitiba: Kotter, 2021.

MESTERS, Carlos. *Paraíso terrestre*: saudade ou esperança? 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

MEYNET, Roland. *Rhetorical analysis*: an introduction to biblical rhetoric. Sheffield: Academic Press, 1998. (Journal for the Study of the Old Testament - Supplement Series, 256).

MICHEL, Otto. Πατήρ. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (λ - ω). 2. ed. v. 2. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 828-841. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 91).

MISSALE ROMANUM: ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI, promulgatum Ioannis Pauli PP. II, cura recognitio. Editio Typica tertia – reimpressio emendata. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2008.

MISSAL ROMANO: *reformado por Decreto do Concílio ecumênico Vaticano II* e promulgado por autoridade de S. S., o Papa Paulo VI, e revisto por S. S., o Papa João Paulo II. Tradução portuguesa da terceira edição típica realizada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil com acréscimos aprovados pela Sé Apostólica. Brasília: Edições CNBB, 2023.

MODONI, Danilo. *O cristianismo na Antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2014.

MOELLER, Eugenio; CLÉMENT, Ioanne Maria (Ed.). *Corpus Orationum – D*: Pars prima. Orationes. v. 2. Turnholt: Brepols, 1993.

MOHLBERG, Leo Cunibert; EIZENHÖFER, Leo; SIFFRIN, Petrus (Ed.). *Liber sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli*. v. 4. Roma: Casa Editrice Herder, 1960. (Rerum Ecclesiasticarum Documenta Series Maior - Fontes).

MOHRMANN, Christine. Le latin liturgique. *La Maison Dieu,* Paris, v. 23, p. 21-28, juil./sept. 1950.

MORANI, Moreno. Introduzione. In: TERTULIANO. *Difesa del Cristianesimo*: Apologeticum. Roma: Edizinoni San Clemente; Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2008.

MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.

MORESCHINI, Claudio. Introduzione. TERTULIANO. *Apologia del cristianesimo; La carne di Cristo*. 3. ed. Milão: Rizzoli, 1984. (Classici Greci e Latini).

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga, grega e latina*: de Paulo à Era Constantiniana. São Paulo: Loyola, 1996.

MORICCA, Umberto. *Storia della letteratura latina cristiana*. Torino: Scuola Tipografica Salesiana, 1928.

MUNIER, Charles. Introduction. In: JUSTINO. *Apologie pour les chrétiens.* Paris: Les Éditions du Cerf, 2006. (SChr, 507).

MUNZI, Maurizio. *L'origine hebraica dela liturgia Cristiana*: la berakàh modelo della euloghía della Chiesa primitiva. Verona: Fede & Cultura, 2020. (Saggistica, 109).

NARDI, Carlo. Laodiceia (concílios). In: GRIBOMONT, Jean *et al*. (Orgs.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 808-809.

NAUTIN, Pierre. Inácio de Antioquia. In: GRIBOMONT, Jean *et al*. (Orgs.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 710-711.

NIHAN, Christoph. *Fron Priestly Torah to Pentateuch*: a study in the composition of the book of Leviticus. Tübingen: Mohr Siebech, 2007.

NOCETI, Serena; REPOLE, Roberto (Dir.). *Sacrosanctum Concilium, Inter Mirifica*. v. 1. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2014. (Commentario ai Documenti del Vaticano II, 1).

NOTH, Martin. *Levitico*. Brescia: Paideia, 1989. (Antico Testamento, 6).

NÖTH, Winfried; SANTAELLA, Lucia. *Introdução à Semiótica*. São Paulo: Paulus, 2017. (Introduções, 5).

O'MALLEY, Thomas P. *Tertullian and the Bible*: language, imagery, exegesis. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt N.V., 1967.

ORBE, Antonio. "Spiritus dei ferebatur super aquas": Exégesis gnóstica de Gen 1,2b, *Gregorianum*, Roma, v. 44, n. 4, p. 691-730, 1963.

ORÍGENES. Refutationis omnium heresium, X, 33. In: MIGNE, J. P. (Ed.). Origenes: Opera Omnia. v. 3. Paris: Jacques-Paul Migne, 1863, p. 3451-3452. (PG, 16).

OTRANTO, Giorgio. Lo sviluppo della similitudine nella struttura del "Dialogo con Trifone" di Giustino. *Vetera Christianorum*, Bari, v. 11, n. 1, p. 65-92, 1974.

PAIGE, Trerence. Filosofia. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008, p. 568-569.

PALAZZINI, Pietro (Dir.). Laodicea 227-229. In: *Dizionario dei Concili*: (D-L). Roma: Città Nuova, 1965.

