DOMINGOS RODRIGUES ZATI

AMOR, COMUNHÃO, SOLIDARIEDADE

Uma abordagem mistagógica sobre o ser humano

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.
Área de concentração: Teologia Sistemática
Linha de Pesquisa II: Interpretação da Tradição Cristã no horizonte atual
Projeto: Influência da teologia trinitária na antropologia teológica
Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vasquez Moro, SJ

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2007

Agradecimentos

A todos que direta e indiretamente me possibilitaram a oportunidade de empreender este trabalho fecundo em minha trajetória pessoal – à comunidade pavoniana a que pertenço; à FAJE, com todo o seu quadro de professores e funcionários, aos colegas de turma, e, especialmente, ao professor Ulpiano, pelo seu acompanhamento confiante e paciente.

Aos que, no percurso teológico, testemunharam e testemunham o encontro com Deus, como expressão de liberdade, amor, misericórdia e serviço, na contramão do medo, do rigorismo e da intransigência, instigando-me a um mergulho mais fundo no mistério divino.

Resumo

A identidade humana se constrói narrativamente, ao longo de uma história. Como faz perceber a escola da *lex orandi*, os cristãos, dirigindo-se a Deus, exprimem tanto uma teologia como uma determinada visão da pessoa humana (antropologia). Pela eucaristia, onde se tem uma narrativa do acontecido com Jesus Cristo, eles são introduzidos no mistério de sua vida, morte e ressurreição. Neste mistério divino, contemplam a Deus enquanto unidade de Amor, que, como tal, constitui referência para a construção da comunidade humana.

A eucaristia, por seu caráter memorial, conduz o cristão à contemplação da encarnação de Jesus, a qual nos revela a humanidade a que toda pessoa é chamada a assumir e cultivar. Amor, comunhão e solidariedade, segundo o testemunho de Jesus, despontam como o modo propriamente humano de ser, correspondente aos desígnios de Deus.

As três categorias – amor, comunhão, solidariedade – a partir das quais se constrói esta dissertação visam apresentar uma compreensão da pessoa humana como comunhão de alteridades, em quem unidade e pluralidade coexistem de maneira harmônica, exprimindo uma vida segundo o Espírito, uma práxis que seja narração da humanidade nova em Cristo.

Palavras-chave

Identidade cristã, antropologia teológica, Trindade, eucaristia, práxis cristã, mistagogia, *lex orandi*, *lex credendi*, cristologia, pessoa humana, amor, solidariedade, comunhão, vida segundo o Espírito.

Résumé

L'identité humaine se construit narrativement, tout au long d'une histoire. Comme faire percevoir l'école de la *lex orandi*, les chrétiens, en se dirigeant à Dieu, expriment autant une théologie qu'une certaine vision de l'être humain (anthropologie). Par l'eucharistie, òu il y a une narration de ce qui est arrivé à Jésus Christ, ils sont

introduits au mystère de sa vie, de mort et de résurrection. Dans ce mystère divin, ils contemplent Dieu en tant qu'unité d'amour qui, comme telle, constitue une référence pour constuire la communauté humaine.

L'eucharistie, de par son caractère mémorial, conduit le chrétien à la contemplation de l'incarnation de Jésus, qui nous révèle l'humanité que toute personne est appelée à assumer et cultiver. L'amour, la communion et la solidarité, selon le témoignage de Jésus, se présentent comme une manière d'être proprement humaine, correspondant aux desseins de Dieux.

Ces trois catégories – amour, communion et solidarité – à partir desquelles se construit cette dissertation visent à présenter une compréhension de l'être humain comme communion d'altérités, chez qui unité et pluralité coexistent de façon harmonieuse, exprimant une vie selon l'Esprit, une praxis qui devrait être la narration de la nouvelle humanité en Christ.

Mots-clé

Identité chrétienne, anthropologie théologique, Trinité, eucharistie, praxis chrétienne, mistagogie, lex orandi, lex credendi, cristologie, être humain, amour, communion, solidarité, vie selon l'Esprit.

Sumário

Introdução 7
Capítulo I: Identidade e Mistagogia 13
1. Identidade e linguagem 13
1.1 A identidade da pessoa 13
1.2 A construção da identidade pela narração 15
2. A linguagem religiosa 17
2.1 A linguagem enquanto expressão de fé 17
2.2 A polifonia da linguagem religiosa 18
2.3 A linguagem religiosa enquanto poética 19
3. Na escola da *lex orandi* 20
3.1 Origem e sentido do axioma 21
3.2 Critérios para a utilização do axioma de forma adequada 23
3.3 A mistagogia 24
3.3.1 Breve história 24
3.3.2 O método tipológico 25
3.3.3 O método mistagógico 28
3.3.4 O nosso caminho 29
Capítulo II: Identidade, eucaristia e a práxis de Jesus 31
1. A Eucaristia 32
1.1. O horizonte bíblico-teológico da eucaristia 32
1.2. A oração da aliança e sua dinâmica 35
1.3. A oração eucarística e sua dinâmica 36
2. A práxis de Jesus 39
2.1. O Reino: projeto vivido e anunciado por Jesus 39
2.2. O agir de Jesus como prática de liberdade 42
2.3. O amor, a comunhão e a solidariedade: uma caracterização da humanidade de Jesus 45
3. O tempo litúrgico 49
3.1. O tempo 49
3.2. O domingo 52
3.3. O ano 54

Capítulo III: A fé trinitária 57
1. O caráter analógico do discurso trinitário 58
1.1 A analogia na Sagrada Escritura 58
1.2 Aprofundando o sentido da analogia 59
2. A nomeação trinitária 60
2.1. Deus Pai 61
2.2 Deus Filho 63
2.3 Deus Espírito Santo 65
3. Implicações antropológicas 68
3.1 A criação: um transbordar do amor trinitário 68
3.2 A influência da fé trinitária na compreensão do ser humano 70
3.3 A fé trinitária e a vida em sociedade 73
Capítulo IV: A identidade humano-cristã 78
1. A realidade na qual acontece hoje a experiência mistagógica 79
1.1 As transformações sócio-culturais e econômicas 79
1.2. O cenário religioso 82
1.3 Considerações 83
2. Vida segundo o Espírito 84
2.1 Uma escolha entre dois caminhos 84
2.2 A experiência da justificação na carta aos Romanos 87
2.3 Pelo Espírito, com Cristo, ao Pai 90
3. A práxis humana a partir da fé 92
3.1 No mundo 93
3.2 Em comunhão com os semelhantes 95
3.3.1 No encontro entre homem e mulher 97
3.3.2 Na solidariedade com os pobres 99
3.3.3 Na comunhão eclesial e ecumênica 101
3.3.4 No diálogo com as diversas culturas e tradições religiosas 102
3.3 Diante de Deus 104
Conclusão 106
Bibliografia 111
a) Instrumentos 111
b) Básica 111
c) Complementar 113
Anexo 116

Introdução

A questão antropológica sobre o que é ser humano, indagando sobre a identidade humana, é algo que perpassa as gerações. Ela exprime a busca que toda pessoa empreende, tendo em vista sua auto-compreensão e realização pessoal.

A partir desta demanda humana – de ontem, hoje e sempre – pretendemos neste trabalho, revisitar tal questão, e, no diálogo com a fé cristã, procurar uma chave para adentrarmos no conhecimento de nós mesmos. Acreditamos que a teologia, como as demais ciências, tem uma contribuição própria a dar neste sentido.

O caminho adotado para respondê-la é o da mistagogia. Esta consiste num método teológico utilizado pelos Pais da Igreja no século IV – Ambrósio, Agostinho, Cirilo de Jerusalém, Teodoro de Mopsuéstia. Trata-se de, partindo da experiência litúrgica, na qual temos uma narração e compreensão do evento Cristo, mergulhar no mistério divino, no qual se desvela o mistério humano.

Seguindo o método mistagógico, falaremos do rito eucarístico, especificamente da prece eucarística. Isto porque, nela, encontramos de maneira condensada o significado da eucaristia. Com isso, não queremos menosprezar ou desvalorizar as demais partes do rito. A celebração eucarística se compõe de várias partes, que, se separadas, lhe descaracterizam. A escolha aqui realizada deve-se ao fato de que não pretendemos fazer deste trabalho um tratado sobre a eucaristia, nem discorrer sobre a teologia dos sacramentos. Acreditamos que o corte efetuado nos permite situar no espaço da vida cristã, de onde procuraremos falar sobre o ser humano, com os “olhos de Deus”.Julgamos que a prece eucarística carrega consigo elementos que nos possibilita refletir a partir da experiência concreta do seguimento de Jesus Cristo.

A abordagem realizada neste trabalho tem sua inspiração nas homilias dos Pais da Igreja feitas aos neófitos, cuja finalidade era conduzir os recém-batizados a uma maior compreensão do mistério pascal de Cristo, celebrada na noite do Sábado Santo.

Evidentemente, neste trabalho, não teceremos uma homilia, pois este não é o seu lugar. Enquanto cristão presbítero, partindo do pressuposto de que toda a Igreja é eucarística, refletiremos sobre a pessoa humana a partir dessa perspectiva.

Neste trabalho, partimos do pressuposto de que a eucaristia não se refere só a uma celebração acontecida num determinado tempo e espaço durante a semana – embora no seu sentido estrito ela o seja. A eucaristia, celebrada cotidianamente e/ou dominicalmente, acontecida numa determinada hora e lugar, estende-se por todos os outros momentos da vida do cristão. Prolongada em toda a sua existência, a eucaristia é o cume para onde se direciona o seu agir, bem como o seu ponto de partida. Ela exprime que toda a vida cristã é eucarística, isto é, uma existência agradecida que faz de si, na comunhão com Cristo, uma oferenda agradável ao Pai mediante o louvor e o serviço.

Neste sentido, o lugar a partir do qual nos situamos para falar sobre o ser humano não é arbitrário. Ao contrário, é o espaço legítimo da vivência eclesial, a partir do qual se desenrola a história do cristão.

O método, como será apresentado, não é fruto de um estudo comparado entre os escritos dos Pais da Igreja do IV século. Dado os limites deste trabalho, partimos dos estudos feitos por Enrico Mazza, na sua obra *La mistagogia: le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo.* Nossa preocupação não é falar do método teológico, mas falar sobre o ser humano pela mistagogia.

Alguns poderiam questionar: mas por que tal método? Não seria ultrapassado?

Em primeiro lugar, diríamos que o método utilizado no IV século para fazer teologia continua válido. Transpondo as diferenças de contexto, reconhecemos que ele tem muito a oferecer para os tempos atuais. Se por teologia entendemos o exercício de pensar e contemplar a vida e a história a partir da fé, a mistagogia, como um modo de efetuá-la, oferece-nos a possibilidade de um mergulho no mistério divino, que é fonte de conhecimento de nós mesmos, conforme nos ensina a escola da *lex orandi*.

Em segundo lugar, a escolha é influenciada pelos estudos sobre os sacramentos realizados na FAJE e, particularmente, aqui nesta dissertação, o caminho que será percorrido é devedor das reflexões feitas por Cesare Giraudo sobre a eucaristia.

Acreditamos também que, considerando os tempos atuais, a mistagogia constitui um caminho capaz de responder aos anseios e demandas do homem pós-moderno.

Mais afetivas que racionalistas, as pessoas de hoje podem encontrar na experiência mistagógica uma porta de acesso para a compreensão do ser humano segundo a revelação em Cristo.

Ressaltamos, porém, que a mistagogia não provoca uma fuga do pensar. No seu processo, a reflexão sempre está presente. Por sua dinâmica, ela nos possibilita uma oportunidade de tecer uma teologia que integre de maneira viva todos os seus aspectos com a vida concreta.

Dado os limites deste trabalho, não teremos nesta obra um diálogo interdisciplinar entre a antropologia cristã e outras antropologias advindas de áreas diversas das ciências. Porém, como pano de fundo, far-se-ão presentes alguns pressupostos da psicologia e da filosofia.

A presente dissertação não se prende a um determinado autor para desenvolver o tema. Vários autores estarão presentes. No entanto, nossa preocupação não será a de apresentar de maneira sistematizada e resumida o pensamento de cada um. Deles, procuraremos abstrair elementos, conforme pressupõe o método mistagógico, para tecermos uma compreensão sobre o ser humano.

Além do mais, saliento que a escolha da temática proposta tem, entre outras motivações, o meu desejo de refletir melhor o significado de ser cristão no contexto atual. A perspectiva aqui adotada apresenta como ponto de partida minha experiência pastoral nesses primeiros anos de exercício do ministério presbiteral, bem como a experiência na formação de jovens para a vida religiosa e sacerdotal. Neste percurso, a liturgia – especialmente a eucaristia – foi colocada em questão. Para quê a eucaristia? Qual o seu valor? Não pode ser de outro jeito? Por que participar da eucaristia? Tenho que ir à celebração todo domingo? Posso substituí-la por outra atividade?

As questões pertinentes, talvez consideradas pequenas por alguns, refletidas mais a fundo, remetem-nos à crise da identidade cristã nos tempos atuais e à questão da inculturação da fé cristã no contexto de hoje.

De fato, inseridos num contexto onde a identidade cultural se encontra fragmentada, a questão da formação da identidade cristã é crucial. Diante do pluralismo cultural e religioso, percebemos que a referência cristã, ainda que significativa, não é mais hegemônica. Com o subjetivismo e o hedonismo que marcam o nosso tempo, a identidade

cristã corre o sério risco de ser deformada, numa expressão clara de idolatria. Como permanecer fiel à Tradição e realizar verdadeiramente a inculturação da fé cristã neste nosso tempo?

Atualmente, temos mais perguntas que respostas. No entanto, a partir da experiência vivida, acreditamos que a mistagogia é válida e fundamental no processo de construção da identidade cristã. Por ela, um novo vigor para a vivência eclesial nos é oferecida.

Neste presente trabalho, mais que apresentar um método teológico entre outros, realizaremos uma reflexão sobre o ser humano. É um exercício limitado, parcial, mas que corresponde à busca sincera pela descoberta de quem somos diante de Deus. Pode ser que, em alguns pontos, as conclusões sejam equivocadas e, com o tempo, caduquem. No entanto, permanecerá sempre o desejo de conhecer-se, bem como a ânsia de compreender o que se encontra em nossa volta. Nesta tarefa, a mistagogia será sempre um caminho possível e fecundo, que, sem negar as contribuições próprias de outros métodos teológicos, bem como o conhecimento produzido por outras ciências, abre-nos um horizonte de sentido para a história humana.

Feitas essas considerações, apresentamos o percurso desta dissertação.

Iniciaremos o *capítulo primeiro* estabelecendo uma relação entre a identidade humana e a mistagogia. Nele, ressaltaremos primeiramente, que a identidade é construída de maneira processual, tendo na narração, uma mediação privilegiada. A identidade, como diz Paul Ricoeur, desponta narrativamente.

Aplicando este princípio à experiência cristã, veremos que a mistagogia proporcionada pela eucaristia, ao fazer-nos confrontar com o evento Cristo, oferece a nós um "espelho", no qual podemos contemplar nossa humanidade em Deus. O método mistagógico, que será explicitado, constituirá a porta de acesso da pessoa humana para o encontro com Deus e consigo mesma. Com ele, apresentaremos um caminho capaz de nos ajudar a pensar e a viver o processo de construção da identidade cristã nos tempos atuais.

No *segundo capítulo*, considerando os aspectos fundamentais do processo mistagógico apresentado no capítulo 1, teremos algumas considerações sobre a eucaristia. Procuraremos mostrar como esta tem relevância para a construção da identidade do batizado, e que, como mistagogia, nos conduz a Jesus Cristo e à sua práxis, que

consideramos como sendo a narração por excelência de sua auto-compreensão. O cristão, remetido ao mistério pascal de Cristo, com este se confronta e, pouco a pouco, descobre-se diante dele.

Os cristãos, ao narrarem a história da salvação na eucaristia, exprimem uma teologia que corresponde a uma determinada antropologia. Sendo assim, no *terceiro capítulo*, trataremos da fé trinitária. Nele procuraremos mostrar inicialmente que o dizer sobre Deus é sempre por analogia, pois o cristão se encontra sempre diante do mistério, ao qual não pode dominar e manipular. As expressões Deus-Pai, Deus-Filho e Deus-Espírito Santo expressam a percepção de Deus enquanto comunhão de amor, ser em relação. Essa compreensão, por sua vez, tem implicações antropológicas. Dizendo de Deus e a Deus, o ser humano diz de si.

A dissertação terminará com o *capítulo quarto*, apresentando uma compreensão do ser humano, fruto do exercício mistagógico. Na realidade concreta em que se situa o cristão, pela celebração eucarística, ele é afetado por Deus, que, fazendo-se dom (graça), convida-o a construir uma história de amor. Pelo seu Espírito, Deus o chama a percorrer o caminho de Jesus, vivendo no tempo de hoje a humanidade assumida pelo Filho – revelada por sua práxis de amor, comunhão e solidariedade – na perspectiva do reino. O capítulo quarto, no final, acenará para uma práxis que seja narração viva de uma compreensão antropológica, descoberta no encontro e na intimidade com Deus.

A dissertação procurará mostrar no seu conjunto que, para a fé cristã, ser pessoa é viver no amor, na comunhão e na solidariedade. A pessoa se torna humana à medida que assume a fraternidade como dom e compromisso a serem cultivados na história de cada dia. Embora, como veremos, haja uma solidariedade intrínseca ao criado, a vida humana é um projeto aberto, e a pessoa realiza seu fim buscando o horizonte humano apresentado por Jesus: o amor pelo serviço e a entrega de si pela causa do Reino.

A compreensão sobre o ser humano que será desenvolvida caminha na contramão do egoísmo, da ganância, da indiferença, do comodismo, das injustiças e misérias que tanto desfiguram o humano, negando a relação enquanto princípio de vida. E, neste caminho, a eucaristia, narrando e celebrando o mistério pascal de Cristo, constitui memória do Ressuscitado, que nos põe diante dele. Sua humanidade, agora transfigurada, constitui escola de discipulado que nos conduz a um conhecimento autêntico de nós mesmos.

Desta forma, a abordagem que aqui será feita tem como pano de fundo o horizonte escatológico do Reino anunciado e vivido por Jesus. Não falaremos tanto do ser humano como ele é hoje, mas como ele é chamado a ser. Pelo sinal da eucaristia, nós nos situamos na pátria definitiva que ainda não chegou, a não ser no coração do homem e da mulher de fé, onde unidade e pluralidade coexistem em harmonia, e a justiça e o direito, incorporados plenamente em cada um, mantêm definitivamente a relação sonhada pelo Criador para suas criaturas.

Assim, a eucaristia será para nós figura da humanidade nova revelada em Cristo. Dela participando, entramos em comunhão com o Senhor, que, pelo seu Espírito, nos conduz à descoberta da identidade humana, na sua forma filial.

Capítulo I: Identidade e Mistagogia

1. Identidade e linguagem

1.1 A identidade da pessoa

A identidade da pessoa se constrói no palco da história de maneira interativa com a realidade em que se inscreve o sujeito. Na sua formação, três aspectos estão implicados, de modo a configurá-la de forma dinâmica e em meio a conflitos e tensões.

Em primeiro lugar, a identidade de uma pessoa é marcada pelo meio no qual ela é gestada, isto é, a família, a cidade ou região, com sua cultura e seus valores específicos. A identidade humana se apresenta, então, com um chão, tendo um lugar de origem, uma pátria.

O segundo aspecto da identidade consiste no fato de que o sujeito, necessariamente, precisa inserir-se e participar na vida social, assumindo papéis. E, neste sentido, a identidade exprimirá uma figuração representada pelo ator social, constituindo também um papel social.

O seu terceiro elemento é a individualidade. Cada ser humano tem sua singularidade, seus desejos e sonhos, perspectivas que lhe são próprias, que fazem dele alguém irrepetível, distinto dos seus semelhantes. Por sua individualidade, ele vai além do estabelecido, além daquilo que é convenção social e, com isso, imprime sua marca específica na história.

Esses três elementos indissociáveis, porém, nem sempre constituem uma unidade. Por vezes eles coexistem de maneira conflitante, exprimindo o caminho da construção da identidade, que acontece de maneira processual e não linear.

Além desses três elementos, a identidade humana tem uma corporeidade. Ela requer uma imediatez física[1], pois é pelo corpo que a pessoa se situa no mundo e se comunica com seus semelhantes.

---

[1] Cf. HAKER, Hille. Narrativa e identidade moral na obra de Paul Ricoeur. *Concílium*, Petrópolis, n. 258, p. 67, 2000/2.

Sendo marcada pela corporalidade, a identidade, por um lado, "emerge da inter-relação entre contexto e integração e, por outro, da individualidade e diferenciação"[2]. Situada na teia cosmológica, ela exprime a forma como a pessoa se situa no seu meio e com seus relacionados. Isso confere a ela uma contextualidade, sendo compreendida somente dentro dela.

Ao mesmo tempo, a identidade também implica reflexividade, ou seja, a capacidade de a pessoa se autodesignar no meio em que está inserida. Se, por um lado, o corpo delimita o espaço de si, a reflexividade exprime o reconhecimento de si no encontro com a alteridade ao longo do tempo. A identidade pessoal será, então, "a história de vida vivida e experimentada"[3], que se tece na intersubjetividade, em confronto com identidades diferentes que a afetam intensamente.

Como assinala Stuart Hall em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, "dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas"[4]. Segundo ele, esta é uma característica da identidade pós-moderna, distinta do sujeito do iluminismo, que era concebido "como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado de capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo 'centro' consistia num núcleo interior que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia"[5]. Esse centro essencial que permanecia ao longo da existência do indivíduo era sua identidade.

Segundo Hall, a identidade pós-moderna se distingue também da noção de sujeito sociológico. Nesta, o sujeito, com sua autonomia e auto-suficiência, possui um núcleo interior; ele se forma na relação com outras pessoas que lhe são importantes e são, para ele, mediação de valores, sentidos, símbolos, isto é, cultura. De acordo com esta concepção, a identidade é formada na "interação" entre o eu e a sociedade. O sujeito apresenta-se como tendo um núcleo ou essência interior (o "eu real"), que é formado e

---

[2] Ibid., p. 70.
[3] Ibid., p. 69.
[4] HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 5 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2001, p. 13.
[5] Ibid., p. 11.

modificado pelo constante diálogo com os mundos culturais "exteriores" e as identidades que esses mundos oferecem[6].

Em nossa perspectiva, consideramos que a construção da identidade se apresenta como uma elaboração do sujeito na relação que o cerca. Ela será como a confecção de uma "colcha de retalhos" que, para ser tal, precisa ter unidos os seus retalhos por linhas, com uma agulha. A identidade – múltipla no processo histórico –, tendendo à definitividade para além da morte, resultará, então, da articulação das várias experiências vividas.

Para a realização desta tarefa, a narração[7] se apresenta como uma costura das vivências num horizonte de sentido, que articula a dialética entre o tempo objetivo e o tempo subjetivo. Por ela, a pessoa dá contornos a si mesmo, mediante um contínuo intercâmbio com o que está à sua volta. Evidentemente, a narração particular de cada pessoa, que exprime sua identidade específica, relaciona-se com uma narração coletiva.

1.2 A construção da identidade pela narração

Para a configuração de uma identidade, como acenamos, a narração tem um papel fundamental. Ao contar a história de uma vida, ao narrar a própria experiência ou a da comunidade, a pessoa adquire contornos próprios, apropriados ao tempo, à individualidade e ao seu corpo. Uma identidade desponta como resultante de um situar-se pela linguagem. A narração exprime, de forma privilegiada, entre outros signos e símbolos, um "conhecer" do ser humano sobre si, que, segundo Ricoeur, "é uma interpretação"[8].

Esse conhecimento, como ainda diz Ricoeur, "serve-se tanto da história como da ficção, fazendo da história de uma vida uma história fictícia ou, se se preferir, uma ficção da história, comparáveis às biografias dos grandes homens em que se mistura história e ficção"[9]. Para ele, a narrativa constitui a articulação temporal da ação, tendo como bases as noções de mimese, que ele encontra na Poética de Aristóteles, na acepção de imitação ou representação da ação, e na de intriga, enquanto agenciamento dos fatos[10].

---

[6] Cf. ibid.

[7] Consideramos aqui o termo narração como referido a todo evento no qual o ser humano diz de si, e não somente um gênero literário específico.

[8] RICOEUR, Paul. L'identité narrative. *ESPRIT*, Paris, n. 140-141, p. 295, jul-ag. 1988.

[9] Ibid.

[10] Cf. CARVALHO, Isabel Cristina Moura. Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 19, p. 287, julho/2003.

A mimese é entendida em três perspectivas: prefiguração, configuração e refiguração. "Esses três tempos constituem as mediações simbólicas constitutivas do ato de narrar e, como tal, da própria experiência compreensiva"[11]. O primeiro tempo (Mimese I) coincide com o vivido, o experimentado. À segunda perspectiva corresponde a composição narrativa, a configuração simbólica do tempo (Mimese II). Já o terceiro, o tempo da refiguração (Mimese III), é o momento da alteridade, em que o narrado é comunicado a alguém, fazendo com que a ação seja remetida ao tempo vivido do leitor; sem, porém, fechar ou cristalizar o horizonte de sentido da mesma[12]. Para Ricoeur, a refiguração narrativa mostra que:

> o si-próprio não se conhece imediatamente, mas apenas indiretamente pelos desvios dos signos culturais de todas as espécies que se articulam sobre mediações simbólicas, as quais, por sua vez, articulam já a ação e, entre elas, as narrativas da vida quotidiana. A mediação narrativa sublinha este caráter notável do conhecimento de si próprio ser uma interpretação de si próprio. A apropriação da identidade da personagem fictícia pelo leitor é uma das suas formas. O que a interpretação narrativa traz propriamente é precisamente o caráter de figura do personagem que faz com que o si-próprio, narrativamente interpretado, descubra ser ele mesmo um si-próprio figurado – que se figura tal ou tal[13].

O terceiro tempo indica que a identidade de uma pessoa está em constante transformação na coesão de uma vida. A refiguração mostra que alguém dá sentido à própria identidade pessoal narrando a sua história e que, ao mesmo tempo, confrontando com o narrado, ele se vê como que diante de um espelho. Ricoeur diz:

> Mas para voltar a mim mesmo, pensava mais humildemente no meu livro e seria mesmo inexato dizer que pensava naqueles que o leriam, nos meus leitores. Pois eles não seriam os meus leitores, mas os próprios leitores de si mesmos, sendo o meu livro uma espécie dessas lentes ampliadoras como aquelas que o oculista de Combray ofereceria a um comprador; o meu livro graças ao qual eu forneceria o meio de ler neles mesmos[14].

Ricoeur apresenta a identidade enquanto "ipseidade", ou seja, um *quem* vivo que se constrói a partir da temporalização de si próprio e que supõe "a identidade de um si relacional e, portanto, marcado pela abertura de um ser afetado pelo mundo, em contraste com uma identidade fixa do mesmo"[15]. Nessa tarefa, a narrativa é mediação para articular acontecimentos factuais e experiências interiores numa "ipseidade" dinâmica. Ela

---

[11] Ibid., p. 289.
[12] Cf. ibid.
[13] RICOEUR, L'identité narrative, p. 304.
[14] Ibid., p. 303-304.
[15] CARVALHO, Biografia, identidade e narrativa, p. 291.

possibilita a construção de uma identidade pessoal e/ou coletiva que não seja definitiva, que possa apropriar-se do mundo, mudar e permanecer nos seus horizontes.

A narrativa, nesta perspectiva que adotamos, revela-se como "um sistema de signos que se estrutura sempre por uma ordenação antes lógica que cronológica, mas que não pode fugir ao c*ronos*, uma vez que, em primeiro lugar, é um discurso temporalizado pela sucessão de frases"[16].

Nesta perspectiva, a narração apresenta-se, pois, como mediação para construção da identidade humana e para o ordenamento do mundo. Distinta dos procedimentos e da linguagem das ciências exatas, a narração poética descortina o sentido que humaniza o ser humano e sua técnica. Ao mesmo tempo, dada a impossibilidade de um conhecimento imediato de si, as narrativas são fonte de conhecimento que visam a responder ao imperativo socrático "conhece-te a ti mesmo".

2. A linguagem religiosa

2.1 A linguagem enquanto expressão de fé

A linguagem enquanto ferramenta de construção e expressão do que é o ser humano é marcada também pela experiência de fé. Em sua vertente religiosa, a linguagem testemunhará o relacionamento do ser humano com o Transcendente, como ele vive seu encontro com Deus e, neste, se descobre.

Por outro lado, é preciso ter presente que a fé vem pela linguagem e que não é um fator genético. Como processo humano, ela, enquanto experiência vivida, é instruída, formada, educada e esclarecida no seio de uma comunidade. E, neste sentido, podemos dizer que a identidade cristã não é algo dado do céu, de forma pronta e acabada. Ela vai sendo forjada na história, no encontro de liberdades.

Se em primeiro lugar uma experiência humana levada à linguagem transforma-se em discurso e fala e, posteriormente, toma forma num texto, este, como diz Ricoeur, "é como uma partitura musical que pede para ser executada"[17]. Por inserir-se numa corrente

[16] BORDINI, Maria da Glória. Tempo e Narrativa. *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 162, p. 347, junho/1996.
[17] RICOEUR, Paul. Nomear Deus. In: *Leituras 3*: nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Loyola, 1996. p. 184.

interpretativa, ele oferece uma chave de compreensão antropológica dentro de um universo cultural. Não se trata do texto em si, mas do que se desdobra diante dele, isto é, a experiência hermenêutica.

Destarte, os escritos bíblicos, os textos litúrgicos, bem como aqueles ligados à experiência religiosa, são expressões de uma fé vivida, consignada num texto e transmitida às gerações seguintes. Neles, o ser humano diz de si falando a Deus e de Deus, bem como comunica sua experiência de fé. Por eles, a pessoa se põe diante do outro, o rosto no qual ele contempla o mistério de si.

2.2 A polifonia da linguagem religiosa

A linguagem religiosa, entretanto, – e aqui nos referimos particularmente à dos cristãos – não tem somente uma forma. Ela é polifônica, podendo exprimir-se em narrações, profecias, legislações, hinos, orações, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciais[18], etc.

Cada uma delas envolve "um estilo particular de confissão de fé, no qual Deus é nomeado de maneira original"[19]. Na narração, temos um falar de Deus dentro de um drama histórico. Dele se fala na terceira pessoa e a partir de acontecimentos, como, por exemplo, nas narrações sobre a libertação do Egito. Nesta forma discursiva, "a marca de Deus está na história antes de estar na palavra"[20].

Já na profecia, "a voz profética anuncia a si mesma na consciência de ser convocada e enviada (A palavra do Eterno foi-me dirigida nestes termos: vai gritar isto aos ouvidos de Jerusalém...)" [21]. Deus aparece nesta forma de discurso por trás da palavra do profeta e constitui o sujeito principal do mesmo. Dada as suas características, a profecia rompe com a narrativa por inserir uma quebra no sentido de história narrada e apresenta um caráter de porvir.

O discurso prescritivo da Tora, por sua vez, une os acontecimentos fundantes da história do povo de Israel, que tem seu centro no evento do Êxodo, à promulgação da Lei. Retomando a história pela narração, busca-se nesta fundamentar os decretos divinos enquanto garantidores da vida do povo. E à tal fundamentação, acrescenta-se também a

[18] Cf. ibid., p. 190.
[19] Ibid.
[20] Ibid., p. 191.
[21] Ibid., p. 192.

profecia, em que um Tu, enviado pela voz profética, se transforma no Eu desta voz, o qual termina por interpelar o Tu à responsabilidade. Tal dialética é levada ao extremo no Novo Testamento, onde "o mandamento novo, retomado do Deuteronômio, apóia-se na narração evangélica da vida do Libertador e é na rememoração da Ressurreição e sob o signos das promessas de ressurreição universal que a Lei do Reino se deixa compreender"[22].

Nos discursos da Sabedoria, a nomeação de Deus é menos personalista que na prescrição ou na profecia. Isto porque Deus aparece de forma mais escondida "sob a máscara do curso anônimo e inumano das coisas"[23].

Nos hinos de celebração, de súplica e de ação de graças, a relação com Deus é mais interiorizada. O ser humano aparece neles não tanto como alguém que é interpelado, como na profecia ou no mandamento ético. Ele é aquele que dirige uma palavra a Deus, que se torna um Tu para ele.

Constituindo, pois, uma polifonia, a linguagem religiosa refere-se, sobretudo à questão da relação Deus e ser humano; trata-se de como este se constrói e organiza-se nas inter-relações a partir da fé. Essa diversidade constitui ângulos distintos a partir dos quais a pessoa expressa sua percepção teológica e antropológica.

2.3 A linguagem religiosa enquanto poética

Segundo Ricoeur, a linguagem religiosa é poética. Isto, porém, não significa que ela seja um gênero literário a mais, que poderia ser acrescentado à narração, à profecia etc. Poética, para ele, é funcionamento global de todos esses gêneros (narração, profecia, hinos, escritos sapienciais...) enquanto fonte de inovação semântica, de proposição de um mundo, fazendo emergir uma nova compreensão de si mesmo[24].

A linguagem é poética, pois extrapola os limites da linguagem cotidiana, oportunizando uma inovação semântica e uma experiência criativa que abre "novos espaços" por onde a pessoa possa situar-se.

Enquanto poética, a linguagem religiosa abre novas fronteiras para a pessoa. Isto porque ela "incita o leitor, o ouvinte, a compreender a si mesmo diante do texto e a

---

[22] Ibid., p. 194.
[23] Ibid.
[24] Cf. ibid., p. 200.

desenvolver, imaginativa e simpaticamente, o si suscetível de habitar esse mundo desdobrando os seus possíveis mais próprios"[25].

A linguagem religiosa, por seu caráter poético, proporciona à pessoa um processo de identificação, de modo a interagir desejos e sonhos pessoais com a realidade concreta do dia-a-dia.

Enquanto tal, a linguagem poética é a mais apropriada para falar do mistério, pois não tem a pretensão de capturar Deus nas malhas dos conceitos humanos. Evidentemente essa afirmação não quer negar o valor de outras formas de falar de Deus que se aproximem mais das linguagens científicas. O exercício do pensar, próprio da razão, nunca poderá ser ausente, sob pena do poético se perder no subjetivismo. Mas, por outro lado, pensar Deus sem o poético é o mesmo que querer dissecar um cadáver, algo que não possui vida.

Com a perspectiva da poética, buscando a lucidez do pensar teológico, queremos adentrar nesse trabalho procurando contemplar o ser humano a partir da fé cristã. Para tanto, será necessário nos colocarmos no lugar onde a linguagem poética se encontra de maneira mais densa, remetendo para dentro do mistério divino: a celebração da eucaristia. Nesse intento, a escola da *lex orandi* será nosso ponto de partida.

3. Na escola da *lex orandi*

Se a identidade da pessoa, como já foi dito, se constrói narrativamente, a narração cristã, que acontece na liturgia, é fonte para a descoberta de uma identidade pessoal e coletiva. E, assim sendo, partindo do axioma "*lex orandi, lex credendi*"[26] (particularmente da experiência eucarística), buscaremos uma compreensão do ser humano que se desvela no horizonte do Reino do Pai, vivido e pregado por Jesus.

A justificativa desta opção deve-se ao fato de que, sobretudo nas celebrações dominicais da eucaristia, temos um momento forte da retomada do evento Cristo, um

---

[25] Ibid.

[26] Este adágio exprime a liturgia como fonte de conhecimento teológico. Cf. DENZINGER, Heinrich. *Enchiridion symbolorum*: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. 2.ed. Bologna: Dehoniane Bologna, 1996. n. 246.

momento privilegiado de formação da comunidade cristã. Ademais, na eucaristia, a comunidade exprime de forma viva sua fé, na qual está implicada uma determinada concepção antropológica. Por ela, juntamente com o batismo, exprime-se a Tradição em que a fé é transmitida às novas gerações, assinalando um processo pedagógico, onde, pouco a pouco, vai despontando uma identidade pessoal a partir do encontro com o sujeito eclesial – a comunidade de fé.

Evidentemente, alguém poderia fazer objeções. A celebração da eucaristia, com um mesmo ritual – no caso da Igreja latina – não produz uma identidade única. Olhando para a história, vamos percebendo situações contraditórias. Por um lado, temos pessoas que participam da vida eclesial, procurando viver honestamente a fé recebida, e estas são uma referência de vida para os demais. Por outro, há pessoas que freqüentam a comunidade, participam com freqüência da santa missa, mas que exprimem uma concepção do ser humano deformada. No seu agir, muitas vezes, não constroem o humano, ao contrário, negam a dignidade da pessoa humana. É a expressão de uma experiência inautêntica da fé, sinal da não-realização do mergulho no mistério de Deus que a celebração quer proporcionar.

A narração do evento Cristo, enquanto reveladora da identidade humana, não consiste simplesmente na leitura de um texto bíblico, na recitação de uma oração escrita no papel, numa ação externa. Ela é mais uma ação interna que acontece por meio da ação externa do rito e se prolonga no cotidiano da pessoa de fé, produzindo frutos de amor, bondade e paz.

3.1 Origem e sentido do axioma

O axioma "*ut legem credendi lex statuat suplicandi*" – "para que a norma da oração estabeleça a norma da fé", tirado da obra *Indiculus de gratia*, constitui uma coletânea de proposições concernentes à delicada questão da relação entre liberdade e graça[27]. O seu autor é Próspero de Aquitânia (+ 455), secretário do papa Leão Magno, por volta de 435, que procurou por meio dela defender a necessidade absoluta da graça divina contra os semipelagianos. No capítulo 8 de sua obra, Próspero argumenta a partir da

[27] Cf. GIRAUDO, Cesare. *In unun corpus*: trattato mistagogico sull'eucarisita. Milano: San Paolo, 2001, p. 22.

liturgia, mostrando que a oração da Igreja (sacramento das súplicas sacerdotais), constitui normativa da fé[28].

Para os semipelagianos, a graça divina decorre dos méritos humanos. Contra essa concepção, Próspero procura mostrar o contrário, através da liturgia. Segundo ele, as orações da Igreja pelos que estão afastados de Deus não são em vão.

> Que isto não deve ser pedido a Deus por mera formalidade ou ineficazmente demonstra o efeito derivado, sendo que Deus se digna atrair de todo tipo de erro a muitos que "tirados do poder das trevas ele os transfere para o Reino do Filho do seu amor" (Cl 1,13) e "transforma os vasos de ira em vasos de misericórdia" (Rm 9,22s). Constatando com tanta clareza que tudo isso é obra divina deve-se sempre render a Deus, que realiza essas coisas, ação de graças e confissões de louvor pela iluminação e correção de tais pessoas[29].

O raciocínio de Próspero, como diz Giraudo, pode ser esquematizado como uma espécie de silogismo modal: "a norma do orar determina a norma do crer; ORA, nós oramos para que Deus conceda aos 'maus' a graça necessária à conversão e muitos se convertem; LOGO, devemos crer que, aos 'maus' que se convertem, Deus concede a graça necessária à conversão"[30]. A sua escolha metodológica apresenta um grande consenso, pois, a *lex credendi* (norma do crer), sobre a qual não há unanimidade entre ortodoxos e semipelagianos, está determinada pela *lex orandi* (norma do orar), que goza de unanimidade, visto que todos oram do mesmo modo[31].

Como se vê, em meio às disputas dogmáticas, Próspero encontra um caminho para explicitar a fé a partir da experiência comum dos diferentes grupos: a oração.

No contexto pós-moderno em que nos situamos, que apresenta grande efervescência religiosa, essa intuição de Próspero ajuda-nos a repensar como professar a fé cristã num tempo em que o emocional, o afetivo e o lúdico acabam impactando mais os fiéis que o discurso demasiado teórico, racional e cartesiano, herdado da mentalidade da modernidade e que tanto marcou a teologia nos últimos tempos.

Sendo assim, partindo "*ex loco eucharistico*", procuraremos, com os devidos limites, desenvolver uma reflexão sobre o ser humano. O evento litúrgico será para nós o "trampolim" que nos permitirá um mergulho no mistério antropológico.

---

[28] Cf. ibid., p. 24 e 26.
[29] DENZINGER 246.
[30] GIRAUDO, In unum corpus, p. 24.
[31] Cf. ibid., p. 24-25.

3.2 Critérios para a utilização do axioma de forma adequada

Para o bom uso do axioma exposto, precisamos, em primeiro lugar, ter presente o fato de que "não compete à liturgia a qualidade e a função de uma norma da fé; o serviço que ela presta à fé, da qual, aliás, retira todo o seu valor, é o de testemunho e de explicitação"[32].

A *lex* a que nos referimos não são os textos litúrgicos com suas rubricas. Ela se funda na indicação de Paulo em 1Tm 1,1-2 que diz: "recomendo, pois, antes de tudo, que se façam pedidos, orações, súplicas e ações de graças, por todos os homens, pelos reis e todos os que detêm autoridade, a fim de que levemos uma vida calma e serena, com toda piedade e dignidade". Embora este texto seja "uma simples recomendação, [...] Próspero o interpreta como ordem, lei, preceito, obrigação. É a *lex supplicandi ou o ordo suplicationis*"[33].

Para o uso adequado do axioma, como diz Francisco Taborda, é preciso considerar os seguintes aspectos[34]:

1) perguntar a que lei de Escritura a prática obedece;
2) observar como a Igreja, ao concretizar essa prática litúrgica em realizações particulares que a universalizam, responde aos dados escriturísticos que a fundamentam;
3) interrogar como a liturgia, com seus ritos e textos, celebra aquela lei da Escritura;
4) considerar como se pode e se deve ser fiel àquela "lei", respondendo às necessidades dos cristãos de hoje ou das pessoas que chegam à fé a partir de determinado ambiente cultural completamente estranho ao mundo mediterrâneo e cultural semítico-helenista (inculturação da liturgia).

Tais elementos indicam que a utilização da *lex orandi* será relevante e pertinente à medida que estiver fundamentada nas Escrituras e na Tradição, primando pela antigüidade, pela dignidade e pela universalidade, e responder à exigência da inculturação.

---

[32] STENZEL, Alois. A liturgia enquanto lugar teológico. In: FEINER, Johannes e LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1978. v. I/3, p. 108.
[33] TABORDA, Francisco, Lex Orandi – Lex Credendi: origem, sentido e implicações de um axioma teológico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, n. 95, p. 75, jan/abr de 2003.
[34] Cf. ibid., p. 82.

Um outro elemento a se ter em conta é o fato de que tal axioma evoca a mistagogia, isto é, um método muito utilizado pelos Pais da Igreja, como Agostinho, Ambrósio, Teodoro de Mopsuéstia, Cirilo de Jerusalém, para instruir os iniciados na fé, que se dava por meio do batismo, celebrado na liturgia pascal, como veremos.

3.3 A mistagogia

Por mistagogia entende-se, hoje em dia, como conceitua Enrico Mazza, "a catequese sobre os sacramentos com uma particular referência à iniciação cristã e ao aprofundamento espiritual da explicação dos ritos litúrgicos"[35]. Ela pode indicar tanto a celebração dos sacramentos, como testemunha João Crisóstomo, como pode ser a catequese sobre os mesmos, como faz Cirilo de Jerusalém. Ainda pode expressar uma teologia fortemente espiritualizada que se nutre da experiência liturgia, com faz Basílio de Cesaréia[36].

3.3.1 Breve história

O conceito mistagogia está, na sua origem, ligado ao verbo grego *myeo*, que num contexto sagrado, tem significado de "ensinar uma doutrina" e "iniciar aos mistérios". Ele está sempre em estreita conexão com os temos *mysterion*, *mystikon* e *myste*[37].

Referindo-se à iniciação ao sagrado, o conceito mistagogia tem seu berço nas religiões mistéricas, típicas da antigüidade greco-romana, que contavam com uma iniciação dos candidatos aos seus cultos. Embora elas tenham sido bastante combatidas pelos cristãos, delas foi pego "por empréstimo" o conceito de mistagogia, dando-lhe um conteúdo cristão, num excelente exemplo de inculturação[38].

A mistagogia enquanto experiência cristã pode ser encontrada, sobretudo, no século IV, nas homilias dos Pais da Igreja: Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo, Ambrósio de Milão, Agostinho, Teodoro de Mopsuéstia. Tratava-se, especialmente, de aprofundar o sentido do mistério celebrado na Páscoa, na Vigília do sábado, em que aconteciam os batizados. Os Pais da Igreja "apresentavam a fé cristã, no seu conjunto, em termos de uma introdução ao mistério do amor incondicional de Deus que chega a nós pela

---

[35] MAZZA, Enrico. *La mistagogia*: le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo. 2.ed. Roma: CLV – Edizione Liturgiche, 1996. p. 10.
[36] Cf. ibid., p. 15.
[37] Ibid., p 14.
[38] Cf. REGAN, David. *Experiência cristã das comunidades de base*: mistagogia. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 26.

morte e ressurreição de Jesus Cristo que vem em seu Reino"[39]. Isso acontecia, particularmente, no período após o batismo realizado na noite de páscoa, sendo caracterizado como o tempo da mistagogia.