PARANHOS, Washington. *O contexto litúrgico sacramental da Igreja em sua evolução histórica*. São Paulo: Paulus, 2022. (Academia Litúrgica, 1).

PAXIMADI, Giorgio. *Levitico*: introduzione, traduzione e commento. Milano: San Paolo, 2017.

PEETZ, Melanie. *O Israel bíblico*: história, arqueologia, geografia. São Paulo: Paulinas, 2022. (Cultura Bíblica, 11).

PELLEGRINO, Michelle. Padri e liturgia/1. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille Maria; CIBIEN, Carlo. *I Dizionari San Paolo*: Liturgia. Milano: San Paolo, 2001.

PENNA, Romano. *I ritratti originali di Gesù, il Cristo*: inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. Gli sviluppi. 2. ed. v. 2. Torino: San Paolo, 1999. (Studi sulla Bibbia e il suo ambienti, 2).

PENNA, Romano. *La Lettera di Paolo ai Romani*: guida alla lettura. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2020. (Biblica, 33).

PENNA, Romano. *Lettera ai Filippesi*: Lettera a Filemone. Roma: Città Nuova, 2012. (Nuovo Testamento: Commento Esegetico e Spirituale, 6).

PEROLI, Enrico. Il conflito fra platonismo e cristianesimo nell'interpretazione di Heirich Dörrie. In: DE VOGEL, Cornelia. *Platonismo e cristianesino*: antagonismo o comuni fondamenti. Milano: Vita e Pensiero, 1993, p. 105-138. (Platonismo e Filosofia Patristica – Studi e Testi).

PETERS, Gabriel. *I Padri della Chiesa*: dalle origini al Concilio di Nicea (325). v. 1. Roma: Borla, 1984. (Cultura Cristiana Antica - Studi).

PIERINI, Franco. *Mille anni di pensiero cristiano*: le letterature e i monumenti dei Padri. Alla ricerca dei Padri. Introduzione e metodologia generale. v. 1. Milano: Paoline, 1988.

PINHEIRO, Paulo. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Poética*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2015, p. 7-33.

PIO XII. Carta Encíclica *Mediator Dei et hominum*: sobre a Sagrada Liturgia. In: *Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, v. 39, n. 1, p. 521-600, 2 dez. 1947.

PITTA, Antonio. *Cartas paulinas*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 269. (Introdução aos Estudos Bíblicos, 7).

PIZZOLATO, Luigi F. La nascita della letteratura mistagogica. In: RIZZI, Marco; SOMENZI, Chiara; VISONÀ, Giuseppe (Comp.). *Plura sacra et mundi alia*: studi classici e cristiani. Milano: Vita e Pensiero, 2009. (Studia Patristica Mediolanensia, 28).

PLATÃO. Crátilo. In: BURNET, Ioannes (Ed.). *Platonis Opera*: recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. v. 1. Oxford: Clarendoniano, 1899. (*Scriptorum bibliotecorum Classicorum Oxoniensis*).

PLATÃO. Leis. In: BURNET, Ioannes (Ed.). *Platonis Opera*: recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. v. 5. Oxford: Clarendoniano, 1906. (*Scriptorum bibliotecorum Classicorum Oxoniensis*).

PLATÃO. Republica. In: BURNET, Ioannes (Ed.). *Platonis Opera*: recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. v. 4. Oxford: Clarendoniano, 1906. (*Scriptorum bibliotecorum Classicorum Oxoniensis*).

PLATÃO. Republica. In: REALE, Giovanni (Comp.). *Platone*: tutti gli scritti. 3. ed. Milão: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2000.

PLATÃO. *Teeteto*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2020. (Bibliotheca Antiqua, 6).

PLINIO, O JOVEM. *Cartas:* X, 96. Epub-libre, 2015. (Biblioteca Clássica Gredos, 344).

PREISS, Théodore. La mystique de l'imitation du Christi et de l'unité chez Ignace. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Strasbourg, v. 18, n. 3, p. 197-241, mai/juin 1938. DOI: 10.3406/rhpr.1938.3033.

QUACQUARELLI, Antonio. Lettere di Santo Inacio: Introduzione. In: *I Padri Apostolici*. Roma: Città Nuova, 1976.

QUASTEN, Johannes. *Patrologia*: hasta el Concilio de Nicea. v. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. (Biblioteca de Autores Cristianos, 206).

QUEIROZ, Álvaro. Sobre o conceito de catarse na Poética de Aristóteles. *Revista entrelinhas*, Farol (PR), v. 1, n. 1, 2013. Disponível em: https://revistas.cesmac.edu.br/entrelinhas/article/view/214/160. Acesso em: 29 nov. 2024.