Após o século IV, a mistagogia parece ter-se apagado no horizonte da história da Igreja. Este declínio deveu-se talvez, segundo Regan, à fragmentação produzida pelos desenvolvimentos intelectualizantes, posteriores na teologia e na catequese, e pelo abuso da alegoria na interpretação dos elementos bíblicos[40].

No entanto, com o florescimento dos movimentos bíblico, litúrgico e patrístico, que culminaram no Concílio Vaticano II, houve uma redescoberta da mistagogia. A partir de então, ao menos em três vertentes, a linguagem mistagógica foi retomada:

1) na liturgia, a mistagogia, enquanto iniciação à fé pelos sacramentos do batismo-crisma-eucaristia, foi retomada pelo *Ritual de Iniciação Cristã de Adultos* (RICA);

2) no âmbito da teologia espiritual, a mistagogia foi sendo referida como o processo de aprofundamento do Mistério de Cristo por parte dos batizados, que desejam vivenciá-lo de uma forma mais intensa;

3) na década de 60, Karl Ranher retomou o conceito de mistagogia, procurando expor uma espiritualidade para os contemporâneos de seu continente, apresentando-a como resposta às inquietações do mundo secularizado, a partir da experiência de Santo Inácio.

3.3.2 O método tipológico

A mistagogia desenvolvida pelos Pais da Igreja era variada. Cada um tinha sua peculiaridade, sua forma própria de tecer a homilia. No entanto, das diferentes mistagogias, podemos depreender um método que caracterize essa forma de fazer teologia do século IV.

Para as considerações que aqui faremos, não desenvolveremos um estudo comparativo dos representantes desse movimento, o que seria muito oportuno. Dados, porém, os objetivos e os limites deste trabalho, tomaremos por base os estudos de Enrico Mazza, na obra *La mistagogia: le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro método*, que já assinalamos.

---

[39] Ibid., p. 27.
[40] Cf. ibid., p. 27-28.

Segundo Mazza, a mistagogia, para os Pais da Igreja, consiste em um método de interpretar a liturgia da iniciação cristã, de modo a relacionar os ritos com o evento da salvação apresentado pelas Escrituras. Os Santos Padres, utilizando um método de leitura bíblica muito comum no seu tempo, a tipologia bíblica, desenvolviam uma dupla operação: descreviam e interpretavam os ritos, e descreviam e interpretavam a Escritura. A mistagogia não é outra coisa senão a tipologia bíblica aplicada à liturgia[41].

O método tipológico sobre o qual foi construído o sistema mistagógico consiste numa forma de interpretar as Escrituras em que se estabelece uma relação entre o Antigo e o Novo Testamento pela categoria "tipo-antítipo". Ele se caracteriza pela busca no Antigo Testamento de "figuras, formas, símbolo, prefiguração" (tipos) de pessoas e eventos do Novo Testamento. Exemplos deste método podem ser encontrados nas cartas de Paulo. Em Rm 5,14, Paulo faz um paralelo entre Adão e Jesus Cristo. Ele escreve: "Todavia, a morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, que é figura daquele que devia vir...". Relacionando também os dois testamentos, em 1Cor 10,6, ele exorta a comunidade:

> Não quero que ignoreis, irmãos, que os nossos pais estiveram todos sob a nuvem, todos atravessaram o mar e, na nuvem e no mar, todos foram batizados em Moisés. Todos comeram o mesmo alimento espiritual, e todos beberam a mesma bebida espiritual, pois bebiam de uma rocha espiritual que os acompanhava, e essa rocha era Cristo. Apesar disto, a maioria deles não agradou a Deus, pois caíram mortos no deserto.
>
> Ora, esses fatos aconteceram para nos servir de exemplo[42], a fim de que não cobicemos coisas más, como eles cobiçaram.

Como exemplo de uso deste método na época patrística, consideremos Santo Ambrósio. No livro quarto sobre *"Os Sacramentos"*[43], ele apresenta o maná como figura da eucaristia, bem como *Melquisedec* como figura do sacerdócio de Cristo:

> Talvez diga alguém: Deus proporcionou tamanha graça aos judeus, que lhes fez chover o maná do céu. Que mais deu ele a seus fiéis? Que mais proporcionou ele a quem prometera mais?
>
> Aceita o que vou dizer-te: os mistérios cristãos são mais antigos do que o dos judeus e os sacramentos dos cristãos são mais divinos do que os dos judeus. Como? Escuta. Quando é que os judeus começaram a existir? Evidentemente desde Judá, um dos descendentes de Abraão, ou, se o quiseres entender assim, desde a Lei, quer dizer, desde o momento em que mereceram receber o direito de

---

[41] Cf. MAZZA, La mistagogia, p. 17.

[42] Segundo a nota j, p. 2004, da BJ: "Lit: '... servir como tipos', tipos que Deus suscitou para figurar de antemão as realidades espirituais da era messiânica ('antítipo'", 1Pd 3,21, mas cf.Hb 9,24)...".

[43] AMBRÓSIO, Santo. *Os Sacramentos e os Mistérios*. Petrópolis: Vozes, 1981 (Introdução e tradução de D. Paulo Evaristo Arns. Comentários de Côn. Dr. Geraldo Majela Agnelo).

> Deus. Portanto, a partir de um dos descendentes de Abraão é que foram chamados judeus no tempo de São Moisés. Deus fez então chover dos céus o maná, em favor dos judeus que murmuravam. Em teu favor, no entanto, a figura destes sacramentos veio antes, a saber, no tempo do próprio Abraão, na hora em que ele reuniu 318 servidores e se foi, perseguindo os adversários e arrancando o sobrinho do cativeiro. Voltou, então, vitorioso. Correu-lhe ao encontro o sacerdote Melquisedeque e ofereceu pão e vinho. Quem tinha pão e vinho? Abraão não tinha. Mas quem os tinha então? Melquisedeque. Foi ele, portanto, o autor dos sacramentos. [...]
>
> Melquisedeque ofereceu, pois, pão e vinho. Quem é Melquisedeque? Sem pai, dizem, sem mãe, sem genealogia, sem começo de dias nem fim de vida, semelhante ao Filho de Deus. É o que contém a Epístola aos Hebreus. Sem pai e sem mãe, dizem. Sem mãe nasceu o Filho de Deus pela geração celeste, porque nasceu só de Deus Pai. E, por outro lado, nasceu sem pai, quando nasceu da Virgem. Pois não foi gerado por semente de homem, mas nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria, procedente do seio virginal. Semelhante em tudo ao Filho de Deus, Melquisedeque era também Sacerdote, porque o Cristo, por sua vez, é Sacerdote de quem se diz: Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque (Sacramentos, IV, 9-12).

Como se vê, a argumentação é sempre feita a partir de um paralelismo entre o Antigo e Novo Testamento, no qual este encontra sua prefiguração.

Junto com a tipologia, a alegoria se faz muito presente nas interpretações dos Pais da Igreja. Embora a tipologia faça grande uso delas, os resultados que eles procuram não são alegóricos, nem simbólicos, mas sim ontológicos[44]. "A relação entre os ritos e os eventos de salvação, obtidos com a tipologia, é uma relação real; a celebração litúrgica é salvífica porque é real a relação que essa tem com os eventos de salvação"[45]. Enquanto na alegoria o critério objetivo é o subjetivismo, a tipologia respeita a realização do evento da salvação. Como comenta Mazza:

> A tipologia bíblica e litúrgica explica a Escritura ou comenta o rito em função da correspondência objetiva que existe entre as diferentes fases da história da salvação. A tipologia pode ser profética e mostrar a realização do passado. A alegoria, ao contrário, interpreta a Escritura e a liturgia sem ter em conta as reais relações que existem entre os estágios sucessivos da economia da salvação. A tipologia goza de uma inovação entre as diversas fases do mesmo desejo divino, constitui-se uma inovação arbitrária. (...) Na exegese espiritual e na mistagogia, o que é tributário da tipologia permanece sempre válido; o que pertence à alegoria caduca[46].

---

[44] Cf. MAZZA, La mistagogia, p. 17.
[45] Ibid.
[46] Ibid., p. 27.

No período patrístico, a argumentação teológica era fundamentalmente pela utilização da Escritura. O Antigo e o Novo Testamento constituíam o ambiente natural no qual se moviam as igrejas nos primeiros séculos[47].

Deste método, como falamos, surgirá a mistagogia como modo de fazer teologia, tendo como finalidade levar a uma melhor compreensão do mistério celebrado.

3.3.3 o método mistagógico

O método mistagógico, mesmo tendo diferenças segundo cada autor, tem sempre em vista a busca pela formação dos batizados, de modo a capacitá-los a viver a vida nova em Cristo, que foi adquirida na celebração litúrgica. Sendo marcado pelo uso da tipologia bíblica, ele requer um bom conhecimento das Escrituras.

Conforme o trabalho de Mazza, o método pode ser descrito em cinco etapas[48].

1) Num primeiro momento, o homileta inicia sua argumentação descrevendo o rito, os gestos, ação ou formulário litúrgico do qual quer dar explicação.

2) Em seguida, passa-se do rito à narração do evento da salvação realizado por Deus. Busca-se um texto bíblico, ainda que seja um versículo – tanto do Antigo como do Novo Testamento – que dê sentido ao que está sendo celebrado.

3) A terceira etapa se ocupa de aprofundar o evento da salvação, procurando compreender melhor todo seu valor salvífico. Para tanto, busca-se outros textos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento e se faz uso da reflexão teológica enquanto tal. O objetivo aqui não é tanto fazer uma teologia do sacramento, mas do evento da salvação considerado em si mesmo como acontecido na história.

4) No quarto passo, retorna-se ao rito, aplicando a ele tudo o que foi descrito e elaborado até o presente momento. Neste ponto, temos, verdadeira e propriamente, uma interpretação da liturgia, que é feita com textos bíblicos, que têm por objeto os eventos da salvação.

5) Por fim, busca-se explicitar o dinamismo do conjunto a partir de uma terminologia propriamente sacramental, recorrendo à gama de textos específicos para designar a dinâmica sacramental: mistério, sacramento, figura, imagem,

---

[47] Cf. ibid., p. 23.
[48] Cf. ibid., p. 194-198.

> semelhança e os pares semânticos imagem-verdade e tipo-antítipo. Aqui, não temos nada de novo. A terminologia empregada encerra, de maneira sintética e unitária, o caminho dos pontos precedentes.

Enquanto tipológico, o método interpretativo dos sacramentos favorece uma interpretação peculiar da realidade. Tendo como predecessor o método dialético do platonismo, a patrística vê na imitação a razão última e a condição de possibilidade de aplicar a tipologia bíblica à liturgia. O rito litúrgico, o sacramento, vem conhecido e definido somente através do conhecimento daquela realidade de salvação descrita na Escritura, do qual é imitação[49].

> O fim desse método tipológico é de assegurar uma ligação ontológica entre o rito e o evento de salvação, e, ao mesmo tempo, de conservar a superioridade ontológica do evento em comparação com o rito. Portanto, há uma identidade entre o rito e o evento, mas, dado que o evento permanece superior e irredutível ao rito, há também uma diferença. Se tivesse que dizer em uma palavra a natureza dessa ontologia, diria simplesmente: identidade na diferença[50].

3.3.4 O nosso caminho

Inspirando-nos neste método, queremos, neste presente trabalho, refletir sobre a condição humana a partir da fé. Trata-se aqui de falar mistagogicamente sobre o ser humano.

Colocando-nos no coração da liturgia cristã, isto é, na eucaristia, queremos a partir dela, particularmente da oração eucarística, perguntar-nos: que concepção de pessoa subjaz a este mistério celebrado? Os ritos nos remeterão ao evento salvífico que tem seu cume em Jesus Cristo, no qual se descortinará para nós o ser humano segundo os desígnios de Deus.

Amor, comunhão, solidariedade, pouco a pouco, irão aparecendo como designações que exprimem o que é ser pessoa, o que é ser humano na perspectiva da fé cristã.

Na escola da *lex orandi*, iremos percebendo que, embora frequentemente não sejam tiradas as devidas conseqüências do mistério celebrado para a vida concreta por muitos cristãos, a narração que se faz na liturgia constitui o caminho que nos faz descobrir quem somos. A perspectiva mistagógica quer ser aqui uma "retomada" da experiência

---

[49] Cf. ibid., p. 197.
[50] Ibid.

mistagógica dos Pais da Igreja do IV século – considerando o contexto de hoje – para oportunizar-nos um mergulho mais a fundo no mistério de Deus e de nós mesmos, que celebramos dominical e/ou cotidianamente.

Seguindo em boa parte o método apresentado por Mazza e dando uma impostação particular – visto que não existe uniformidade quanto à execução concreta do método dos Pais da Igreja – queremos desenvolver uma reflexão antropológica que responda aos elementos constitutivos da identidade humana, citados no início deste capítulo. A partir de nosso chão de origem, em interação com o meio social, realizamos nosso próprio caminho de maneira conflituosa e em meio a contradições, até a nossa definitividade. Neste processo, Jesus Cristo, "o mistério da piedade [...] manifestado na carne, justificado no Espírito, aparecido aos anjos, proclamado às nações, crido no mundo, exaltado na glória" (1Tm 3,16) constitui a chave hermenêutica para compreendermos a nós mesmos.

Capítulo II: Identidade, eucaristia e a práxis de Jesus

A identidade, como foi apontada no capítulo anterior, tem como mediação privilegiada para a sua construção a narração[1].

No contexto da experiência cristã, a narração do evento Cristo, que acontece de maneira ímpar na eucaristia, tem um papel fundamental na formação da identidade do cristão.

A eucaristia como narrativa, apontando para o mistério pascal de Cristo, remete o fiel para a vida concreta de Jesus, para sua práxis. Esta, por sua vez, nos permite contemplar a humanidade de Jesus, na qual se desvela o ser humano segundo o desígnio de Deus.

Assim sendo, neste presente capítulo, retomando o método que expusemos na primeira parte deste trabalho, faremos, em primeiro lugar, uma descrição sobre o rito da eucaristia, nos atendo especificamente à prece eucarística. Procuraremos, de maneira breve apresentar o sentido deste mistério da fé que celebramos.

Num segundo momento, tentaremos uma reflexão sobre a práxis de Jesus. Movidos pela busca antropológica, seguindo a trilha da mistagogia, procuraremos mergulhar no mistério da vida de Cristo, perscrutando sua práxis. Acreditamos que esta é a expressão visível de uma autocompreensão, a narração por excelência de si[2], que Jesus realiza, segundo o testemunho da Tradição. Como tal, ela revela o ser humano de acordo com o plano da criação.

Na parte que encerra o capítulo, trataremos do ano litúrgico. Isto porque a narração cristã pressupõe que a identidade humana é processual e dinâmica, como assinalamos no início desta obra. E, além do mais, pelo ano litúrgico, o cristão, no ritmo do tempo, de acordo com um calendário próprio, é remetido constantemente ao mistério pascal de Jesus, do qual aprende e no qual se descobre.

---

[1] Cf. HAKER, Narrativa e identidade moral, p. 71.

[2] Cf. JUNGUES, José Roque. *Evento Cristo e ação humana*. São Leopoldo: Unisinos, 2001. p. 55-56.

1. A Eucaristia

A Eucaristia é, para os cristãos, a celebração memorial do mistério pascal de Cristo, na qual se rende graças ao Pai pela obra realizada no Filho e se suplica pelo Espírito, para fazer da Igreja um só corpo[3].

Ela é também encontro de irmãos e irmãs que se reúnem para escutar a Palavra e participar do banquete escatológico do Reino, expresso na ceia. Por ela, fazendo o memorial do mistério pascal de Cristo, o fiel é remetido ao evento fundador da história da salvação, ou seja, para a morte e a ressurreição de Jesus. Com os 'pés teológicos', isto é, os 'pés da fé', o cristão é conduzido ao Calvário e ao túmulo vazio do Ressuscitado[4].

Na eucaristia, cumprindo o mandato de Jesus "*fazei isto em memória de mim*" (cf. Lc 22,19), os cristãos realizam a "*lex orandi*. Falando a Deus, manifestam uma autocompreensão de si. Confrontando com o Divino, experimentam a descoberta da própria identidade.

1.1. O horizonte bíblico-teológico da eucaristia

A celebração da eucaristia tem sua origem na última ceia realizada por Jesus com seus discípulos, conforme nos é relatada em Lc 22, 14-39; Mt 26,20-30; Mc 14,17-26; 1Cor 11,23-26. Esta, por sua vez, acontece tendo como pano de fundo a celebração da páscoa judaica.

Como encontramos no AT, a celebração pascal (cf. Ex 12,1-14) está relacionada com a passagem pelo mar (cf. Ex 14,15-31). Embora não sejam cronologicamente unidas redacionalmente, elas constituem uma unidade teológica em que, como diz Giraudo, a passagem pelo mar é o *tipo*, o arquétipo, o referencial salvífico, original e único, que tem como *antítipo* (figura) o sinal do cordeiro oferecido na ceia judaica[5].

---

[3] Cf. GIRAUDO, Cesare. *Stupore Eucaristico*: per una mistagogia della Messa alla luce dell'enciclica Ecclesia de Eucharistia. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. p. 96-99.
[4] Cf. ibid., p. 45.
[5] Cf. ibid., p. 35.

No contexto da última ceia no Egito, a expressão "o sangue... será para vós um sinal..." (Ex 12,13) exprime a aliança, o sinal de pertença a Deus e de sua proteção a Israel, bem como a libertação do povo do jugo do faraó.

O sangue do cordeiro colocado nas portas das casas (cf. Ex 12,7) constitui um sinal profético da experiência libertadora do povo.

> Espalhando o sangue do cordeiro pascal sobre as portas das casas, Israel, ainda que fisicamente se encontre na terra do Egito, na mediação profética do sinal realmente dele já saiu. [...] No sinal do cordeiro pascal, Israel já passou o mar: já desceu nas águas da morte que põe fim à servidão e, ao mesmo tempo, já renasceu da água da vida. [...] Israel morre para a escravidão do faraó e nasce para o serviço do Senhor[6].

No entanto, como nos relata o texto bíblico, após a passagem do mar, no caminho para a terra prometida, o povo se põe a murmurar diante das dificuldades, saudoso da ilusória prosperidade do Egito (cf. Ex 15,24; 16,1-3; Nm 11,4-6; 14,1-4). Entre os israelitas surgem dúvidas de fé. A crise instala-se, colocando em questão a eficácia salvífica da passagem do mar. Eles se deixam seduzir pela idolatria (cf. Ex 32,17-30).

Neste contexto, a expressão "este dia será para vós um memorial, e o celebrareis como uma festa para Iahweh, nas vossas gerações a festejareis" (Ex 12,14) nos diz que o sinal do cordeiro pascal, nas vésperas da passagem do mar, não se esgota ali. Ele deverá ser retomado, pois constitui sinal profético para as gerações vindouras e para recordar ao povo que, muitas vezes, comportou-se de maneira infiel à aliança com Deus.

Pela celebração anual da páscoa, a comunidade e as gerações subseqüentes são reenviadas ao evento fundador do povo de Israel pela passagem do mar, de modo a renovar a aliança para com aquele que desde sempre é fiel no amor e na misericórdia. "Naquele dia, assim falarás ao teu filho: 'Eis o que Iahweh fez por mim, quando saí do Egito'. E será como sinal na tua mão, pois Iahweh te tirou do Egito com mão forte" (Ex 13,9).

Embora o evento fundador da passagem do mar não possa acontecer de novo na história do povo, a comunidade pode nele ingressar pela celebração pascal, transpondo as barreiras do tempo e do espaço. No sinal profético do cordeiro, a assembléia é transportada para aquele evento único e irrepetível, participando de uma forma muito viva da libertação experimentada pelo povo, quando este passou pelas águas do mar.

---

[6] Ibid., p. 31-32.

Dinâmica semelhante à da páscoa judaica, nós encontramos na celebração cristã da páscoa. Como no Antigo testamento a passagem do mar expressa o evento fundador de toda a economia da salvação, para o Novo Testamento, a morte e a ressurreição de Jesus é o acontecido que inaugura a nova e eterna aliança de Deus com a humanidade. A morte e ressurreição de Jesus - acontecimento único e irrepetível – é figurativamente para nós um evento de imersão nas águas da morte para a condição de escravos e de emersão para a condição de povo redimido e liberto para o amor.

Tal como nos apresentam os evangelhos, a morte e ressurreição de Jesus estão intimamente relacionadas como a última ceia celebrada com seus discípulos (cf. Jo 13,1-30; 1Cor 10,16; Lc 22,14-20; Mt 26, 26-29; Mc 14,12-14.22-25). Nesta, o pão e o vinho constituem sinais proféticos de sua entrega, de sua morte de cruz em favor da humanidade. Por eles, Jesus, figurativamente, desce nas águas da morte do calvário e ressurge para a vida, ainda que fisicamente esteja no cenáculo[7]. Na ceia, a comunidade do cenáculo, comendo o pão e bebendo o cálice oferecido por Jesus, figurativamente, é também sepultada com Cristo na condição de servidão e faz a experiência de renascer para a condição nova de servos de Deus, ainda que sua situação concreta seja marcada pela contradição.

Como no Antigo Israel, a expressão “este dia será para vós aquele memorial... para todas as vossas gerações” (Ex 12,14); no novo Israel, “fazei isto em memória de mim” (1Cor 11,24-25) constitui a ordem que inaugura a celebração da eucaristia. Por ela, somos remetidos à experiência de Jesus que passou pela morte e ressurreição, como o povo de Israel que atravessou o mar. Assim, tornam-se também nosso seu Calvário e seu Túmulo Vazio. Se pelo batismo mergulhamos uma vez por todas no mistério da morte e ressurreição do Senhor, porém ainda não o fazemos de maneira perfeita. Como o povo de Israel no caminho para a terra, nós saudosamente olhamos para a ilusória prosperidade da dominação do faraó. Movidos pelo egoísmo, a auto-suficiência, a busca desmedida pelo poder, prestígio e status, deixamo-nos seduzir, comprometendo nossa própria liberdade.

Pela celebração dominical e cotidiana da eucaristia, vamos ao Calvário e ao Túmulo vazio, não com um andar físico, mas de forma memorial, isto é, através da retomada ritual do sinal profético do pão e do cálice, por meio de uma ação figurativa e,

[7] Cf. ibid., p. 36.

portanto, sacramental e absolutamente real[8]. Na comunhão do pão e o vinho, corpo e sangue de Cristo, temos a participação dominical e cotidiana no evento da morte e ressurreição do Senhor[9]. Com isso, temos sempre um horizonte para realizar nosso êxodo, que, ao longo do tempo, vai deixando suas marcas nos contornos de nossa identidade.

1.2. A oração da aliança e sua dinâmica

Nascida no seio judaico, a celebração da eucaristia incorpora vários elementos de sua tradição. E, para compreender a sua dinâmica e o seu conteúdo teológico, precisamos ter presente o modelo vétero-testamentário da oração de aliança, também denominada *todá*[10], ou "confissão", em que o povo confessa sua infidelidade a Deus e a fidelidade deste quanto à salvação da humanidade.

Confessando a salvação realizada em Cristo, a oração eucarística tem estrutura análoga à forma literária da oração de aliança, que apresenta bipartição e articulação entre uma *prótase* no indicativo e uma *apódase* no imperativo. Essa estruturação

> pode ser encontrada muito claramente no Deuteronômio, todo ele articulado segundo o formulário da aliança: a exigência de Deus (Lei) não é imposição mais ou menos arbitrária, segundo os caprichos de uma divindade em relação a seus adoradores, mas a resposta a uma intervenção divina que dá a Deus o direito de esperar resposta e acolhida a seus mandamentos[11].

Ela segue, em grande medida, o modelo do que faz o Grande-Rei do Oriente Médio Antigo em relação ao seu vassalo, organizando o seu discurso de forma a unir o relato da pré-história da relação com a injunção[12], isto é, a exigência ou ordem formal.

Como exemplo desta estruturação, podemos ver Js 24,2-28. Na assembléia de Siquém, Josué, convocando o povo, apresenta as intervenções de Deus em favor de Israel (v.2-13), conforme as confissões de fé de Dt 6,21-24 e 26,5-9. Num segundo momento, a assembléia se pronuncia por Iahweh contra os deuses estrangeiros (v. 25-28). E, por fim, temos a conclusão da aliança e a escrita da lei (v.25-28). Neste trecho, o apelo de Josué para que o povo tema a Iahweh e o sirva, rompendo com os deuses estrangeiros, é precedido pela recordação do que Deus realizou até então.

---

[8] Cf. ibid., p. 40.
[9] Cf. ibid., p. 46.
[10] Cf. GIRAUDO, In unum corpus, p. 200-203.
[11] TABORDA, Francisco. *Fazei isto em meu memorial*: a eucaristia como sacramento da unidade. p. 6. In: http:// www.cnbb.org.br/documento_geral/Fazeiistoemmeumemorial.doc. Acesso em 28 jan.2007.
[12] Cf. GIRAUDO, In unum corpus, p. 203.

Um outro exemplo ainda temos em Dt 32,4-25, em que a declaração de condenação do povo (v.19-25) é precedida pela proclamação da perfeição das obras de Deus (v. 3-7), da sua providência em favor de Israel (v. 8-14) e da rebelião do povo (v.15-19). Aqui, a prótase histórica (v.4-18) se desenrola mediante a comparação entre a história da fidelidade de Deus e a história da infidelidade do vassalo. Sem ela, a condenação seria juridicamente inconsistente[13].

Nestes dois exemplos, encontramos uma estruturação bipartida da narração, da qual participa a *todá*. Na primeira parte do formulário, temos a secção *anamnético-celebrativa*, em que a comunidade orante confessa e louva a Deus recordando, ao mesmo tempo, a história de fidelidade ao amor divino, bem como a infidelidade, a incoerência humana e o pecado. Já na sua segunda parte (*secção epiclética*), a comunidade exprime seu pedido a Deus. A primeira dá fundamento para o que será pedido na segunda.

> A primeira refere-se à história do passado das relações entre suserano e vassalo (no caso, entre Deus e o povo); a segunda, a imposição que regerá o futuro das relações entre ambos (Deus e o povo), como suserano e vassalo[14].

Como nos mostra Giraudo, a oração da aliança (*todá*) pode ocorrer de três formas[15]:

1) dinâmica deprecativa simples, em que um discurso a Deus é feito com palavras nossas (cf. Ne 9,5-37);

2) dinâmica deprecativa embolística, em que o discurso a Deus é feito com palavra nossas e com palavras de Deus (cf. Ne 1,5-11);

3) dinâmica quase-embolística, em que um discurso faz referência indireta à palavra de Deus (cf. Dn 3,26-45).

Essa estruturação da *todá* influenciará a composição da oração eucarística que passaremos a analisar, uma vez que a experiência cristã nasce no seio do judaísmo.

1.3. A oração eucarística e sua dinâmica

As orações eucarísticas da tradição romana, seguindo o gênero literário da oração da aliança, regem-se pela dinâmica epiclética. Isto se dá porque o embolismo está inserido na secção epiclética. Iniciando com a saudação feita pelo presidente – "O Senhor

---

[13] Cf. ibid., p. 204.
[14] TABORDA, Fazei isto em meu memorial, p. 6.
[15] Cf. GIRAUDO, In unum corpus, p. 206-222.

esteja convosco" – e concluindo com o grande "Amém" proferido pela assembléia, cada uma delas constitui uma grande unidade, a partir da qual desenvolveremos nossa argumentação.

Tomaremos como exemplo a oração eucarística III, com o prefácio primeiro do tempo comum[16], procurando apresentar sua estruturação para melhor compreendê-la. A escolha é aleatória, não importando as diferenças entres as várias orações propostas pelo missal romano. O que pretendemos é enfocar a estrutura narrativa da prece eucarística, de maneira global.

A oração eucarística inicia-se com o diálogo invitatório no qual o presidente saúda a comunidade, desejando-lhe que o Senhor esteja presente nela. À esta saudação, a comunidade responde reconhecendo: "Ele está no meio de nós". Segue um apelo para que a assembléia esteja voltada inteiramente para Deus, ao qual ela responde: "O nosso coração está em Deus". Terminado o invitatório, temos o convite à ação de graças, à confissão das maravilhas realizadas por Deus, bem como o reconhecimento da história da infidelidade humana diante do horizonte da misericórdia divina. A este terceiro apelo, o povo reconhece "é nosso dever e salvação".

Tendo introduzido a assembléia no clima para participar desta grande prece da Igreja, segue-se o prefácio. Nele, o presidente, em nome da comunidade ali reunida, glorifica ao Pai e lhe dá graças por toda obra de salvação. A impostação da prece dependerá do calendário litúrgico.

No caso do prefácio I do tempo comum, recorda-se o mistério pascal de Cristo, que revela à comunidade a obra admirável do Pai. Em Cristo, ele a chamou para participar deste mistério e a fez "passar do pecado e da morte à gloria de ser o [seu] povo santo, sacerdócio régio e nação santa, para anunciar, por todo o mundo, as [suas] maravilhas".

O prefácio culmina no hino do santo, quando a comunidade terrestre une-se à comunidade celeste para louvar a Deus, fazer-lhe súplicas e confessar a santidade divina.

No caso da oração III, temos um pós-santo, que dá continuidade à proclamação das maravilhas de Deus, que, por seu Espírito Santo, "dá vida e santidade a todas as coisas

---

[16] MISSAL Romano. São Paulo: Paulinas-Vozes, 1992, p. 428 (prefácio) e p. 482-487 (Oração Eucarística III).

e reúne o povo para que este ofereça em toda parte, do nascer ao pôr-do-sol, um sacrifício perfeito".

Terminada a secção anamnético-celebrativa, inicia-se a secção epiclética com a partícula "por isso". Segue-se a súplica para que Deus envie seu Espírito Santo para transformar os dons do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo e que será completada com a segunda epiclese sobre os comungantes. Tal pedido é fundamentado no mandato de Jesus a seus discípulos na última ceia: "Fazei isto em memória de mim" (cf. Lc 22,19). Este relato memorial desponta aqui como o fundamento da autoridade da comunidade para realizar a súplica. Não é pelos seus méritos que a Igreja pede, mas por instrução do mestre Jesus.

Na seqüência, temos a aclamação da assembléia, e o presidente prossegue fazendo o oferecimento memorial da páscoa de Jesus Cristo. O que a Igreja aqui oferece não é outra coisa senão o Cristo, que fez de si uma oferenda agradável a Deus. E, neste ofertório, a comunidade se oferece ao Pai em Cristo.

Passa-se, então, para a segunda epiclese em que se pede "que, alimentando-nos com o corpo e o sangue de Cristo, sejamos repletos do Espírito Santo, e nos tornemos um só corpo e um só espírito"[17]. Este pedido completa a primeira epiclese, compondo com ela um só pedido. Temos aqui uma perspectiva escatológica, focalizada na noção de reunir "num só corpo", que marcará o sentido da vida humana, que dará o tom da antropologia cristã: existir no amor, na comunhão, na solidariedade.

Tal pedido é ampliado com as intercessões que seguem. Pede-se a comunhão com os santos, a comunhão hierárquica, a comunhão fraterna, a comunhão com os padecentes.

A oração eucarística termina com a doxologia, que tem um caráter de louvor, retornando a secção anamnético-celebrativa com o *Amém* da assembléia que assina a oração proferida pelo presidente, manifestando, assim, que a comunidade está de acordo com o que fora dito.

---

[17] Oração Eucarística III.

2. A práxis de Jesus

Como pudemos perceber, na prece eucarística, encontra-se de forma condensada todo o mistério pascal de Cristo, que, como tal, não pode ser compreendido na sua totalidade, nem ser esgotado.

Tendo em conta o processo mistagógico com suas etapas, procuraremos aprofundar o evento da salvação em Cristo. Dada a nossa procura pelo ser humano, o nosso olhar se voltará para a práxis de Jesus, na qual, podemos reconhecer o ser humano a partir da fé.

A práxis de Jesus é a narração de sua auto-compreensão, que a mistagogia nos convida a contemplar. Nela, percebemos que o Reino constitui a espinha dorsal do seu projeto de vida, conduzindo-o a uma prática de amor e de liberdade.

2.1. O Reino: projeto vivido e anunciado por Jesus

Segundo o evangelho de Lucas, Jesus, no início de seu ministério público na Galiléia, num discurso na sinagoga em dia de sábado, diz de si a partir do livro do profeta Isaías:

> o Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor (Lc 4,18-19).

Neste trecho encontramos uma espécie de resumo da práxis de Jesus, mostrando, narrativamente, como é construída a sua identidade. Como todo ser humano, Jesus descobre sua identidade[18] no interior de uma cultura – no caso, a judaica – e, neste processo, a *Torá* constituiu – não de maneira exclusiva – uma narrativa que lhe propiciou reconhecer-se como Filho e enviado a anunciar o Reino de Deus. Evidentemente, o texto em si não produz uma identidade como já dissemos. Ele exprime a alteridade com a qual Jesus se confronta. A partir do meio em que ele nasce e é formado, a partir de sua individualidade, permeada do amor do Pai, Jesus, pouco a pouco, vai se autocompreendendo. Desta autocompreensão, nasce sua práxis.

---

[18] A autocompreensão de Jesus é verificada segundo o texto bíblico como tal (perspectiva sincrônica). Embora haja toda uma discussão nos estudos bíblicos sobre até que ponto determinados trechos são realmente próprios do Jesus histórico ou uma elaboração de determinado evangelista, consideramos os evangelhos, na sua situação canônica, que, refletindo a experiência pascal, não fazem distinção entre o Jesus histórico e o Cristo da fé.

Jesus se apresenta, no início da sua vida pública, como anunciador do Reino (cf. Mc 1,14-15; Mt 4,12-17), tendo como destinatários de sua missão os pobres, os humildes, os que sofrem, os que se encontram nas trevas.

O Reino – sua causa fundamental – não é para ele uma organização estatal, mas a vida segundo o projeto de Deus, na lógica do amor e da justiça. Trata-se da escuta, da obediência e da fidelidade a Deus, efetivada na vivência do bem, da comunhão, do amor, da misericórdia, que constrói a comunidade fraterna pelo serviço.

O conteúdo programático deste Reino aparece de uma forma exemplar no sermão da montanha escrito por Mateus (capítulos 5-7). Nele, Jesus, o Messias por Palavras, anuncia o projeto do Pai e proclama as exigências do Reino. Neste discurso, ele apresenta tudo o que se refere ao Reino de Deus: quem pode entrar no Reino, quais as condições, quais os comportamentos dentro desse Reino. Não se trata de um código moral, mas um projeto de vida centrado em Deus. Ele "é a expressão do Novo que começa a existir na vida dos homens quando eles se abrem a Deus"[19].

O sermão[20] começa apresentando as bem-aventuranças como caminho de felicidade para o discípulo (Mt 5,3-12). Ele indica a relação do discípulo com o mundo e sua posição na missão (Mt 5,13-16), e aponta para o cumprimento da Lei (Mt 5,17-19) como forma de participação do Reino.

O cumprimento da Lei, porém, para Jesus, não deve ser segundo a justiça dos escribas. O discípulo é convidado a ir além da letra da lei. Diante do mandamento contra o homicídio, Jesus pede não somente "não matar", mas aponta para uma caridade mais exigente e interior (5,21-26). No caso do adultério, ele convida a ir além da lei, cultivando em si a pureza de coração e mostrando a importância de se estar pronto para qualquer sacrifício (5,27-30). No que tange a questão do divórcio, ele restaura o casamento na sua santidade original (5,31-32). No que diz respeito ao juramento, ele pede a sinceridade verdadeira (5,33-37). Diante da retaliação de alguém, Jesus convida ao perdão das faltas, ao esquecimento do próprio interesse (5,38-42). Para com os inimigos e amigos, ele convida ao amor e à generosidade (5,43-48).

---

[19] MESTERS, Carlos. *Deus, onde estás?* Belo Horizonte: Veja, 1971. p. 145.

[20] Acerca da apresentação da estrutura do sermão da montanha cf. FITZMEYER, J. e MATHAION, Kata. *Exegetical Notes on the First Gospel*. Ed. Mimeografada. Maryland, 1963. p. 21.

No trecho 6,1-8 a justiça dos fariseus é transformada em nova proposição. O discípulo é convidado ao cumprimento autêntico da vontade do Pai, mas não para obter admiração das pessoas: a esmola (6,2-4), a oração (6,9-15) e o jejum (16-18) constituem modos de cultivar a referência a Deus, de voltar-se para ele.

O sermão na sua etapa final apresenta a justiça dos discípulos (6,19-7,27). Ela consiste em acumular tesouros nos céus (6,19-21), praticando boas obras que sejam expressões de obediência ao querer do Pai, levar os outros a participar dos próprios bens, na liberdade e generosidade do coração (cf. 6,22-23), escolher como decisão o serviço a Deus, a liberdade em relação à sujeição egoística ao dinheiro (6,24).

O sermão propõe ainda uma atitude interior de serenidade confiante diante dos compromissos e desafios do dia-a-dia, ainda que duros e fatigantes, convidando o discípulo ao abandono à providência divina e a buscar em primeiro lugar o Reino de Deus e sua justiça (6,34-35). Nele Jesus também exorta a não arvorar-se em juiz dos outros (7,1-5); a não profanar as coisas sagradas (7,6); a perseverar na oração eficaz (7,7-11), a amar ao próximo (cf, 7,12); a ser fiel no caminho indicado por ele (7,13-14); a guardar-se dos falsos profetas, procurando cultivar uma existência cristã fecunda em frutos práticos (7,15-20) como modo de realizar a vontade de Deus (7,21-23), e a passar da simples audição da palavra do Senhor à sua atuação concreta (7,24-27)[21].

O projeto do Reino anunciado em palavras por Jesus é acompanhado pelos gestos concretos que manifestam a presença do Reino (cf. Mt 11,2). Nas curas que ele realiza (cf. Mt 8,1-17; 9,1-8; 9,18-35; etc.), nos exorcismos (Mc 5,1-20; Mt 8,28-34; Mc 9, 14-29), na comensalidade com os pecadores (cf, Mt 9,10-13; Mc 2,15-17; Lc 15,1-10; etc), na subversão dos códigos legais vigentes em favor da pessoa humana (Lc 6, 1-11; Mt 12,1-14), na inclusão das mulheres no círculo dos discípulos (Lc 8, 1-3), nos gestos que privilegiam os excluídos e marginalizados da sociedade de seu tempo, Jesus expressa a bondade e o amor gratuito de Deus para com quem é pobre e pecador.

O Reino que ele comunica é uma boa notícia que fomenta uma esperança nova nos corações dos empobrecidos. É o caminho da solidariedade que passa pelo serviço ao

---

[21] Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. O Evangelho de Mateus: tradução e comentário. In: BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos*: tradução e comentário. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1990. v. 1, p. 104-149.

próximo como uma forma de construir uma nova sociedade fundada na justiça e na paz, onde cada ser humano possa viver dignamente.

Segundo o evangelho de Mateus, no discurso escatológico (capítulos 24-25), o critério de verificação da participação na dinâmica do Reino é a vivência concreta do amor ao próximo. Particularmente significativo é o seu trecho final que diz,

> Vinde, benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolheste. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes me ver (Mt 25, 34b-36).

Como se vê, é o serviço ao pobre, sofredor e excluído que torna o discípulo participante do Reino, que consiste em viver o amor, a comunhão e a solidariedade como resposta obediente ao querer de Deus.

Tal proposta do Reino contrasta com a possibilidade de recusá-lo. Isso é expresso no veredicto que encontramos na seqüência do trecho citado anteriormente:

> Afastai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos. Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não e não me escolhestes. Estive nu e não me vestistes, doente e preso e não me visitastes (Mt 25,41b-43).

Pelo que percebemos, a práxis de Jesus orienta-se pelo Reino, exprimindo a vivência de um projeto segundo o desígnio de Deus. Sendo assim, ela ilumina o peregrinar do discípulo neste mundo. Não entanto, isso não significa que Jesus seja um modelo ético simplesmente. O discipulado se realiza segundo o seu Espírito, como veremos mais adiante nesse trabalho. O agir de Jesus nos revela que a vida humana, que somos chamados a construir, se processa em comunhão com a Trindade.

E quando, em cada eucaristia estamos a celebrar o mistério pascal de Cristo, somos remetidos à sua práxis, para, em comunhão com ele, no contexto em que nos situamos, viver segundo a lógica do Reino, no qual se encontra a plenitude humana.

2.2. O agir de Jesus como prática de liberdade[22]

A práxis do Reino testemunhada por Jesus exprime-se também como uma prática de liberdade. Como percebemos nos testemunhos bíblicos, Jesus se apresenta livre diante de sua família, da comunidade dos discípulos, das autoridades políticas e religiosas de seu tempo. Ele se percebe intimamente unido ao Pai – "eu estou no Pai e o Pai está em

[22] Neste trecho, seguimos em boa parte as considerações de Roque Jungues. Cf. JUNGUES, Evento Cristo e ação humana, p. 111-114.

mim" (Jo 14,11), identificando-se plenamente com o Reino que anuncia. Daí brota sua liberdade. Não se trata de uma liberdade absoluta. Ela é sempre *de* e *para*, isto é, relativa. A liberdade de Jesus é relativa ao Pai. Estando no amor, ele é livre.

Neste sentido, vamos compreendendo o exercício da autoridade por parte de Jesus. As pessoas ficam admiradas com os seus ensinamentos, como ele ensinava com autoridade e não como os escribas (cf, Mc 1,22). Ao anunciar o Reino, ao interpretar a lei, na forma como ele tratava com as autoridades políticas e religiosas de seu tempo, no acolher os doentes e pecadores, Jesus se apresenta como um homem livre, forjado no amor.

Diante de sua família de sangue, apresenta-se livre (cf. Mc 3,21; 3,31-35; Mt 12,46-50). Ele não se prende a ela, mas alarga-a ao dizer que sua família são os que fazem a vontade de Deus (Mc 3,35). Essa mesma liberdade ele pede aos que desejam segui-lo: "Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe, mulher, filhos, irmãos, irmãs e até a própria vida, não pode ser meu discípulo" (Lc 14,26)[23].

Com as autoridades religiosas – saduceus, fariseus e escribas, considerados os verdadeiros guardiões e intérpretes da lei e da religião – ele se posiciona de forma crítica, apontando a hipocrisia presente no exercício de suas funções. Enquanto colocam um fardo pesado nos ombros dos pequenos, eles mesmos não estão dispostos a carregá-los (cf. Mt 31,1-36; Mc 12,38-40; Lc 20,45-47). Como anunciado no Sermão da Montanha, Jesus manifesta-se diante das lideranças religiosas como o cumpridor da lei, mas no sentido de fazer com que ela volte à sua origem, isto é, que seja meio para promover a vida humana, que aponte o caminho para a plenitude humana no Reino de Deus e não seja um jugo que escravize o ser humano e deturpe a face de Deus. Seu posicionamento com relação a estes grupos revela seu agir em favor dos pequenos.

A liberdade de Jesus se verifica na quebra dos padrões religiosos que ele faz. Ele não se relaciona com as pessoas segundo os critérios de pureza e impureza (cf. Mc 7,14-23)[24], mas trata cada um sem preconceitos e distinções. Seu grupo não é o dos perfeitos ou iluminados, o dos verdadeiros cumpridores da lei. Muitos com os quais convivia não gozavam de boa reputação. "Jesus sente-se livre diante dos preconceitos

[23] Jungues, Evento Cristo e ação humana, p. 111.
[24] Ibid., p. 112.

sociais, e sua liberdade chega a ponto de afirmar que os publicanos e as prostitutas precederão, no Reino dos Céus, os escrupulosos guardiões da lei"[25].

No âmbito da vida política, Jesus não se deixa levar pelos jogos políticos. Com liberdade, ele se opõe á absolutização do poder político: "o que é de César, dai a César: o que é de Deus, dai a Deus" (Mc 12,17). E a Herodes, não hesita em chamar de raposa (Lc 13,31-33).

Nós contemplamos também a liberdade de Jesus na eleição de seus amigos[26]. Muitos dos seus apóstolos eram homens sem grande formação acadêmica, sendo gente rude e ignorante (Mc 1,16-20).

As mulheres, que para os mestres da lei não podiam ser admitidas ao discipulado, o acompanhavam por toda parte (Lc 8,1-3). Ele defendeu-as diante dos fariseus que admitiam o divórcio, deixando as mulheres reféns do repudio dos maridos por qualquer motivo (Mc 10,1-12; Mt 19,1-9). Entre as mulheres que gozavam de sua amizade estão Marta, sua irmã Maria (Lc 10,38-42) e Maria Madalena (Jo 20,11-18). Para com elas Jesus demonstrou muito amor e compaixão; delas acolheu também muita ternura e afeto.

Olhando para o agir de Jesus, percebemos que ele não só é livre, mas assume também uma atitude libertadora em relação àqueles com quem mantém um contato. Nas curas e milagres que realiza, na inclusão dos pobres e marginalizados de seu tempo como prioridade de sua missão, na aproximação dos pecadores, Jesus fazia com que as pessoas pudessem trilhar um caminho de libertação, reintegrando-as ao convívio social[27]. Diante de uma visão religiosa deturpada, ele vem libertar de um deus opressor, revelando o verdadeiro rosto de Deus que é amor e misericórdia.