RAMELLI, Ilaria. Nome. In: DI BERARDINO, Angelo (Dir.). *Nuovo dizionario patrístico e di antichità cristiane*. Milano: Marietti, 2006.

RAMOS, Luiz Fernando. *Mimesis performativa*: à margem de invenção possível. São Paulo: Annablume, 2015.

RATZINGER, Joseph. *Teologia della Liturgia*: la fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.

RATZINGER, Joseph. *Teoría de los princípios teológicos*: materiales para uma teología fundamental. Barcelona: Herder, 1985. (Biblioteca Herder).

REALE, Giovani; ANTISSERI, Dario. *Filosofia*: Antiguidade e Idade Média. 2. ed. v. 1. São Paulo: Paulus, 2017. (Filosofia, 6).

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: Aristóteles. 3. ed. v. 4. São Paulo: Loyola, 1994.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: estoicismo, ceticismo e ecletismo. 2. ed. v. 6. São Paulo: Loyola, 1994.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: léxico da filosofia grega e romana. 2. ed. v. 9. São Paulo: Loyola, 1995.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: Platão. 2. ed. v. 3. São Paulo: Loyola, 1994.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: pré-socráticos. 2. ed. v. 1. São Paulo: Loyola, 2012.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: renascimento do platonismo e do pitagorismo. 2. ed. v. 7. São Paulo: Loyola, 1998.

REFOULÉ, R. François; DROUZY, Maurice. Introduction. In: TERTULIANO. *Traité du Baptême*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958, p. 7-63. (SChr, 35).

RENDICH, Franco. *L'origine delle lingue indoeuropee*: struttura e origine della lingua madre del sanscrito, del greco e del latino. 2. ed. Roma: Palombo, 2007.

RICOEUR, Paul. Una reaprehensión de la Poética de Aristóteles. In: CASSIN, Barbara. *Nuestros griegos y sus modernos*: estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad. Buenos Aires: Manantial, 1994, p. 219-230.

RINGGREN, Helmer. קדש Qdš. In: FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (Dir.). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*: עת- קרבן. v. 7. Brescia: Paideia, 2007, p. 835-862.

RITUALE ROMANUM *ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*: Ordo Baptismi Parvulorum. Editio Typica Altera. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1986.

RIZZOLATTI, Giacomo; FOGASSI, Leonardo; GALLESE, Vittorio. Neurophysiological mechanisms underlying the understanding ad imitation of action. *Nature Reviews*, London, v. 2, Sept. 2001.

ROCHA, João Cezar de Castro; ANTONELLO, Pierpaolo (Orgs.). *René Girard*: um longo argumento do princípio ao fim. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000. (Teoria e História, 1).

RODRIGUES, Fernando; IGLESIAS, Maura. Tradução, apresentação e notas. In: PLATÃO. *Teeteto*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2020, p. 7-39. (Bibliotheca Antiqua, 6).

ROSTAN, David. O modelo ético de René Girard entre desejo mimético e alteridade. *Revista do Instituto Humanitas Unisinus,* São Leopoldo, v. 479, 21 dez. 2015. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6302-davide-rostan. Acesso em: 8 out. 2024.

ROTH, Leon. *Is there a Jewish Philosophy?*: rethinking Fundamentals. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1999.

RUBIO, Alfonso García. *Elementos de antropologia teológica*: salvação cristã: salvos de quê e para quê? Petrópolis: Vozes, 2004.

RUFFINI, Eliseo; LODI, Enzo. *« Mysterion » e « sacramentum »*: la sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi litugici primitivi. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1987. (Nuovi Saggi Teologi, 24).

RUNIA, David Theunis. *Philo and the Church Fathers*. Leiden: Brill, 1995. (Vigiliae Christianae - Supplements, 32).

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. Instrução-Geral da Liturgia das Horas, 3-4. In: OFÍCIO DIVINO *renovado conforme o decreto do Concílio Vaticano II e promulgado pelo Papa Paulo VI*: tradução para o Brasil da segunda edição típica. Liturgia das Horas segundo o Rito Romano. Tempo do Advento e Tempo do Natal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas; Paulus; Ave Maria, 1999.

SARTORE, Domenico. Mistagogia. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Aquile Maria; CIBIEN, Carlo (Dir.). *Liturgia*. Milão: San Paolo, 2001, p. 1208-1215. (Dizionari San Paolo).