Pelos seus gestos de perdão e reconciliação, Jesus liberta o ser humano da fatalidade do mal, origem do pecado e do ódio. Ele vem mostrar e ensinar que o mal e a perversidade não têm a última palavra. Esta cabe a Deus, o autor da vida, a quem tudo pertence, a quem a criação se encaminha. Vencendo a morte pela ressurreição, ele liberta

---

[25] Ibid.
[26] Ibid.
[27] Ibid., p. 113.

também o ser humano da fatalidade da morte, abrindo-lhe definitivamente as portas da eternidade[28].

Essa liberdade vivida e comunicada por Jesus é celebrada na liturgia cristã. Comemorando o mistério de sua páscoa, festejamos na fé e na esperança a libertação plena do ser humano. Desde já celebramos o ingresso definitivo na Jerusalém Celeste, imagem do novo céu e da nova terra apresentados pelo livro do Apocalipse, onde Deus habitará com os seres humanos e "eles serão o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus. Ele enxugará toda lágrima de seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram!" (Ap 21,3-4).

2.3. O amor, a comunhão e a solidariedade: uma caracterização da humanidade de Jesus

Olhando para a práxis de Jesus, nós percebemos nele uma densidade humana que nos revela o que é a humanidade no plano original de Deus. Amor, comunhão e solidariedade são atributos que caracterizam sua identidade.

Como já assinalamos, a vida humana é processo. A identidade não tem forma precisa. Ela está sujeita à transformação, segundo o contexto, acompanhando os desdobramentos da história.

Quando falamos da humanidade segundo o plano de Deus, não estamos falando de uma forma na qual todos precisam se enquadrar, se querem ser salvos. Não é tampouco um projeto pronto ao qual cada pessoa humana precisa se adequar. Ao contrário, a humanidade revelada por Jesus nos diz que a vida se constrói a partir da liberdade, sem negar a individualidade específica de cada um.

A humanidade tal como Jesus apresenta verifica-se nas relações, na forma como estas se dão. Ela não é produto uniforme, mas pluralidade que subsiste na relação.

Pela práxis de Jesus, nós percebemos que Deus levou e leva a sério o ser humano. Na encarnação do Filho, Deus se fez homem, assumindo a carne humana (cf. Jo 1,14), vivendo-a intensamente, exceto no pecado. A encarnação do Verbo constitui o

[28] Ibid.

primeiro grande gesto visível na humanidade de Jesus, da solidariedade de Deus, do seu amor por nós[29], da comunhão que ele busca estabelecer com o criado.

Realizando o que o Pai faz, na força do Espírito de Amor, Jesus vive de maneira solidária com os seus semelhantes, de forma privilegiada com os pobres, sofredores e marginalizados pela sociedade de seu tempo. Pela encarnação, através de suas ações concretas em favor da vida, da dignidade e do crescimento da pessoa, culminando na sua morte, compreendida por ele como entrega total nas mãos do Pai e em prol de toda a humanidade, Jesus revela-se como pró-existência, isto é, como aquele que vive não em função de si, mas para os outros[30]. E não termina por ai. A partir de sua ressurreição, Jesus se apresenta aos seus discípulos dizendo-lhes que não permanecerão sós, não ficarão abandonados. Ele mesmo estará presente na vida deles pelo seu Espírito. Sua humanidade, agora transfigurada, continua solidária à vida humana.

Pela maneira como Jesus vive seus relacionamentos, contemplamos o ser humano que vive em comunhão com Deus. Ao mesmo tempo, pela sua maneira de agir, as pessoas contemplam no seu rosto humano a face amorosa e misericordiosa de Deus, que vem ao encontro das suas criaturas conferindo-lhes vida nova[31].

Os homens e as mulheres, pobres e humildes, muitas vezes marginalizados e desconsiderados pelo sistema político e religioso, experimentam, no encontro com Jesus, acolhida, respeito, amparo, consideração. Com Jesus, eles vivenciam a inclusão na vida social, tornam-se participantes da dinâmica do Reino, trilham um caminho de personalização. Da mesma forma, os publicanos e pecadores que não podiam tomar parte dos atos de culto a Deus no templo de Jerusalém, por serem considerados impuros, recebem de Jesus o perdão. Ignorando a prescrição da Lei, Jesus come com eles, convida-os a segui-lo. Demonstra-lhes amor, compaixão, ternura.

Com os seus discípulos e discípulas, está sempre em contínuo diálogo. As refeições que faz com eles exprimem a comunhão e a fraternidade que ele cultiva: um verdadeiro ensinamento sobre como viver.

---

[29] Cf. MIRANDA, Mario França. *A salvação de Jesus Cristo*: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004. p. 79.
[30] Cf. ibid, p. 76.
[31] Cf. ibid., p. 56.

Diante das atitudes e estruturas humanas que desfiguram o rosto humano, Jesus posiciona-se contrário, mostrando que elas constituem formas de deturpação da pessoa humana e de Deus. É um clamor à fraternidade, ao encontro com o outro, de modo a deixar-se afetar por ele, por suas alegrias e sofrimentos. Ele mostra, com suas palavras e gestos, que o mais importante e a felicidade consistente não estão no acúmulo de bens, no ter nas mãos um poder institucional, no ser aplaudido pelos demais, no dominar sobre os que estão ao redor de si. A vida está em cultivar laços, em caminhar dia-a-dia solidariamente ajudando uns aos outros, particularmente os que mais precisam, através do serviço – expressão concreta de amor. O caminho humano está em buscar a comunhão de alteridades pelo diálogo, pela acolhida, pelo serviço generoso, pela festa.

O amor, a comunhão e a solidariedade que a encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus expressam, têm outra face na sua resposta humana. Jesus, no seu cotidiano, exprime sua referência e obediência ao Pai, através do continuo diálogo com ele. Os momentos em que se retira para rezar são particularmente significativos. Tudo o que ele faz – sobretudo as decisões mais importantes de sua vida – alicerça-se sobre a oração. Ele é o ser humano que se volta para Deus, que se remete ao Transcendente, oferecendo a si próprio como demonstração e resposta de amor por tudo o que recebeu de forma gratuita. A radicalidade desta resposta, segundo o testemunho bíblico, verifica-se na sua morte de cruz, experiência de entrega total nas mãos do Pai (Cf. Hb 5,9; Jo 17,1; Lc 22,42; 23,4).

Na perspectiva ecológica, verificamos que Jesus tem, diante da natureza que o cerca, uma atitude de contemplação. Ainda no discurso da montanha (Mt 6,26-30), convidando as multidões e os discípulos a abandonarem-se à providência divina, ele diz:

> Olhai as aves do céu: não semeiam nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, vosso Pai celeste as alimenta. [...] Observai os lírios do campo, como crescem, e não trabalham e nem fiam. E, no entanto, eu vos asseguro que nem Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como um deles. Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que existe hoje e amanhã será lançada ao forno, não fará ele muito mais por vós, homens fracos na fé?

A natureza é um dom que, como o ser humano, goza da bondade e do amor de Deus, que a faz subsistir. Como tal, nela percebemos as marcas do Criador que as faz existir e por ela faz subsistir nossa existência terrena.

A natureza, sinônimo de vida que Jesus sempre defendeu, é para ser cuidada, não devastada e destruída[32]. Diante dela, cabe a reverência. A sua utilização há de ser feita de forma responsável, de maneira a não colocar em risco sua sustentabilidade. Conforme inspira Jesus com seu agir, a humanidade consiste também numa comunhão ecológica, que gesta uma cultura de vida.

Tanto mais reconhecemos a humanidade de Jesus quanto contemplamos sua maneira de viver seus relacionamentos com Deus e com toda a criação. Pela denúncia do pecado e dos males que agridem o ser humano, ele nos mostra que o humano se esfacela quando a relação, o outro, a justiça e o direito são negados.

Como homem, Jesus tornou-se luz para todo o gênero humano, apontando o horizonte do Reino como meta a ser buscada (cf. Mt 6, 33). Neste Reino, como vimos, a dinâmica se rege pelo amor que estabelece vínculos e que produz na pessoa uma atitude de gratidão e reverência para com o que lhe vem ao encontro como sinal de Deus.

Amor, comunhão e solidariedade exprimem a humanidade de Jesus na mediação de sua corporeidade. Constituem o caminho a ser percorrido por todo ser humano para que este realize seu fim, isto é, a comunhão no amor com Deus e com todo o criado.

A humanidade tal como Jesus testemunha é a meta de todo fiel. É uma tarefa a ser efetivada ao longo da existência terrena. Para tanto, o rito e a celebração litúrgica estão aí para ajudar nessa travessia para o Reino, na busca por irmos plasmando a identidade própria na teia cosmológica, em última instância, vivermos "pericoreticamente"[33].

Quando a comunidade se põe em oração na celebração da eucaristia, fazendo o memorial da paixão de Jesus, ela se volta novamente para a existência concreta do homem

---

[32] Cf. ibid., p. 191.

[33] Refere-se ao termo grego *perikhoresis*, que em nossa língua pode ser transcrito por *pericorese*. Inicialmente o termo foi utilizado na cristologia para ilustrar a relação das duas naturezas de Jesus Cristo. Posteriormente, no fim do século VII, com o pseudo-Cirilo, o vocábulo foi usado para se referir à teologia trinitária. O significado de tal termo consiste na compenetração, na reciprocidade presente nas pessoas trinitárias. Ele aponta para a união das três pessoas na única essência, conservando a distinção entre elas e evitando que sejam confundidas. O termo exprime a relacionalidade típica do Deus Trinitário, como amor que se comunica e permite-nos vislumbrar no Deus-Comunhão o ícone da comunidade humana a qual somos chamados a construir, como expressão da circulação pericorética do amor do Deus de Jesus Cristo. Cf. CIOLA, N. Pericorese. In: *LEXICON*: Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003, p. 587-588; FANTINO, Jacques. Circunsessão. LACOSTE, Jean-Yves (dir.). In: *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2004, p. 388-399.

de Nazaré, para aprender dele e para, sob à luz do seu Espírito, discernir os seus rumos.

3. O tempo litúrgico

Iniciamos este capítulo tratando sobre a eucaristia e, seguindo o caminho da mistagogia, contemplamos a humanidade de Jesus na sua práxis. Agora, encerrando este capítulo, consideramos a relevância do tempo neste processo. A identidade, como assinalamos, é algo processual. Ela se faz e se refaz ao longo de um processo histórico.

A eucaristia, narrando Jesus Cristo na moldura do ano litúrgico, faz com que sua humanidade esteja sempre muito vívida no horizonte de nosso presente. Olhando para ela, reconhecemos que nele, o "Primogênito de toda criatura" (Cl 1,15), está o fim a que tendemos. No tempo histórico, caminhamos para ele, para participarmos da sua filiação. No tempo, somos modelados pelo Espírito na sua forma filial. No tempo, vivido como *kairós*, o Novo Adão é gestado em cada um de nós.

3.1. O tempo

Como todo ato humano acontece nas coordenadas do tempo e do espaço, a celebração eucarística delas participa. Na liturgia, o tempo e o espaço vêm revestidos de um simbolismo e um sentido que constituem a prefiguração e a profecia do fim a que caminha a história humana. É como diz a SC 8: "Na Liturgia terrena, antegozando, participamos da Liturgia celeste, que se celebra na cidade Santa de Jerusalém, para a qual, peregrinos, nos encaminhamos".

Baseando-se na sucessão dos dias, das semanas e dos meses, a comunidade cristã foi organizando, ao longo do ano, o seu calendário litúrgico, dentro do qual ela celebra o mistério pascal de Cristo. Pelas celebrações, no decorrer do ano, ela é remetida ao acontecimento salvífico – único, irrepetível e eterno – que se deu em Jesus Cristo, para dele participar e para que seja santificada.

Enquanto, para a filosofia grega, o tempo era visto em sua realidade cósmica e cíclica; para a experiência cristã, o tempo é "organizado em história por iniciativa divina e

[...] se reflete como tal na experiência de uma consciência 'distendida' (Agostinho) entre presente, passado e futuro"[34].

Nesta concepção de tempo, segundo Lacoste, o presente da fé se determina em primeiro lugar por um ato de *memória* – de uma seqüência de eventos fundadores de um passado absoluto, de uma "história santa" consumada – que lhe fornece suas coordenadas históricas. Por outro lado, o presente se determina também por um ato de esperança que o remete ao futuro absoluto (à conclusão escatológica), prometido e antecipado na ressurreição de Cristo[35]. "A significação teológica do presente é feita de seu investimento por um passado originante e de seu êxtase rumo a um acabamento de todas as coisas, cuja cifra teológica é fornecida pelo 'reinado de Deus'"[36]. Neste sentido, podemos compreender que uma identidade – que se forja no tempo – se processa pela memória, como demonstram as narrações bíblicas e litúrgicas.

Fazendo um rápido vôo panorâmico pelos textos escriturísticos, vamos percebendo que eles são fortemente marcados pela dimensão temporal. O livro do Gênesis, que abre as Escrituras, começa dizendo "No princípio Deus criou o céu e a terra" (Gn 1,1). Neste início da narrativa da criação, nós não temos um tempo primordial da história divina, como encontramos nos textos babilônicos sobre as origens do mundo. Enquanto, para estes, o tempo dos homens é precedido pelo tempo dos deuses[37], para o pensamento bíblico, "o ato criador marca o começo absoluto do tempo que é nosso, bem como todo o resto da criação"[38]. Embora Deus preexista ao tempo, este constitui o palco onde se desenrola sua obra de salvação. Nele, ele se revela, mas, ao mesmo tempo, permanecendo transcendente.

Segundo as narrativas que encontramos no Antigo Testamento, há várias maneiras de medir o tempo: "a alternância do dia e da noite (Gn 1,5), o movimento dos

---

[34] LACOSTE, Jean-Yves. Tempo. In: _____. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004. p. 1699.
[35] Cf. ibid., p. 1699.
[36] Ibid.
[37] Encontramos exemplos disto na literatura do oriente próximo. Na descrição das origens da humanidade pelos mitos babilônicos, o mundo e os seres humanos surgiram da luta entre *Apsu* e *Tiamat*, exprimindo um tempo anterior ao mundo humano. Cf. JOIN-LAMBER, Michel; GRELOT, Pierre. Tempo. In: *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 1008.
[38] Ibid.

astros que a ambos determina (1,14), o retorno das estações (8,22)"[39]. Nele, percebemos uma oscilação entre o ritmo solar e o ritmo lunar.

> A divisão do ano em doze meses corresponde ao ciclo solar. Mas o mês, por seu nome e suas divisões, segue o ciclo lunar, pois começa com a neomênia, ou seja, a lua nova (Si 43,6ss). O ano israelita começou de início com o outono, em Tishi (Ex 23, 16; 34,22), depois com a primavera, em Nisan (Ex 12,2). Quanto aos anos, foram primeiros contados a partir dos acontecimentos marcantes: reinados (Is 6,1), acidentes naturais (Am 1,1). Foi numa época tardia que se chegou a adotar uma era: a era dos Selêucidas (1Mc 1,10; 14,1; 16,14), depois a era judaica, partindo da criação do mundo, nos tempos rabínicos[40].

Embora elementos de uma concepção cíclica do tempo apareçam nos textos bíblicos, a noção de história não é por ela determinada. A história "é orientada, em seu fundo, pelo plano de Deus, que nela se desenrola e nela se manifesta; é balizada por acontecimentos que têm caráter único e não se repetem, que se depositam nas memórias"[41].

O tempo, segundo os textos bíblicos, é compreendido como portador de sentido. Nele se insere a revelação, que tem seu cume na chegada dos tempos messiânicos, que, para os cristãos, aconteceu em Jesus Cristo: "Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial" (Gl 4,4-5).

O sentido de tempo para a Igreja surgirá do evento que lhe deu origem, isto é, o acontecimento pascal. O tempo dela será caracterizado como "tempo do Espírito (Jo 16,5-15; Rm 8,15ss), o tempo em que o Evangelho é dado a conhecer a todos os homens, judeus ou pagãos, para que todos possam se beneficiar da salvação"[42]. O tempo dela, como diz Paulo, é por um lado pertencente à ordem definitiva, visto que "fomos atingidos pelo fim dos tempos" (1Cor 10,11), e por outro, é um tempo que deve passar (cf. 1Cor 7,29-31). O tempo da Igreja é "o 'tempo favorável, o dia da salvação', colocado agora ao alcance de todos (2Cor 6,1s). Ele é o 'hoje' de Deus, durante o qual cada homem é convidado à conversão e em que é importante ficar-se atento à voz divina (Hb 3,7-4,11)"[43].

Nas coordenadas do tempo, a experiência litúrgica se apresenta como *memorial*, isto é, a comunidade relembra e revive ritualmente um acontecimento passado na presença do próprio Deus que, pelo seu Espírito, está presente nela e em cada pessoa

---

[39] Ibid., p. 1009.
[40] Ibid., p. 1009-1010.
[41] Ibid., p. 1011.
[42] Ibid., p. 1014.
[43] Ibid., p. 1015.

humana. Não se trata de uma simples recordação de algo que passou. Mas, sim, de uma atualização no presente do acontecido com Jesus, que figura para nós como antecipação do *eschaton*. Lacoste afirma:

> Nele [no tempo], os bens definitivos já estão à disposição da Igreja no momento mesmo em que ela faz obra de esperança. A relação com o futuro absoluto se vive desde já no modo da extrema proximidade. Assim como Jesus inaugurou sua pregação anunciando a iminência do Reino, também a experiência cristã vive essa iminência como segredo de sua relação com o *eschaton*: todos os presentes estão liturgicamente eqüidistantes da recapitualação final, como estão eqüidistantes ("contemporâneos", Kierkegaard) da origem. O presente ganha assim a qualificação do *kairós*, do tempo favorável capaz de abrigar em plenitude a relação do homem com Deus. "Nesta existência de cada dia que recebemos de tua graça, a vida eterna já começou (Missal Romano, sexto prefácio do domingos do tempo comum)"[44].

3.2. O domingo

A noção de tempo para os cristãos é marcada pelo sentido que é dado ao primeiro dia da semana: o domingo. Este, por celebrar o dia da ressurreição de Cristo, constitui o embrião que deu origem, pouco a pouco, ao ano litúrgico que hoje conhecemos.

Desde os primórdios da história da Igreja, o primeiro dia da semana constituía tempo forte da celebração da páscoa de Cristo. Isto porque foi neste dia, segundo os escritos bíblicos, que Jesus ressuscitou e apareceu aos seus discípulos (Mt 28,1-10; Mc 16,9; Lc 24,1; Jo 20,1), comeu com eles que estavam frustrados com sua morte, devolvendo-lhes o ânimo do discipulado (Lc 24,13-35), e enviou a sua comunidade em missão, soprando sobre ela o seu Espírito:

> Como o Pai me enviou, também eu vos envio. Dizendo isto, soprou sobre eles e disse: "Recebei o Espírito Santo. Aqueles a quem perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados; aqueles aos quais retiverdes ser-lhes-ão retidos" (Jo 20, 21-23).

Esse primeiro dia é, para os primeiros cristãos, o momento no qual a comunidade se reúne para a fração do pão, como testemunha At 20,7: "No primeiro dia da semana, estando nós reunidos para a fração do pão...". O domingo é também o momento de fazer a coleta em favor dos santos, os cristãos pobres de Jerusalém (1Cor 16,1-2).

Conforme o livro do Apocalipse (cf. Ap 1,10), o primeiro dia da semana será designado pelos cristãos como o "dia do Senhor", que será traduzido do grego para o latim como *dominicus dies*, nas Igrejas do Ocidente, dando origem ao termo *domingo*, *dimanche*,

---

[44] LACOSTE, Dicionário Crítico de Teologia, p. 1699.

domenica, enquanto que, nas línguas germânicas, será conservada a designação solar (*Sonntag*, *sunday*, *zondag*, *sönntag*)[45].

O dia do Senhor refere-se a Cristo, ao dia de sua ressurreição. Nele fazemos o memorial de sua vitória sobre a morte, que celebramos na fé, vivendo esse dia na esperança. Nele, reunimo-nos para escutar a Palavra de Deus, para oferecer o sacrifício eucarístico, para comungar na caridade com o Cristo Senhor[46].

Segundo a Sacrosanctum Concilium, número 106,

> devido à tradição apostólica que tem sua origem no dia mesmo da Ressurreição de Cristo, a Igreja celebra cada oitavo dia o Mistério Pascal. Esse dia chama-se justamente dia do Senhor ou domingo. Neste dia, pois, os cristãos devem reunir-se para, ouvindo a palavra de Deus e participando da Eucaristia, lembrarem-se da Paixão, Ressurreição e Glória do Senhor Jesus e darem graças a Deus que os "regenerou para a viva esperança, pela Ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos" (1Pd 1,3). Por isso o domingo é um dia de festa primordial que deve ser lembrado e inculcado à piedade dos fiéis, de modo que seja também um dia de alegria e de descanso do trabalho. As outras celebrações não se lhe anteponham, a não ser que realmente sejam de máxima importância, pois que o domingo é o fundamento e o núcleo do ano litúrgico.

Como se vê, para os cristãos, o domingo é a páscoa semanal. Em cada semana, neste dia, se faz memória da Ressurreição do Senhor e, uma vez por ano, de forma mais solene na celebração Páscoa.

Sendo memória da páscoa inicial, o domingo é profecia da páscoa futura. Nele "se atualiza a primeira e se antecipa já sacramentalmente a definitiva, enquanto a comunidade vai caminhando e amadurecendo para o descanso eterno"[47].

O domingo é também o dia da comunidade. Nele os fiéis se reúnem fraternalmente ao redor de Cristo pelo seu Espírito e, na assembléia dominical, vão tomando sempre mais consciência de serem Igreja viva, vão dando-se conta de que a comunidade não é uma realidade já conquistada, mas um processo de amadurecimento a partir do convite de Jesus para segui-lo e que ela "progride" à medida que se deixa ser modelada pelo Espírito.

---

[45] Cf. JOUNEL, Pierre. O domingo e a semana. In: MARTIMORT, Aimé Georges. *A Igreja em oração*: introdução à liturgia. A liturgia e o tempo. Petrópolis: Vozes, 1992. v. 4, p. 29.

[46] Cf. ibid., p. 33.

[47] ALDAZÁBEL, J. El domingo, dia del Señor. In: BOROBIO, Dionisio (dir.). *La celebracion en la Iglesia*: Ritmos y Tiempos de la celebración. Salamanca: Sigueme, 1994. v. 3, p. 86.

Marcando o fim e o início de uma nova semana, o domingo exprime a realização escatológica do sentido da criação: ser pátria de Deus, ser plenamente participante da vida divina, atingir sua plenitude.

Como célula que condensa a memória pascal, o domingo tem forte incidência na construção da identidade cristã. Nele, semanalmente o batizado é novamente remetido mistagogicamente ao mistério pascal de Cristo, para que este o configure a partir do seu interior, eduque sua consciência, ajude-o a descobrir-se enquanto filho no Filho, criatura remida e santificada, por meio de Cristo, no Espírito.

Pela celebração dominical o homem e a mulher de fé podem ir diretamente à fonte da vida (de maneira sacramental) e, nela, saciar sua sede de Deus, sua fome de sentido. Nela eles podem aquietar suas inquietações e encontrar a direção do Reino que faz acontecer o amor, a justiça e a paz.

3.3. O ano

O mistério pascal de Cristo, que teve seu início no domingo, provavelmente pela sensibilidade dos cristãos provenientes do judaísmo, bem cedo passou a ser anualmente celebrado solenemente, dando origem ao Tríduo Pascal: sexta-feira santa, sábado santo e domingo da ressurreição.

Ao redor do Tríduo Sacro, foram sendo acrescentados, pouco a pouco, a oitava da páscoa e os cinqüenta dias até o Pentecostes – solenidade que encerra o tempo pascal. Nos seus primórdios, o período que seguia a Vigília Pascal constituía o tempo da mistagogia, isto é, era um tempo de aprofundamento no conhecimento do mistério pascal por parte dos batizados, através das catequeses mistagógicas.

O tempo da quaresma, por sua vez, nasceu e se desenvolveu como período de preparação dos catecúmenos ao batismo e dos penitentes à reconciliação no sábado santo[48]. Desde sua origem, era tempo de preparação para a páscoa.

A partir do século IV, surgem na Igreja as celebrações do Natal e da Epifania. Estas aparecem, sobretudo, com a finalidade de "combater as festas pagãs do solstício de inverno, celebradas em Roma a 25 de dezembro e no Egito a 6 de janeiro"[49], num contexto

---

[48] BERGAMINI, Augusto. *L'ano liturgico*: Cristo festa della Chiesa. Storia, celebrazione, teologia, spiritualità, pastorale. Torino: San Paolo, 2002. p. 51.

[49] JOUNEL, O domingo e a semana, p. 81.

de arianismo condenado pelo Concílio de Nicéia em 325. O conteúdo fundamental destas celebrações será "a manifestação do Senhor em sua encarnação e nascimento (ocidente), e no batismo do Jordão (oriente)"[50].

Em torno da festa do Natal/Epifania, surgirá o tempo do advento do qual encontramos os primeiros indícios no século VI, nas regiões da Gália e da Espanha, que cultivavam uma preparação ascética para esta festa. Em 380, o Concílio de Saragoça prescreve que os fiéis freqüentem a Igreja desde o dia 17 de dezembro até a Epifania. Em Roma, as referências litúrgicas ao Advento surgirão somente após a segunda metade do século VI[51]. Pouco a pouco, o Advento vai sendo organizado de modo a constituir um tempo de preparação para as festas natalícias. Ele será dividido em duas etapas: a primeira inicia-se com o primeiro domingo do Advento e vai até o dia 16 de dezembro, e a segunda vai de 17 a 25 de dezembro. De maneira geral, este tempo convida cada pessoa e toda a Igreja a fazer uma revisão de seu caminhar, tendo em vista a instauração dos valores do Reino de Deus e a espera ativa da vinda do Senhor que traz, ao mesmo tempo para nós, um juízo. O tempo do Natal até a festa da Epifania apresenta-se como um tempo favorável para um maior conhecimento de Cristo, que se manifesta a nós na realidade da carne humana a fim de que, conhecendo-o mais, percebamos melhor a luz de sua manifestação[52], que nos faz descobrir quem realmente somos.

Além desses dois grandes ciclos – Natal e Páscoa – que são tempos fortes para a comunidade eclesial, há ainda o tempo comum que se compõe de trinta e três ou trinta e quatro semanas ao longo do ano. Nele, a cada domingo, venera-se, em sua globalidade, o mistério de Cristo.

Neste ciclo comum, temos a ocorrência de algumas solenidades introduzidas no segundo milênio, versando sobre alguma verdade de fé, algum aspecto particular do ensinamento e piedade popular. São celebrações nascidas para reforçar ou defender uma determinada perspectiva religiosa, surgida num determinado contexto: Santíssima Trindade, Santíssimo Corpo e Sangue de Cristo, Sagrado Coração de Jesus, Cristo Rei;

---

[50] RAMIS, G. Año Litúrgico: ciclo de Adviento-Navidad-Epifanía. In: BOROBIO, La celebracion en la Iglesia, p. 173.
[51] Cf. ibid., 178. JOUNEL, O domingo e a semana, p. 92-93.
[52] Cf. RAMIS, Año Litúrgico, p. 196.

Apresentação do Senhor (2 de fevereiro), Anunciação do Senhor (25 de março), Transfiguração do Senhor (6 de agosto) e Exaltação da Santa Cruz (14 de setembro).

Pelo calendário litúrgico, o cristão é constantemente reenviado, ao longo do ano, ao acontecimento fundante de sua fé. Embora ele possa ser discutido e sofrer alterações, tal como está, o calendário confere uma dinâmica à maneira de se narrar a fé cristã e constitui um meio pedagógico para conduzir o batizado para o mistério pascal de Cristo.

Na construção da identidade cristã, esses elementos têm sua relevância. Tendo seu eixo gravitacional no mistério pascal, no qual reside a plenitude do tempo, o presente é vivido como sendo o tempo do "já" e do "ainda não". "Já" porque, no tempo, o cristão vê concretizada em Jesus Cristo a meta da criação e, olhando para ele, vislumbra a realização do fim da criação, do qual participa escatologicamente por meio do batismo e do banquete eucarístico. "Ainda não", porque a humanidade está em processo e o humano está sendo gestado em cada um dos fiéis pelo Espírito, e também porque a realidade concreta ainda está sob os efeitos do pecado.

Sendo assim, o *tempo cronológico* é vivido como *tempo kairológico*, constituindo um percurso não-linear que cada ser humano percorre até a consolidação de sua identidade, que acontecerá no repouso em Deus. Neste sentido, o tempo não é cíclico e/ou mitológico, mas é tempo vivido com um sentido. Nele a identidade da pessoa vai sendo modelada pelo Espírito, tendo o Cristo, Filho e imagem do Pai, como protótipo.

Capítulo III: A fé trinitária

Conforme ressaltamos, a identidade se constrói mediante o encontro com a alteridade pela narração.

Na experiência litúrgica, o cristão se volta para Deus, narrando sua história com ele. Na narração que realiza, a pessoa de fé diz de Deus, tendo como pressuposto um dizer implícito de si, e vice-versa.

Assim sendo, queremos nesta terceira parte do trabalho, refletir sobre a fé trinitária. Segundo o testemunho bíblico, retomado pela eucaristia, Deus é nomeado trinitariamente: Pai, Filho e Espírito Santo. Tal fato, embora nem sempre devidamente considerado, tem implicações para o modo de compreender o ser humano[1].

Nesta perspectiva assinalada, faremos primeiramente algumas considerações sobre o caráter analógico do discurso trinitário. Em seguida, teremos uma reflexão propriamente sobre a Trindade. Neste ponto, seguiremos em certa medida a reflexão de Bruno Forte, na sua obra *Trindade e História*, pois nela se encontra pertinente relação entre Trindade e antropologia; de Gisbert Greshake, que, na obra *El Dios Uno y Trino*, estabelece uma relação entre Trindade e experiência humana, e de Luis F. Ladaria, na obra *O Deus Vivo e Verdadeiro: o mistério da Trindade*. Por fim, procuraremos apontar algumas implicações da fé trinitária para a antropologia.

Buscaremos aqui, fazer algumas considerações sobre como Deus é compreendido, segundo ele é nomeado na experiência cristã – como acontece na liturgia. Isso será como que um "espelho", onde contemplamos a pessoa humana. Olhando para Deus, reconhecemos nos seus "olhos", ou seja, pela fé, nossa humanidade atingida pelo Amor. Essa experiência suscita-nos a esperança, motivando-nos para o engajamento na vida, com seus desafios e contradições, que, por vezes, tendem a nos deixar prostrados no caminho da vida.

---

[1] GRESHAKE, El Dios Uno y Trino, p. 63.

1. O caráter analógico do discurso trinitário

A nomeação de Deus como aparece nos textos bíblicos e litúrgicos é fruto de uma experiência e compreensão que dele faz a pessoa humana. Ela exprime um conhecimento de caráter analógico[2], que nasce do encontro entre Deus e o ser humano.

1.1 A analogia na Sagrada Escritura

O conhecimento pela analogia, aparece já no AT. No livro da Sabedoria 13,1-5, encontramos:

> Sim, naturalmente vãos foram todos os homens que, ignorando a Deus e partindo dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é, nem, considerando as obras, de reconhecer o Artífice. Mas foi o fogo, ou o vento, ou o ar sutil, ou a abóbada estrelada, ou a água impetuosa, ou os luzeiros do céu, príncipes do mundo, que eles consideram como deuses! Se, fascinado por sua beleza, os tomaram por deuses, aprendam quanto lhes é superior o Senhor dessas coisas, pois foi a própria fonte da beleza que as criou. E se os assombrou sua força e atividade, calculem quanto mais poderoso é Aquele que os formou, pois a grandeza e a beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar seu Autor.

O texto citado apresenta uma crítica às religiões do paganismo ambiente, referindo "a divinização do mundo, defendida pelos filósofos helenísticos"[3]. Para tanto, o autor "recorre à tradição bíblica contra os ídolos, bastante atestada nos profetas e nos salmos"[4] (cf. Is 44,9-20; Os 4,2; Is 44,20; Sl 115,5-7).

Sem nos determos, porém, num estudo mais apurado da perícope, destacamos apenas que, neste texto, embora o autor não justifique seu princípio, ele admite um conhecimento de Deus a partir das coisas criadas[5].

O termo analogia que encontramos neste texto é "aplicado ao processo humano de conhecimento de Deus: indica-se com ele certa proporção, evidentemente muito distante, entre dois termos de comparação"[6]. Os pagãos, que cultuam os elementos naturais, os astros, confundindo-os com Deus, o Criador de todos eles (Sb 13,2-30), não realizam tal processo de conhecimento, pois eles não conseguem dar o salto das criaturas

---

[2] Cf. BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 2 ed. revisada. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 327-351.
[3] BIBLIA DE JERUSALÉM, nota e, p. 1126.
[4] LINDEZ, José Vilchez. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 237.
[5] Cf. LADARIA, Luís F. *O Deus Vivo e Verdadeiro*: o mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005. p. 394.
[6] Ibid.

para o Criador. Eles ficam presos à beleza das coisas criadas, o que não permite sua percepção de Deus[7].

No NT, encontramos também um texto importante que nos ajuda a refletir sobre o conhecimento de Deus. A carta de São Paulo aos Romanos 1,19-23 nos diz:

> [...] o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagem do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis.

Como no texto do livro da Sabedoria, este trecho constata que o conhecimento de Deus através da criação nem sempre conduziu à honra e à glorificação desse mesmo Deus[8]. Por vezes, esse conhecimento degenerou-se em idolatria. Porém, ele afirma de forma clarividente que "na criação se dá uma manifestação de Deus"[9]. Ainda que esta manifestação se dê de modo imperfeito quando comparada com a revelação em Jesus, consciente das dificuldades que comporta, o autor sustenta a possibilidade de um conhecimento de Deus, como um princípio irrenunciável. Este, no entanto, não se reduz ao seu aspecto intelectual. Ele implica também em fatores morais, na atitude de dar graças e de glorificar a Deus[10].

Ainda que breve, os dois textos bíblicos apontam para o conhecimento de Deus, por meio da criação, de forma análoga.

1.2 Aprofundando o sentido da analogia

A noção da "analogia", que na filosofia grega tem um sentido de proporção, relação e semelhança, remete a um conhecimento que se pode chegar por comparação, semelhança, proporção, a partir das coisas criadas[11]. Este conhecimento acontece mediante o estabelecimento de uma relação de equivalência entre duas outras relações em que há tanto semelhanças quanto dessemelhanças. No caso do discurso teológico, isso é possível porque o ser humano e todas as demais criaturas se encontram relacionadas com Deus.

---

[7] Cf. ibid.
[8] Cf. ibid., p. 395.
[9] Ibid.
[10] Cf. ibid.
[11] Cf. ibid., p. 401.

A analogia exprime uma relação entre um "eu" e um "tu" que estão face a face. Ela é o "entre" da semelhança e da dessemelhança e nos mostra que, se, por um lado, não pode haver uma identificação total entre o Criador com a criatura, por outro, não pode haver completa dessemelhança, o que acarretaria uma mudez total sobre Deus, não podendo, de nossa parte, dizer nada de coerente sobre ele.

A linguagem analógica permite-nos falar de Deus, sem, porém, capturá-lo nas malhas dos conceitos humanos. Por ela, falamos da relação entre Deus e as criaturas, de modo que cada um possa continuar sendo si próprio. Ela exprime o caráter de mistério, que marca tanto Deus como sua criação.

Ademais, a analogia aponta para o fato de que "o homem é o ser que existe na correspondência com Deus"[12]. Tal existir tem seu fundamento na eleição em Cristo (cf. Ef 1,3ss), em quem percebemos um Deus próximo de nós, que manifesta o seu amor para conosco e nos faz ver com maior clareza a grande distância que há entre ele e o ser humano. Sua proximidade "nos mostra a grande dessemelhança; o amor com que se aproxima de nós abre-nos, paradoxalmente, para a maior dessemelhança"[13]. Por outro lado, o fato de Deus se fazer um de nós em Jesus revela-nos a que somos chamados a ser, apontando para a relacionalidade que precisamos considerar na construção de nossa vida.

Assim sendo, falar sobre a Trindade não é explicar e/ou esgotar seu mistério, definindo-o em um conceito. A analogia é um "trampolim" que proporciona mergulhar no mistério inesgotável de Deus, que se desvela desde a criação, tendo como cume o evento Cristo.

2. A nomeação trinitária

Como falamos, o discurso sobre Deus deu-se, num primeiro momento, num contexto de oração, na liturgia. Sendo assim, no *ex loco eucharistico* – particularmente na narração da prece eucarística –, veremos como acontece nesta oração a nomeação de Deus, bem como a teologia que dela depreende.

---

[12] Ibid., p. 412.
[13] Ibid., p. 418.

A comunidade, dirigindo-se a Deus na prece eucarística, nomeia-o como Pai, Filho e Espírito Santo. Com isso, ela exprime que o compreende como Ser em Relação.

2.1. Deus Pai

O prefácio nos mostra que o Pai é aquele que realizou uma obra admirável por meio de Cristo. Pelo Filho, ele nos chamou das trevas à sua luz incomparável, fazendo-nos passar do pecado e da morte à glória de sermos o seu povo, sacerdócio régio e nação santa, para anunciar, por todo o mundo, as suas maravilhas.

Segundo a oração, o Pai é aquele que toma a iniciativa de realizar a obra de salvação. A ele, toda a criação proclama o louvor pelas maravilhas do Mistério Pascal. Por meio do Filho, no Espírito, ele reúne a Igreja, e não cessa de convocá-la para ser seu povo. Essa ação torna-se manifesta na eucaristia.

Como é narrada, a oração ainda nos diz que do Pai é a iniciativa da santificação. Por meio de Cristo, no Espírito, o Pai faz viver (Jo 6,64) e santifica (Hb 2,11) todas as coisas: "*pela força do Espírito Santo dais vida e santidade a todas as coisas*".

A oração – remetendo ao evento Cristo que a comunidade eclesial narra, celebra e transmite pela liturgia – exprime a revelação da pessoa do Pai por Jesus. Tal como nos mostra a história da salvação, o Pai é quem entrega o Filho por amor (cf. Jo 3,16; Rm 8,32). Deus ressuscita o Filho dando-lhe, e por meio dele também aos pecadores separados e distantes, o Espírito de reconciliação e de vida (cf. At 2,24; Rm 1,4; Ef 2,4-6); Cl 2,13). O Pai tem sempre a iniciativa: ele é quem envia Jesus para a missão (cf. Lc 4, 17-21; Jo 7,28; 8,29.42; At 3,20; Rm 8,3; Gl 4,4); a ele Jesus se dirige como *Abbá* (cf. Mc 14,36). A relação entre eles é de pertença recíproca (cf. Jo 17,10), de recíproca imanência (Jo 10,28; cf. 17,21), de profunda comunhão (Jo 16,32; 8,29) [14].

Como nos apresenta a economia da salvação, cabe sempre ao Pai a iniciativa do amor. E, segundo o testemunho da Tradição, ele sempre foi considerado o dom primordial do amor, a fonte e a origem da única divindade, o "amor não gerado e generante, fecundidade infinita do amor gratuito e eterno"[15]. O seu amor não é egoísta,

[14] Cf. FORTE, Bruno. *A Trindade como história*: ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 92.
[15] Ibid., p. 96.

cativo do próprio ego. Dele brota toda a vida divina. E, porque é Pai, é também Criador e não vice-versa.

O Pai é aquele que desde sempre está saindo de si para os outros e, por eles, "obtém" sua identidade. Amando, o Pai se distingue do Filho (o amado). Oferecendo o Amor, nele se inscreve um terceiro – o Dom.

O Pai, amando, na absoluta liberdade, gera o Filho e "espira" o Espírito. No entanto, isso não significa que seu ser seja uma existência anterior às outras duas pessoas, nem tampouco pode ser equiparado a um pai humano, que só o é a partir de um determinado momento. O Pai é sempre relativo ao Filho e ao Espírito. Disso afirma o Concílio XI de Toledo, do ano de 675:

> O que o Pai é, não o é a respeito de si mesmo, senão do Filho; o que o Filho é, não o é a respeito de si mesmo, mas do Pai; de maneira semelhante também o Espírito Santo não se refere a si mesmo, mas relativamente ao Pai e ao Espírito, ao ser chamado Espírito do Pai e do Filho[16].

Correspondendo a primeira pessoa da Trindade, o Pai "é ser em pura doação"[17]. Sua paternidade é expressão do ser como doação e abertura, do amor que se dá. E, enquanto doação original de si, o Pai é pura doação completa ao Filho e ao Espírito Santo, tendo a partir deles sua identidade. O amor, que tem nele sua fonte, é o princípio interno da vida da Trindade que o faz enviar o Filho, que antes já amou (Jo 17,29)[18]. Nele funda-se a encarnação e a entrega do Filho, que exprimem sua capacidade infinita de doação de si e de seu amor.

Como Amante eterno, o Pai é

> fonte do Espírito, tanto como amor unificante, quanto amor aberto e acolhedor. Como amor unificante, origem e meta da vida trinitária, o Pai 'espira' o Espírito de unidade; como amor aberto e acolhedor, fonte de todo dom no amor, o Pai 'espira' o Espírito como dom[19].

Enquanto manancialidade pura, o Pai é aquele que outorga fundamento e sustenta toda a comunhão, de modo que as outras duas pessoas vêem nele seu centro. Sendo amor fonte, referido todo ao Filho e ao Espírito Santo, não há um ser "absoluto" de

---

[16]Cf. LADARIA, O Deus Vivo e Verdadeiro, p. 311.
[17] GRESHAKE, El Dios Uno y Trino, p. 256.
[18] Cf. LADARIA, O Deus Vivo e Verdadeiro, p. 312.
[19] FORTE, A Trindade como história, p. 97.

sua pessoa, anterior a essa paternidade fontal[20]. Isso nos revela que Deus é relação, na qual o Pai constitui uma das pessoas.

Conforme a profissão de fé batismal, o Pai, por meio do Filho no Espírito, é a origem de todas as coisas visíveis e invisíveis: "Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis". Constituindo princípio sem princípio, dele procede não só a vida eterna das três pessoas divinas, mas também toda a criação.

A prece que enfocamos, bem como toda a oração litúrgica da Igreja, dirige-se ao Pai pelo Filho no Espírito. Nela os fiéis exprimem a fé no amor do Pai, de quem vem toda dádiva perfeita (cf. Tg 1,17), e elevam com justiça o "louvor da sua glória" (cf. Ef 1,12; Ap 4,11)[21].

2.2 Deus Filho

O Filho, nomeado na oração, é aquele por meio de quem o Pai *"realizou uma obra admirável"*. Por ele a comunidade é continuamente chamada a ser "*seu povo, sacerdócio régio e nação santa"*. Pelo Filho e pela força do Espírito Santo, o Pai reuniu a Igreja para oferecer-lhe um sacrifício perfeito. A reunião para celebrar a eucaristia funda-se no mandato de Jesus (o "convocador" do Pai – cf. Mt 23,37) que, na última ceia, pediu aos discípulos que continuassem celebrando o mistério de sua páscoa: "*Fazei isto em memória de mim*".

Conforme o pedido feito a Deus na celebração, a eucaristia tem por fim reunir os fieis para que sejam "*um só corpo e um só espírito"*, isto é, busca construir a Igreja, que continuamente eleva o louvor ao Pai pela vida recebida em Cristo: "*Por Cristo, com Cristo, em Cristo, a vós Deus Pai todo-poderoso, na unidade do Espírito Santo, toda a honra e toda a glória, agora e para sempre"*. O Filho aparece como o mediador entre Deus e a humanidade. Ele é aquele que redime o ser humano.

A narração litúrgica, no esteio da Tradição, nos mostra que o Filho está em total referência ao Pai, assim como o Pai é em referência ao Filho. Nele, o Pai se revela e se comunica. Nele o ser humano tem acesso a Deus.

---

[20] Cf. GRESHAKE, El Dios Uno y Trino, p. 256.
[21] Cf. FORTE, A Trindade como história, p. 99.

O Filho, como confessa a Igreja desde os seus primórdios através dos títulos que ela lhe atribui, está em estrita união com o Pai: ele é *Senhor* (Fl 2,6-11); *Cristo* (Mc 1,1; Mt 1,1); *Palavra/Verbo* (Cl 1,25-27); *poder e sabedoria de Deu*s (1Cor 1,24 e Sb 7,25; Hb 1,3); *Filho do Homem* (Lc 2,11; Jo 20,31; At 2,36, etc); *Filho de Deus* (Mt 11,27; Lc 10,22; Mc 13,32; Mc 1,11; 9,7; Mt 14,33; 16,16; Rm 1,3s.9; 5,10; 8,29; 1Cor 1,9; 15,28), etc. Foi ele quem ressuscitou (cf. Mc 16,6; Mt 27,64; 28,6-7; Lc 24,6.34; 1Ts 4,14) e se mostrou vivo (cf. At 1,13), efundindo sobre toda a carne o Espírito recebido do Pai (cf. At 2,32s; Jo 14,16; 15,26). O Reino constitui sua opção fundamental, a causa do seu viver e morrer (cf. Mc 1,14s)[22]. Ele é o *Filho amado* em quem o Pai se compraz (cf. Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,24; Mc 9,7; Mt 17,5; Lc 9,35; Cl 1,13).