SATTLER, Dorothea; SCHNEIDER, Theodor. Doutrina sobre Deus. In: *Manual de Dogmática*: Prolegômenos; Doutrina sobre Deus; Doutrina da criação; Cristologia; Pneumatologia. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1992.

SAXER, Victor. África. In: BERARDINO, Angelo (Dir.). *Dicionário de Patrística e de Antiguidade cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 46-47.

SCHÄFER, Christian (Dir.). *Léxico de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012.

SCHAFF, Philip; WACE, Henry. *Nicene and Post-Nicene Fathers*: The Seven Ecumenical Councils. v. 14 / s. II. Peabody, MA: Hendrickson, 1995, p. 154.

SCHILLEBEECKS, Edward. *Jesus*: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008. (Teologia Sistemática, 11).

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Manual de poética hebraica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. (Academia Christiana, 41).

SEGALLA, Giuseppe. *A cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1992. (Jesus e Jesus Cristo, 2).

SEGALLA, Giuseppe. *A cristologia do Novo Testamento*: um ensaio. São Paulo: Loyola, 1992. (Jesus e Jesus Cristo, 12).

SESBOÜÉ, Bernard. *Cristo*: Señor e Hijo de Dios. Maliaño: Sal Terrae, 2014. (Alcance, 66).

SIDER, Robert Dick. *Ancient rhtetoric and the art of Tertullian*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

SIEGERT, Folker. La culture grecque, le message chrétienne et l'origine de la théologie, *Revue de Philosophie et de Théologie*, Lausanne, v. 125, n. 4, oct./déc. 1993. Disponível em: https://www.e-periodica.ch/digbib/view?pid=rtp-003:1993:43::496#336. Acesso em: 14 abr. 2023.

SIMIAN-YOFRE, Horacio (Org.). *Diacronia*: os métodos histórico-críticos. In: Metodologia do Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2000, p. 77-114. (Bíblica Loyola, 28).

SIMONETTI, Manlio. *Cristianismo antico e cultura greca*. Casale Monferrato: Borla, 1990. (Studi, 5).

SIMONETTI, Manlio. Cristologia giudeucristiana: caratteri e limiti. In: *XVI Incontro di studiosi dell'antichitá Cristiana*. Roma: Istitutum Patristicum Augustinianum, 1987. (Studia Ephemeridis « Augustinianum », 23)

SIMONETTI, Manlio. *La letteratura Cristiana antica greca e latina*. Milano: Sansoni, 1969. (Le letterature del Mondo, 49).

SIMONETTI, Manlio. *Lettera e/o alegoria*: un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma: Istitutum Patristicum Augustinianum, 1985. (Studia Ephemeridis « Augustinianum », 23).

SIMONETTI, Manlio. *Letteratura Cristiana antica*: antologia di testi. I – Dalle origini al terzo secolo. Casale Monferrato: Piemme, 1996.

SIMONETTI, Manlio; PRINZIVALLI, Emanuela. *Storia della letteratura cristiana antica*. Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna, 2011.

SIMON, Gérard. Éidolon. In: CASSIN, Barbara (Dir.). *Vocabulario de las filosofías occidentales*: diccionario de los intraducibles. Ciudad de México: Siglo XXI, 2018, p. 323-390.

SINISCALCO, Paolo. Minúncio. In: DI BERARDINO, Angelo (Dir.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes; Paulus, 2002, p. 941-942.

SINISCALCO, Paolo. Tertuliano. In: DI BERARDINO, Angelo (Dir.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes; Paulus, 2002, p. 1347-1352.

SINISCALCO, Paolo. Patrologia e patrística. In: DI BERARDINO, Angelo; FEDALTO, Giorgio; SIMONETTI, Manlio (Dir.). *Dicionário de literatura patrística*. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2010, p. 1344-1360.

SORDI, Marta; CARPIN, Attilio; MORANI, Moreno. Introduzione. In: TERTULIANO. *Difesa del Cristianesimo*: Apologeticum. Roma: Edizinoni San Clemente; Edizioni Studio Domenicano, 2008, p. 9-100. (I Talenti, 1).

SOUZA, Jovelina Maria Ramos. Platão e a crítica mimética à mímesis. Cad*ernos UFS – Filosofia*, São Cristóvão, v. 6, n. 11, jan./jun. 2019.

SPANNEUT, Michel. *Le stoïcisme de les Pères de l'Église*: de Clément de Rome a Clément d'Alexandrie. Paris: Seul, 1957.

SPARKS, Kenton L. Enüma Elish and Priestly Mimesis: elite emulation in nascent Judaism. *Journal Biblical Literature*, Atlanta, GA, v. 126, n. 4, p. 625-648, Oct./Dec. 2007. DOI:10.2307/27638459. Disponível em: https://www.academia.edu/980421/En%C5%ABma_Elish_and_Priestly_Mimesis_Elite_Emulation_in_Nascent_Judaism. Acesso em: 23 maio 2023.