Seguindo o princípio de que a Trindade econômica é a Trindade imanente[23], ou seja, de que Deus é tal como ele se revela, podemos então dizer que, partindo da revelação em Jesus de Nazaré, contemplamos Deus tal como é. E, desse modo, vamos perceber que, na relação intratrinitária, o Pai, por amor, dá ao Filho tudo o que é, tudo o que tem: seu ser divino. Ele, por sua vez, acolhendo a entrega e doação do Pai, revela-se como aceitação e correspondência. Tal reciprocidade, que na economia da salvação se exprime no cumprimento total da vontade paterna (cf. Hb 10,7-9), visibilizada na obediência de Jesus até a morte, caracteriza-o como uma existência quenótica (cf. Fl 2,6-8), como uma pró-existência em favor dos pecadores (cf. Gl 2,20; Ef 5,2; 5,25), solidária com toda pessoa humana, de maneira particular com quem sofre e é pobre.

O Filho, enquanto objeto primeiro do amor do Pai, torna-o conhecido. Ele é *"imagem do Deus invisível"* (Cl 1,15; cf. 2Cor 4,4), "o 'esplendor da glória de Deus e timbre de sua consciência' (Hb 1,3; cf. 2Cor 4,6)"[24]. Ele é o "rosto do Pai", como dizia Clemente de Alexandria: "O Rosto de Deus é o Logos, por meio do qual se faz visível e é conhecido"[25].

Sendo perfeita correspondência e inteira disponibilidade agradecida por tudo o que o Pai lhe deu, buscando não a própria glória, mas procurando realizar a vontade do Pai, deixando que este o glorifique (cf. Jo 8,49s.54; 17,1-5), o Filho se entrega por inteiro à

---

[22] Cf. ibid., p. 100.
[23] Cf. LADARIA, O Deus Vivo e Verdadeiro, p. 37-52; RANHER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004. p.168-170.
[24] LADARIA, O Deus Vivo e Verdadeiro, p 320.
[25] Clemente de Alexandria, apud: LADARIA, O Deus Vivo e Verdadeiro, p.321.

humanidade na liberdade e na espontaneidade da obediência. Recebendo o ser do Pai e, ao mesmo tempo, entregando-lhe tudo, o Filho é o amado, que enquanto tal corresponde amando.

Acolhendo o amor que brota da manancialidade do amor do Pai, o Filho possui no tempo e na eternidade a vida divina: "Como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo" (Jo 5,26). E, desta maneira, sua origem está no acolhimento puro, na eterna obediência de amor ao Pai. Por ser sempre relativo ao Pai, aquele que é principio e fonte, Amor eternamente amante, o Filho pode ser caracterizado como aquele que "nasce do outro", como diz Bruno Forte:

> O Filho é o outro no Amor, aquele sobre ao qual repousa o movimento da generosidade infinita do Amor fontal. O amante é princípio do Amado: o Amor-manancial é fonte do Amor-acolhida, na insondável unidade do amor eterno. Esse processo pelo qual o Vivente no amor fontal dá origem enquanto princípio ao Vivente no amor receptivo, a ele indissoluvelmente unido, pode denominar-se geração: o ato eterno desse processo eterno é o eterno nascimento do Filho, o seu sair "do seio do Pai": "Deve-se crer que o mesmo Filho não foi gerado ou que nasceu do nada, nem de qualquer substância, mas do seio do Pai [*de Patris utero*], isto é, da sua substância" (DS 526). Em virtude desse processo, dessa história eterna do Amor, o Filho é, na sua pura receptividade, na divina "pobreza" do seu acolher, aquele no qual o Pai plenamente se comunica e exprime a plena expressão e comunicação do Pai, a sua Palavra, o Verbo, a Imagem transparente e irradiante dele. [...] Enquanto Amor plenamente receptivo, ou seja, enquanto Filho amado do Pai, o Verbo no processo da sua geração eterna é o fundamento imanente da comunicação de si absolutamente livre e gratuito, que Deus realiza criando o mundo e enviando o próprio Filho entre os homens[26].

2.3 Deus Espírito Santo

A oração proferida pela Igreja tem seu ápice na invocação do Espírito sobre as espécies – "*santificai pelo Espírito Santo as oferendas que vos apresentamos para serem consagradas, a fim de que se tornem o Corpo e o Sangue de Jesus Cristo, vosso Filho e Senhor nosso"* – e sobre os comungantes – "*olhai com bondade a oferenda da vossa Igreja, reconhecei o sacrifício que nos reconcilia convosco e concedei que, alimentando-nos com Corpo e o Sangue do vosso Filho, sejamos repletos do Espírito Santo e nos tornemos um só corpo e um só espírito".* Na invocação também não podemos esquecer o embolismo – relato memorial da última ceia – que confere autoridade à Igreja de fazer tal súplica.

A terceira pessoa da Santíssima Trindade aparece nesta oração como sendo aquela a quem cabe a função da santificação. É "o Espírito Santo quem age como força

[26] FORTE, A Trindade como história, p. 105.

santificadora, transformando os dons (e a nós, de quem o pão e o vinho são sinais) em um só corpo e em um só Espírito"[27].

O Espírito é aquele por meio de quem o Pai encaminha a Igreja à unidade, fazendo dos fiéis um corpo unido em Cristo. É por ele que o Pai, pelo Filho, faz-se presente na criação, tornando-a participante da sua vida divina e configurando-a segundo a sua comunidade divina. Segundo a economia, é no Espírito, pelo Filho, que o Pai participa da história humana.

Como encontramos nos testemunhos bíblicos, é pelo Espírito que Jesus é concebido no seio virginal de Maria (Cf. Mt 1,18-20; Lc 1,35). Batizado no Jordão, Jesus inicia seu ministério público ungido pelo Espírito (cf. Mc 1,10; 1,12; Mt 12,28; Lc 4,14.18). "No Espírito, 'que procede do Pai' (Jo 15,26), o Filho de Deus percorre o caminho rumo à alteridade, da história trinitária à história humana, até a beber o doloroso cálice da 'entrega' pelos pecadores'" [28]. Em virtude do Espírito, Jesus faz de si uma oferenda agradável ao Pai. Pelo mesmo Espírito, o Pai ressuscita o Filho, derramando o Dom do amor[29] sobre toda a Igreja.

Ainda segundo o testemunho escriturístico, o Espírito é considerado como "princípio de vida" (*ruah*), o sopro de Deus que confere vida à criação (cf. Gn 1,2; Sl 33,6; 104, 29s; Sb 1,7; 7,22-8,1). Nele funda-se a inspiração profética que suscita a esperança do povo de Israel, interpelando-o para a fidelidade à aliança (cf. 1Sm 10,6; 19,23-24; Ez 2,2; 3,24; Zc 7,12; etc.). Sua efusão é esperada pelo povo no tempo messiânico, no qual lhe será conferida vida nova em Deus (cf. Ez 11,19; 18,31; 37,27; 37,1-14; Is 11,2; 32,15s). Nas cartas de Paulo, ele é apresentado como aquele que distribui a variedade de seus dons (cf. 1Cor 13,13), unifica no amor a comunidade (cf. 1Cor 12,13) e conduz o discípulo à liberdade (cf. 2Cor 3,17).

Conforme tais dados – ainda que breves – a fórmula batismal e a forma como Deus é nomeado na oração exprimem que o Espírito se encontra sempre unido ao Pai e ao Filho. Segundo a epiclese sobre os comungantes e as intercessões na prece eucarística, bem como a saudação inicial do presidente que diz *"A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor do*

---

[27] CENTRO CATEQUÉTICO SALESIANO DE TURIM-LEUMANN. A oração eucarística. In: *Missal dominical*: Missal da assembléia cristã. São Paulo: Paulus, 1995. p. 36.

[28] FORTE, A Trindade como história, p. 113.

[29] A designação do Espírito como dom é encontrada, entre outros textos bíblicos, em At 2,38; 8,20; 10,45; 11,17; Jo 4,10; Hb 6,4; Rm 5,5; Gl 4,6; 1Jo 4,13.

Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam convosco" (cf. 2Cor 13,13), o Espírito é concebido como aquele que conduz a Igreja para a comunhão.

Considerando que Deus é tal como ele se revela, podemos então dizer que o Espírito, segundo nos revela a economia, é tal como na sua vida intradivina. Ele é o dom, o amor entre o Pai e o Filho.

O Espírito, sendo dom, revela-se em relação a alguém, seja de quem procede (razão de origem) ou a quem é dado. O seu ser enquanto dom relaciona-se com sua processão do Pai e do Filho. Ele "é o amor dado pelo Amante e acolhido pelo Amado, outro que não o Pai porque recebido do Filho, outro que não o Filho porque dado pelo Pai, um com eles porque amor dado e recebido na unidade do processo do amor eterno"[30]. Enquanto tal, o Espírito, conforme diz o Concílio de Constantinopla de 381, não é gerado, nem criado. Ele procede do Pai e do Filho, formando com estes dois uma unidade[31].

Na relação intratrinitária, o Espírito constitui o vínculo pessoal de unidade entre o Pai e o Filho. Dom dos dois, o Espírito exprime a íntima união entre eles. Ele representa o terceiro no Amor, "aquele que o Pai ama pelo Filho, para além e por meio do Amado"[32], sendo em pessoa o dom do amor, a abertura do Pai e do Filho ao outro, e ele próprio, este outro.

Dom de Deus, amor pessoal comunicado à humanidade por meio de Cristo, o Espírito é o "doador da vida", enviado pelo Pai e pelo Filho para dinamizar a criação de modo a conduzi-la a sua plenitude (salvação). Nele contemplamos a abertura, a generosidade e a gratuidade de Deus, que livremente vai ao encontro de suas criaturas, oferecendo o amor que restabelece a vida e a torna plena.

Pelo Espírito, Deus não só atinge o que existe, mas faz surgir o que não existe. Como "sopro divino", o Espírito faz o novo surgir e renova todas as coisas (cf. Ap 21,5). Ele, buscando não apenas o que é bom e belo, torna bom e belo ao que alcança. Não se prendendo a preferidos, ele vai aos últimos, àqueles que ninguém ama, aos pobres, doentes, esquecidos e marginalizados (cf. Lc 5,31s; 15,4-7; 19,10; Mt 15,24), resgatando-os na sua dignidade e colocando-os de pé no caminho da vida.

---

[30] FORTE, A Trindade como história, p. 130-131.
[31] Cf. DENZINGER 150.
[32] FORTE, A Trindade como história, p. 130.

Sujeito na história eterna do amor, o Espírito é aquele que abre o mundo de Deus à humanidade e torna possível o ingresso do Filho na realidade da carne humana. Por ele, numa atitude filial, o ser humano se dirige a Deus, clamando "*Abba*" (Rm 8,15; Gl 4,6)[33]. O Espírito, enquanto unidade entre o Pai e o Filho, promove a reconciliação e a comunhão entre Deus e o ser humano, e deste com todos os do seu gênero. Sendo o amor que jorra do Pai sobre o Filho, ele é o dom procedente de um e outro, que é derramado sobre toda a humanidade, tornando-a participante da Vida Amorosa Divina, a origem e a meta de toda a história[34].

3. Implicações antropológicas

A forma de se conceber Deus corresponde a uma determinada visão do ser humano. A relação é sempre dialética.

Assim sendo, após termos tecido uma reflexão teológica sobre a Trindade, o nosso olhar se volta para o ser humano. Em primeiro lugar, destacaremos que, de acordo com a fé cristã, a criação é confessada como o evento fundador da história humana, fruto do transbordamento do amor divino. O que o ser humano é, ele o é por receptividade, como dom, não podendo produzir-se. Em seguida, exemplificaremos como a fé trinitária pode influenciar uma compreensão antropológica, abrindo caminho para o capítulo final, no qual faremos o esboço de uma compreensão da pessoa humana a partir da fé.

3.1 A criação: um transbordar do amor trinitário

À luz da fé pascal, a criação de Deus se revela como um acontecimento trinitário. Ela não é fruto da decisão de um Deus solitário, mas o extravasar do amor da comunidade trinitária.

Se na celebração eucarística louvamos ao Pai pelo que ele realiza por meio do Filho no Espírito, o gesto primeiro dos seus feitos que a comunidade bendiz é a criação. De fato, como confessa o símbolo Niceno-Constantinopolitano, pelo Filho Unigênito, Deus faz todas as coisas[35]. Trata-se de uma retomada da percepção encontrada no NT, como, por exemplo, Jo 1,3.10 que fala sobre a encarnação do Verbo: "Tudo foi feito por meio dele e

[33] Cf. ibid., p. 113.
[34] Cf. ibid., p. 200.
[35] DENZINGER 150.

sem ele nada foi feito. [...] Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o conheceu", ou na carta aos Colossenses 1,16-17, em que Paulo, citando um hino cristão primitivo que exaltava o papel de Cristo na primeira criação e na nova criação[36], assim se exprime: "Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele". O Pai, tido como fonte eterna da divindade, é Criador, que por meio do Filho e do Espírito, dá o ser às criaturas.

Dessa maneira, a criação é apresentada como um feito trinitário, e o ser humano nela constitui o tu privilegiado com o qual Deus se relaciona. Considerando as devidas distâncias que há entre Deus e a criação, entre tempo e eternidade, podemos dizer que o Pai, enquanto amor fontal, é aquele que eternamente gera o Amado e, no tempo, faz a criação existir. O Filho, sendo eterna processão do Pai, é amor pela receptividade e, como tal, é fundamento e modelo da criação. Se, por um lado, o Filho é recebendo-se do Pai, a criatura o é, por sua vez, por pura acolhida[37].

Neste sentido, a radical e originária bondade do ser de toda criatura tem seu fundamento no ato de deixar-se amar pelo eterno Amante no eterno Amado. A vida, a existência criatural é por acolhimento, por receptividade, e não por si mesma, como se ela se fizesse. O contrário disso é a perspectiva adotada com a experiência do pecado.

Segundo o testemunho da encarnação do Filho, o criado é caracterizado como receptividade do amor. E isto não só pelo fato de poder acolher a comunicação de Deus, por ser constituído ouvinte da Palavra, mas também por mostrar que a criatura pode oferecer-se como puro acolhimento. O Filho, assumindo a natureza humana, põe concretamente no ser o homem Jesus. Como revela o mistério da encarnação, a criatura é "existência acolhida", receptividade do amor, que ao amá-la a faz existir. Na eterna receptividade do Filho, está fundada a vocação de todo criado ao amor[38].

Como a processão do Filho, a outra processão intra-divina, a do Espírito Santo, faz com que possamos perceber também a originária bondade da criatura. No Espírito, a criação acontece (cf. Gn 1,2), nele o ser subsiste (cf. Sl 104,29). Sendo aquele que une o

---

[36] Cf. Bíblia de Jerusalém, nota e, p. 2054.
[37] Cf. FORTE, A Trindade como história, p. 158-159.
[38] Cf. ibid., p. 159-160.

Pai ao Filho, ele é quem une a criatura ao Criador. Graças ao Espírito, reconhecemos que onde está o ser, há amor, e que tudo, no eterno vínculo da divina caridade, foi eternamente amado[39].

Ademais, o Espírito Santo é aquele que aponta para a liberdade. De forma análoga, ele é fundamento da autonomia no amor. O amor não é algo massificante, que aniquila as peculiaridades de cada criatura. Ele carrega consigo a distinção. "No Espírito a criatura é constituída em toda a profundidade do seu ser unida ao Criador e, ao mesmo tempo, em toda a dignidade do seu ser próprio"[40]. E, sendo assim, o ser humano encontra-se diante da possibilidade de aceitar ou recusar o amor. Ele pode aceitar-se na sua condição de receptividade ou pode querer negá-la, afirmando-se de maneira auto-suficiente, querendo fazer da sua condição uma posse ciumenta.

Dignidade altíssima e ao mesmo tempo trágica, a liberdade do ser humano é expressão da liberdade divina no amor, da humildade trinitária de Deus, que, amando infinitamente na liberdade, aceita o risco do amor e se abre à possibilidade de um sofrimento ativo, livremente aceito por amor[41].

A criação é um evento no qual o Deus-Amor, indo além de si, cria algo diferente de si e com o qual estabelece uma relação de comunhão e amizade. No início da criação está o amor originante, que faz existir o que antes era nada. Na Trindade está "a origem e o lugar de todo existir"[42] – é o que exprime o inicio da celebração e dos demais sacramentos: *"Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo"*. No fim, está a plenitude da criação, na qual Deus será tudo em todos, entrevista no *"Gloria ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo"*. Diante disto, a vida humana, quando verdadeiramente humana, revela-se existência agradecida, cabendo somente uma resposta amorosa pelo serviço a ele no criado.

3.2 A influência da fé trinitária na compreensão do ser humano

A concepção cristã do ser humano está ligada diretamente à fé trinitária. Esta, que é expressa com categorias humanas, revela a percepção dos sentidos, da presença de Deus, que cria o ser humano e o acompanha na trajetória de sua existência. À maneira de conceber Deus, liga-se uma compreensão da pessoa humana, do que ela é, pois, como já

[39] Cf. ibid.
[40] FORTE, A Trindade como história, p. 160.
[41] Cf. ibid., p. 161.
[42] Ibid., p. 155.

dissemos, a identidade é sempre relativa. A alteridade revela quem sou. Diante dela, cada um dá contornos a si próprio, de forma livre e autônoma.

De acordo com o método de trabalho que propomos para esta dissertação, a narração, no contexto litúrgico, remete o fiel para o mistério de Deus e para o mistério de si. Enquanto processo mistagógico, a oração da Igreja constitui um "trampolim", permitindo um mergulho nas profundezas que escondem a riqueza do amor e da bondade de Deus para com a criação. A fé trinitária, vivida e celebrada cotidianamente, propicia um reconhecimento do ser humano enquanto imagem do Deus trinitário.

A afirmação de que o ser humano é imagem e semelhança de Deus, nós a encontramos em Gn 1,26s "Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança...". Essa afirmação, à luz da experiência pascal, adquire uma nova interpretação, com sentido cristológico e trinitário. Para a fé neotestamentária, a imagem de Deus é Jesus Cristo (cf. Cl 1,15; 2Cor 4,4; Jo 14,9), no qual, por obra do Espírito, o ser humano é configurado, segundo a imagem do Criador (cf. Rm 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18; Cl 3,10). Nesta perspectiva, o termo "façamos" será relido, de maneira especial, pelos Pais da Igreja e a tradição posterior, como expressão de uma ação da Trindade, da qual o ser humano seria imagem.

Sendo Cristo a imagem do Deus, o Criador, a Fonte donde brota a vida, o ser humano criado por meio do Filho reflete em si a pessoa do Pai. Como tal, ele é "no tempo fonte de amor"[43], isto é, ele "é constitutivamente capaz de amar, chamado a dar amor: amando desde a eternidade , é feito para amar"[44]. Como destinatário do amor fontal que lhe confere uma existência, ele pode amar e oferecer amor ao outro. Enquanto imagem do Pai, o ser humano constitui uma fontalidade temporal e, por ser tal, ele é capaz de mediar o encontro com Deus, possibilitando aos seus semelhantes a descoberta do rosto divino, de modo a favorecer-lhe um maior amor ao Criador de todas as coisas.

O ser humano também, enquanto imagem do Filho, é "receptividade capaz de acolher, até a mais alta transparência possível do criado, o amor eternamente amante"[45]. Como o Filho, o ser humano é constitutivamente destinatário do amor. Orientado para

---

[43] FORTE, A Trindade como história, p. 171.
[44] Ibid.
[45] Ibid.

Deus, ele é o ouvinte da Palavra, como dizia Rahner[46]. Refletindo a segunda pessoa da Santíssima Trindade, o ser humano – não de forma absolutamente pura como o Filho – é receptividade que está sujeita a se tornar possessividade e egoísmo, dada a sua situação de pecado. E, neste sentido, ele é pessoa à medida que vive cultivando a acolhida do amor do outro, reconhecendo que precisa verdadeiramente do outro para existir e para ser pessoa. "O seu ser não é a incomunicável solidão da substância individual (o ser em si), mas é – no sentido relacional da história trinitária – o ser pessoal, o ser com os outros na comunhão do amor"[47].

O Espírito Santo, por sua vez, participa do ato criador, imprimindo na criatura, a sua marca. Como vínculo de unidade entre o Pai e o Filho, ele é, no ser humano, o espírito de unidade e de saída de si, que faz da pessoa, sujeito e objeto do amor, num duplo movimento e numa unidade viva: amando, ele se faz amar; deixando-se amar, ele ama[48]. Na pessoa humana, como nele, se dá o encontro entre a fontalidade do amor e da receptividade, ou seja, recebendo o amor, ele se torna fonte de amor para os demais e, consequentemente, é constituído elo entre seus semelhantes, promotor de comunhão e de unidade. Por exprimir na Trindade a liberdade divina, o Espírito revela que o ser humano é

> constitutivamente chamado à liberdade no amor: ele ama verdadeiramente e, portanto, é verdadeiramente, se ama na liberdade; e é livre se o jogo da iniciativa e da acolhida do amor jamais se detém numa única relação, mas tende permanentemente a sair do confinamento asfixiante[49].

O ser humano, por sua relação constitutiva com a Trindade, é, por conseguinte, imagem de Deus Pai, pelo Filho, no Espírito, no qual se reflete o Amor. Visto ser amado originariamente na unidade e na liberdade, ele é amante. Recebendo o seu ser do Deus trino, nele é impresso algo do movimento eterno da vida divina que o faz assim, imagem da história eterna do amor. A sua historicidade reflete a imagem divina, quando se dispõe ao outro e o acolhe numa relação unificante e libertadora no amor[50].

A fé trinitária diz ao ser humano que ele é pessoa não

> no confinamento de um espírito auto-satisfeito (subjetivismo moderno), nem na solidão estática de uma substância incomunicável (objetivismo antigo) [...] e sim na abertura e reciprocidade da comunicação do amor, no ser com os outros para

---

[46] Cf. RAHNER, Curso fundamental da fé, p. 34-59.
[47] FORTE, A Trindade como história, p. 172.
[48] Cf. ibid.
[49] Ibid., p. 173.
[50] Cf. ibid., p. 173-174.

> edificar com eles o futuro e narrar no tempo uma história de amor, que seja o reflexo menos infiel possível do eterno amor[51].

3.3 A fé trinitária e a vida em sociedade

Alargando a reflexão anterior, ressaltamos também, que uma compreensão antropológica à luz da teologia tem implicações para a maneira de se conceber a sociedade. E, nesse sentido, a fé cristã tem uma contribuição própria no que tange a vida social.

Segundo Greshake[52], o modelo trinitário de pessoa é a forma de pensar a sociedade, onde unidade e pluralidade têm o mesmo caráter originário.