ŠPIDLIK, Tomaš.; GARGANO, Guido Innocenzo. *La spiritualità dei Padri greci e orientali*. Roma: Borla, 1983. (Storia della Spiritualità, 3A).

STUDER, Basilio. Docetismo. In: DI BERARDINO, Angelo (Dir.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002, p. 421.

STUDER, Basil. Liturgia e i Padri. In: CHUPUNGCO, Anscar J. (Org.). *Scientia Liturgica*: Manuale di Liturgia. Introduzione alla Liturgia. 3. ed. Casale Moferrato: Piemme, 1998.

TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*: uma teologia do batismo e crisma. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001. (Theologica, 4).

TABORDA, Francisco. *O memorial da Páscoa do Senhor*: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015. (Theologica, 25).

TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*: para uma teologia latino-americana dos sacramentos. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2019. (Teologia Sistemática, 14).

TAFT, Robert Francis. *Liturgia*: modello di preghiera, icona de vita. Roma: Lipa, 2009. (Betel – Brevi Saggi Spirituali, 27).

TARRUEL, Jordi Gibert. Los formularios de la bendición del Agua en el "*Ordo Baptismi Parvulorum*" y en "*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*". *Ephemerides Liturgicae*, Roma, v. 88, n. 4-5, jul./out. 1974.

TAYOR, Alfred Edward. *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Claredon, 1928.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito*: antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo: Paulus, 2004. (Estudos Antropológicos, 7).

TERTULIANO. *Apologia del cristianesimo; La carne di Cristo*. 3. ed. Milano: Rizzoli, 1984. (Classici greci e latini).

TERTULIANO. *Contre Hermogène*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999. (SChr, 439).

TERTULIANO. *Contre Marcion:* II. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991. (SChr, 368).

TERTULIANO. *Contre Marcion:* IV. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001. (SChr, 456).

TERTULIANO. *Contre Marcion:* V. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004. (SChr, 483).

TERTULIANO. *Difesa del Cristianesimo*: Apologeticum. Roma: Edizinoni San Clemente; Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2008. (I Talenti, 1).

TERTULIANO. *El bautismo; La oración*. Madrid: Ciudad Nueva, 2006.

TERTULIANO. *Exhortation a la chasteté*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985. (SChr 319).

TERTULIANO. La resurrezione della carne. In: *Opere dottrinali*: L'anima – La resurrezione della carne – contro Prassea. Roma: Città Nuova, 2010. (*Scrittori cristiani dell'Africa romana*, 3/2.b).

TERTULIANO. *Traité du Baptême*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1958. (SChr 35).

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos*: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009. (Cultura Bíblica, 1).

TORREL, Jean-Pierre. *Um povo sacerdotal*. São Paulo: Loyola, 2014.

TRIACCA, Achille Maria. Padri e liturgia/2. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille Maria; CIBIEN, Carlo (Dir.). *Liturgia.* Milão: San Paolo, 2001. (I Dizionari San Paolo)

VAGAGGINI, Cipriano. *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009.

VAGAGGINI, Cipriano. Vista panorâmica sobre a Constituição litúrgica. In: BARAÚNA, Guilherme. *A sagrada liturgia renovada pelo Concílio*: estudos e comentários em torno da Constituição litúrgica do Concílio Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1964, p. 127-167.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV*: introdução à ética filosófica. v. 1. São Paulo: Loyola, 1999. (Coleção Filosofia, 15).

VISCATILLO, Salvador. Introducción. In: TERTULIANO. *El Bautismo; La Oración*. Madrid: Ciudad Nueva, 2006.

VON RAD, Gerhard. *El libro del Genesis*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1982.

VON RAD, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*: teología de las tradiciones históricas de Israel. v. 1. Salamanca: Sígueme, 1972. (Biblioteca de Estúdios Bíblicos, 11).

WALLACE-HADRILL, Andrew Frederic. *Christian Antioch:* a study of the early Christian thought in the east. Nova York, NY: Cambridge Press, 1982.

WÉNIN, André. Le serpente, le tourillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le premier Testament. *Revue Thólogique de Louvain*, Louvain (BE), v. 34, n. 1, p. 27-42, 2003.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1975. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 5).

WULF, Christoph. *Homo pictor*: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado. São Paulo: Hedra, 2013.

ZENGER, Erich *et al*. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. (Bíblica Loyola, 36).