Para o pensamento medieval, "a existência social do homem era algo constitutivo da sua natureza. Sem o estado/sociedade, o homem experimentaria uma regressão ao estado animal"[53]. A incorporação à ordem social era tida como algo próprio da natureza humana.

Com a Ilustração, o Estado e a sociedade passaram a serem vistos como sendo produtos de um "contrato social" firmado entre homens livres. Nesta perspectiva, a instituição social apresenta como fim a "preservação e o desenvolvimento dos indivíduos enquanto tais"[54].

Nesta ótica, Greshake apresenta dois modelos de sociedade, a "atomista" e a "orgânica", às quais contrapõe a reflexão trinitária.

No modelo de sociedade atomista, temos uma sociedade que se rege pelo contrato social, buscando primordialmente o bem individual. Conforme reflete Thomas Hobbes e John Locke, no "estado natural", o ser humano está ameaçado pelos demais em sua existência e em sua propriedade e, pelo "contrato social" cada um "renuncia ao uso irrestrito de sua liberdade, cedendo-a a um soberano que deve velar sobre o bem-estar, a justiça e a organização pacífica da propriedade"[55]. Aqui, a organização social tem como eixo estruturador da realidade os interesses próprios dos indivíduos – os quais salvaguardados, dão legitimidade ao soberano.

---

[51] Ibid., p. 174.
[52] GRESHAKE, El Dios Uno y Trino, p. 558.
[53] Ibid., p. 559.
[54] Ibid.
[55] Ibid.

Conforme ressalta Greshake, esta mentalidade ainda está presente nos dias de hoje, pois há certa percepção de que a única tarefa do estado é "servir exclusivamente aos indivíduos enquanto tais e ao seu desenvolvimento"[56] e certa noção de que, na atmosfera social, o "valor supremo é a liberdade pessoal, a máxima auto-realização privada possível e o próprio bem"[57].

Neste modelo de sociedade, o Estado constitui "uma soma de cidadãos individuais 'átomos'"[58]. Está posto um paradoxo: de um lado se evidenciam a liberdade e a felicidade de maneira integral e, por outro, temos a experiência alienante e opressiva da solidão, do isolamento e da privacidade. "Buscamos mais e mais a privacidade e, ao alcançá-la, nos sentimos mais e mais alienados e abandonados à nossa solidão"[59].

Compreendendo a sociedade desta maneira, como uma unificação ulterior de indivíduos, tendo como objetivo o proveito próprio, temos, em última instância, uma individuação e o infortúnio de uma privacidade monádica, que opõe de forma antagônica a vida pública e a vida privada.

No modelo "orgânico" de sociedade, que tem seu expoente em Jean-Jacques Rosseau, temos uma confluência com o pensamento de Hobbes e Locke: "em virtude de sua liberdade, o homem sai de seu estado natural auto-suficiente e isolado [...] e entra em relação com os outros, ingressando no âmbito do ser social"[60].

No entanto, segundo Greshake, em Rosseau encontramos uma perspectiva diferente para conceber a constituição do Estado/sociedade. Para Rosseau, o homem é mais livre no estado social que no estado natural, e sua liberdade funda-se em outra liberdade, na *volonté générale*[61], que orienta para o bem comum e para a liberdade de todos.

No pensamento de Rosseau, o homem selvagem (no estado natural) vive em si mesmo, enquanto o homem civilizado vive sempre fora de si mesmo, a partir da opinião dos outros. A constituição do Estado tem sua gênese na "renúncia" da liberdade pessoal, tendo em vista a liberdade para todos. Pelo contrato social, temos uma absorção total de

---

[56] Ibid., p. 560.
[57] Ibid.
[58] Ibid.
[59] Ibid.
[60] Ibid.
[61] Cf. ibid., p. 561.

cada um dos membros do conjunto da sociedade, na qual reside a *volonté générale*. Para este autor, "o homem está essencialmente integrado em uma aliança social, até o ponto de ser, muito mais, uma parte subordinada a um todo, que um fim em si mesmo"[62].

No final do século XIX e início do século XX, essa perspectiva se desdobrou em teorias orgânicas, segundo as quais "a 'verdadeira' realidade e a meta de toda dinâmica vital está na rede social, tanto que o indivíduo só se compreende dentro da conjunção orgânica do todo"[63].

Nesta maneira de conceber a organização social, a individualidade é subestimada em prol do conjunto. A identidade específica de cada um é ofuscada pelas relações sociais e a sociedade acaba por constituir-se como uma "super-pessoa" que relativiza e termina por negar a pluralidade das individualidades[64].

As duas maneiras de conceber a sociedade não são essencialmente originais. No pensamento antigo, Aristóteles já formulara que "o Estado só está a serviço do indivíduo, que se basta a si mesmo"[65]. Para Platão, a concepção de Estado "está determinada por uma representação de unidade orgânica que atinge diretamente os indivíduos. Tudo deve e tem que ser comum..."[66].

Para Greshake, nas concepções "atomista" e "orgânica'', encontram-se duas posições contrárias que, sem dúvida, coincidem na visão de que o "social" se constrói de maneira posterior, a partir da coincidência dos indivíduos, ou do indivíduo a partir da socialidade, de modo que ambos tenham um idêntico caráter originário. Neste sentido, o individual e o social permanecem num estado de instabilidade, pois, na concepção orgânica, a sociedade está sempre sujeita a ser destruída pela rebelião dos indivíduos e, na concepção atomista, a sociedade corre o risco de se tornar um fragmento de átomos[67]. Tanto em uma como em outra, a sociedade sempre permanecerá num estado de precariedade. A existência social estará sempre ameaçada tanto mais quanto se exacerbar a tensão entre interesses pessoais e exigências sociais.

---

[62] Ibid., p. 562.
[63] Ibid.
[64] Ibid., p. 563.
[65] Ibid., p. 559.
[66] Ibid., p. 562.
[67] Ibid., p. 563.

Mas o que mais nos interessa salientar sobre as considerações de Greshake é que, por trás destas maneiras de conceber a sociedade, está subjacente uma concepção, freqüentemente inconsciente, de um *Deus monarquiano*[68]. "Tanto na concepção atomista quanto na orgânica, nós nos encontramos com um *mónos pros mónon*, como formulado por Plotino: "o bem é o indivíduo monádico, o que está ante o deus uno 'monádico' (ou antes, um 'mundo de sentido monádico'), o bem é o estado concebido como pessoa coletiva"[69].

Dada tais considerações sobre a realidade social, Greshake passa a mostrar que a fé trinitária pode oferecer um modelo para se pensar a vida em sociedade. Para o autor, "na vida do Deus trino, o ser-uno-mesmo 'individual' e o ser-com-o-outro 'social' não constituem realidades opostas"[70]. Ao contrário, o ser-pessoa em Deus é de tal natureza, por ser ele relação com as outras pessoas e por ser único em cada uma delas – o que faz com que ser-si-mesmo seja ao mesmo tempo ser-com-os-outros. Nele, o amor como ser-com encontra sua realização no ser-uno-mesmo.

À luz da fé trinitária, o conceito de pessoa aponta para a socialidade do ser humano como expressão criada da plenitude da essência trinitária, que cria no social uma imagem sua[71].

Este modelo trinitário de fundamentar a realidade social compreende o ser humano de maneira dialética. De um lado, ele é pessoa, indivíduo, com o dom da liberdade e, por outro, está relacionado de forma múltipla com os outros, só sendo possível viver junto a estes. O modelo trinitário, segundo Greshake,

> acentua o caráter identicamente originário e a mediação recíproca de ambos os pólos, de acordo com o princípio [...]: o estar-em-si e o estar-para-o-outro se condicionam mutuamente, de tal modo que a radicalidade do ser-para-o-outro condiciona a radicalidade do ser-em-si, e vice-versa. [...] o eu torna-se sujeito no mundo social, o mundo social surge do estar um-com-outro e do estar dos sujeitos individuais um-para-o-outro[72].

Bem entendida, a fé trinitária constitui uma referência para se pensar e conjugar a individualidade e a socialidade. Ela conduz à busca pela comunhão, motivando o fiel a buscar de maneira criativa uma comunidade semelhante à do Deus trino.

---

[68] Ibid.
[69] Ibid.
[70] Ibid., p. 564.
[71] Cf. ibid., p. 564.
[72] Ibid., p. 565.

É bem verdade que, olhando para a história, percebemos que o florescimento da reflexão trinitária, freqüentemente, não se desdobrou na efetivação de um agir diferenciado, tanto individual quanto coletivamente, por parte dos fiéis cristãos. Por vezes, talvez por uma compreensão precipitada do axioma "um só Deus, um só Senhor, um só povo", houve uma confusão entre o poder político e o direito divino, devido ao esquecimento do mistério trinitário, que o reduz a um teísmo, à unidade de Deus na sua solidão imperial[73].

Como nomeamos na celebração litúrgica – Pai, Filho e Espírito Santo – temos em Deus uma comunhão de pessoas. Sendo o ser humano, e com isso a sociedade, chamado a ser imagem e semelhança de Deus, cabe, na vida social, a busca pela unidade da pluralidade de diferenças, e não na uniformidade monolítica. Sem isso, o cristão termina por renegar sua inspiração original: a de que Deus é Amor, que se revela a nós como trino, convidando-nos a permanecer na comunhão com ele através da comunhão e da solidariedade entre nós e toda a criação.

[73] Cf. BOUSQUET, François. *La Trinité*. Paris: Atelier/Ouvrières, 2000. p. 134.

Capítulo IV: A identidade humano-cristã

A fé trinitária, celebrada na eucaristia, não constitui simplesmente um corpo doutrinário ou uma doxologia. Ela é uma chave hermenêutica para compreendermos toda a realidade criada[1] e, como tal, o ser humano.

Retomando o evento Cristo por meio da celebração da eucaristia, o cristão, mais e mais, vai tendo a oportunidade de mergulhar no mistério pascal de Cristo. Neste processo que se desenrola em meio a tensões e conflitos, ele, num ato de fé, a partir do testemunho da comunidade eclesial, dá contornos à sua individualidade. Acolhendo o dom do Espírito, deixa-se configurar a Cristo Jesus, imagem do Pai. Sua identidade desponta daí, conjugando unidade e pluralidade.

Nesta perspectiva, desenvolveremos este capítulo final, procurando esboçar uma caracterização do ser humano segundo a fé cristã. Perceberemos que a identidade humana se constrói no chão de uma realidade (parte 1), onde acontece a experiência de Deus. Afetado pelo Amor que vem ao seu encontro (experiência da graça), o cristão realiza sua páscoa, morrendo com Cristo para o modo de vida egoísta, auto-suficiente, centrado em si, e renasce para a humanidade nova revelada em Cristo. Como veremos, trata-se da experiência de deixar-se ser modelado pelo Espírito na forma filial de Jesus[2] (parte 2), que conduz a uma práxis que seja narração da humanidade em Deus (parte 3). Neste ponto, constataremos que a *lex orandi* termina por desdobrar-se na *lex agendi*[3], na qual se verifica uma antropologia.

Amor, comunhão e solidariedade serão as designações que exprimirão a identidade humana cristã que salvaguarda os elementos de estruturação da identidade humana que apontamos no capítulo inicial. A experiência mistagógica que a eucaristia proporciona nos faz reconhecer que é na vivência concreta do amor, da comunhão e da solidariedade humana, na contramão da cultura individualista e narcísica hodierna, que vai despontado o ser genuinamente humano.

---

[1] Cf. GRESHAKE, El Dios Uno y Trino, p. 42.

[2] Cf. BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia Teologica*: Chi è l'uomo perché te ne curi? Brescia: Queriniana, 2005. p. 467.

[3] Cf. TABORDA, Lex Orandi – Lex Credendi, p. 84.

1. A realidade na qual acontece hoje a experiência mistagógica

1.1 As transformações sócio-culturais e econômicas

O contexto cultural no qual hoje se realiza a mistagogia difere bastante da realidade das primeiras comunidades cristãs e do tempo dos Pais da Igreja.

As transformações culturais que marcam o nosso tempo, chamado por alguns de pós-modernidade, têm sua gênese com o advento da modernidade. Se antes desta a cosmovisão era teocêntrica, a religião ocupava o centro da vida das pessoas, na modernidade, acontece uma reviravolta: passa-se do teocentrismo para o antropocentrismo, tendo-se o próprio homem como referência para a compreensão da realidade e do ser humano.

Na modernidade, como expressam os movimentos nela surgidos – humanista, renascentista, iluminista etc –, o homem é sempre a medida de todas as coisas. A razão desponta como sendo a "tábua de salvação". Nela, inicia-se de forma nova um processo de secularização, particularmente no mundo ocidental, em que o sagrado, pouco a pouco, vai sendo colocado em segundo plano.

As revoluções assistidas desde o século XIX, industrial, científica e burguesa, alimentando expectativas de uma melhor qualidade de vida das pessoas, só realizaram-nas de maneira parcial. A ascensão da burguesia ao poder não significou a melhoria nas condições de vida do povo pobre. Assumindo o lugar dos senhores feudais, persistiu a estrutura desigual na sociedade entre pobres e ricos. As conquistas científicas não aconteceram beneficiando a todos, mas só segundo interesses das elites e, ainda hoje, as camadas mais empobrecidas não têm acesso aos benefícios da ciência. As tragédias de Hiroxima e Nagasaki desencadearam uma crise ao denunciar a ausência do respeito e da consideração pela pessoa humana no âmbito do desenvolvimento das ciências.

A pós-modernidade, para alguns, surge como reação à modernidade, constituindo, na verdade, o seu desdobramento. Diante da frustração da modernidade, de certo cansaço da razão, a pós-modernidade desponta[4], tendo como características a busca pelo gozo, a auto-realização na embriaguez da emoção e do prazer. Viver cada momento

[4] Cf. SANNA, Ignazio. *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*. 3. ed. Brescia: Queriniana, 2004. p. 147.

como se fosse o último, sem se preocupar com o que virá, esquecendo o que ficou para trás, este é o lema. O que conta em primeiro lugar é o bem-estar pessoal, independente do que se passa com a coletividade.

Neste contexto de pós-modernidade em que as regras sociais são "ditadas" pelo mercado, consumir torna-se estilo de vida, critério pelo qual alguém participa da vida social e tem sua dignidade reconhecida. Os "*shopings centers*" ocupam o lugar das catedrais do passado. Nessa realidade, a felicidade e liberdade se medem pelo poder de consumo.

Como dizia Bauman, para que a vida do homem pós-moderno flua, "os conflitos reais têm que desaparecer, seja à base dos analgésicos e das drogas, seja êxtase religioso, seja no frenesi das festas, seja no divã do analista, seja na cama do motel"[5]. E, para isso, vale o princípio do utilitarismo: fazer o que se pode, independentemente de critérios éticos para alcançar tal intento.

Percebemos, em muitas situações, que há uma tendência para uma vida superficial e acrítica, em que os laços familiares, as relações de amizade, o sentido da vida, a dimensão religiosa e outras experiências propriamente humanizantes são banalizadas. Não há a preocupação com a busca do fundamento das coisas, do que está por detrás do que aparece. O que importa é curtir o hoje, o gozo, o prazer de viver e nada mais.

Além do mais, os avanços dos meios de comunicação favoreceram um contato com um gigantesco conteúdo de informações, que, na maioria das vezes, não são "digeridas" devido à sua grande quantidade. Ao mesmo tempo, seu impacto na produção de cultura é imenso. Constituindo grandes formadores e difusores de opinião pública, esses meios influenciam fortemente o comportamento das pessoas. Há quem diga que os meios de comunicação constituem o "quarto poder" da sociedade.

Com a sensação de que tudo acontece de forma muito rápida, a noção do tempo vem sendo transformada. Se, por um lado, o tempo cronológico continua o mesmo, a sua percepção tem mudado. Ele parece encurtado e com um ritmo acelerado que gera cansaço e estresse.

---

[5] BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 69.

Enfocando o aspecto sócio-político-econômico, percebemos que o neoliberalismo – com o processo de globalização – constitui a ideologia vigente. Na sua concepção, o mercado deve ser livre da intervenção do Estado no âmbito econômico, constituindo o grande motor que propicia melhoria na qualidade de vida das pessoas, favorecendo uma melhor distribuição de renda. Nessa perspectiva, as políticas de vários países latino-americanos têm se fundamentado, como é o caso do Brasil.

No entanto, o que percebemos é que tal ideologia não atinge suas proposições. Acaba por diminuir o poder do Estado, fazendo-o refém dos interesses das elites internacionais. Essa marca está, por exemplo, no governo brasileiro: no aspecto econômico, ele interfere o menos possível, pois pode acarretar instabilidade econômica, ameaçando os interesses do mercado. Isto tem servido de justificativa, por exemplo, para que o Banco Central tenha sua autonomia e seja mais "técnico" que político.

Na conjuntura atual, especialmente no Brasil, temos uma grande valorização do capital financeiro, com altas taxas de juros. O capital produtivo ligado às indústrias nem sempre goza de um maior incentivo, como ocorre com o setor financeiro.

Segundo o Relatório do Milênio, divulgado em junho de 2005 pelas Nações Unidas no Brasil, sob a coordenação do CEPAL[6], a América Latina assistiu na última década certa estabilidade macroeconômica, a redução da inflação e uma melhoria no controle do déficit fiscal; houve crescimento das exportações e modernização produtiva das grandes empresas; havendo também um aumento com gastos sociais e o fortalecimento da democracia.

No entanto, apesar de certos avanços, o panorama social é preocupante, diz o relatório: o gasto social aumentou de 10,1 % para 13,8 % em relação ao PIB; o desemprego aumentou de 6,9 % para 10 %, e 7 em cada 10 postos de trabalhos urbanos se transformaram em setor informal; dos ingressos no mercado de trabalho, 1 em cada 5 pertence ao grupo dos que estavam abaixo da linha da pobreza. Ademais, nesses últimos

---

[6] Cf. O Relatório Regional, *Objetivos de Desenvolvimento do Milênio*: um olhar da América Latina e o Caribe, foi apresentado no dia 16 de junho de 2005, na Comissão de Relações Exteriores do Senado Federal. A fonte aqui citada não é o relatório, mas a apresentação deste, feita por Alicia Bárcena, secretária executiva adjunta do CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe), que se encontra na página eletrônica do Escritório da CEPAL em Brasília: www.eclac.cl/brasil/noticias/noticias/2/21572/odm-brasilia-abi-rev.pdf, acesso em 15/04/2007.

tempos, houve uma expansão da migração internacional. Além disso, a informalidade e a violência tendem a fragilizar os sistemas democráticos[7].

Na apresentação do *Panorama Social da América Latina 2006*, o CEPAL, partindo das estimativas, apontava que, em 2005, 39,8 % da população da América Latina estavam em condição de pobreza (209 milhões de pessoas) e 15,4 % (81 milhões) em situação extrema de pobreza ou miséria, estimando, na atual conjuntura, uma diminuição no índice de pobreza para respectivamente 205 e 79 milhões[8].

Os dados, ainda que possam ser questionados, apontam que a maior parte da população latino-americana se encontra entre os pobres e miseráveis, sendo muito elevada a desigualdade social.

Na questão da educação e gênero, o *Relatório do Milênio* apresenta um aumento na taxa de escolarização, com uma equiparação entre homens e mulheres. Estas últimas incorporam-se no mercado de trabalho com mais anos de estudo, mas o salário que alcançam corresponde a uma média de 2/3 do salário dos homens[9].

A realidade sócio-polítco-econômica na qual acontece hoje o processo mistagógico, particularmente para os latino-americanos, é de miséria, pobreza, injustiça, exploração e violência, com alto índice de desigualdade social. Tal situação se sustenta de maneira viciosa pelo esquema neoliberal, uma vez que se busca mais o lucro que o bem comum.

1.2. O cenário religioso

No contexto em que nos situamos, a Igreja Católica se vê diante de uma realidade plural. Ela já não goza da hegemonia que teve nos tempos passados.

O cenário religioso atual é de pluralismo. No interior do cristianismo, há diferentes formas de conceber a fé cristã, bem como de organizações eclesiais diferentes que convivem desconfiando umas das outras, quando não competindo entre si. No âmbito externo, as religiões não-cristãs se impõem sempre mais com sua especificidade, clamando pelo seu reconhecimento. Nesta realidade, “as instituições religiosas e eclesiásticas hesitam

---

[7] Cf. ibid.

[8] Cf. CEPAL, *Panorama social de América Latina 2006*: documento informativo, p. 1-2. In: www.eclac.cl/publicaciones/xml/o/27480/pse2006_sintesis-lanzamiento.pdf. Acesso em 16/04/2007.

[9] Cf. BÁRCENA, op.cit.

no caminho da aceitação do pluralismo religioso como sinal dos tempos e de Deus vivo, do respeito à biodiversidade cultural e religiosa, da hospitalidade e da riqueza da vida"[10].

No interior do cristianismo há ainda que se ressaltar o florescimento do neopentecostalismo, que dá forte ênfase ao aspecto emocional e subjetivo na vivência da fé. Não raras vezes, traz consigo certo fundamentalismo que bloqueia o diálogo e a aceitação recíproca, além do proselitismo que é o meio principal para ampliar o número dos fiéis no próprio grupo.

O pluralismo se apresenta como expressão da complexidade da realidade que provoca e pede um discernimento, a partir do diálogo, da tolerância, da compreensão e do acolhimento das diferenças.

Num momento em que o mercado se apresenta como regulador da vida social, o pluralismo assume também o caráter de um grande "balcão de produtos religiosos", ao qual o freguês pode acorrer livremente, conforme o próprio gosto.

1.3 Considerações

Como falamos no capítulo inicial, para uma sadia utilização do método mistagógico, requer-se, entre outros aspectos, que se leve a sério a questão da inculturação.

No contexto em que nos situamos, a mistagogia terá as marcas deste tempo, com suas alegrias e dores, seus sonhos, esperanças, desafios e angústias.

A mistagogia, enquanto processo de mergulho no mistério de Deus e da vida humana, não é algo que possa ser feito de maneira a excluir e marginalizar a realidade concreta. A identidade, como falamos, tem um contexto que a "define". Ademais, a vida concreta é sempre a experiência primeira, as que seguem sempre estarão em relação com ela.

Neste sentido, o processo mistagógico pressupõe a realidade concreta – condição de possibilidade para que ele se realize. Isto porque a pessoa humana se posiciona diante do mistério, com as questões e interrogações que a vida concreta suscita. Além do mais, o encontro com Deus não provoca um arrebatamento da realidade, ao contrário, é na realidade que o ser humano faz a experiência de Deus.

---

[10] SUSIN, Luiz Carlos. Emergência e urgência do novo paradigma pluralista. *Concilium*, Petrópolis, n. 319, p. 9, 2007/1.

A mistagogia, enquanto oportuniza um dar-se conta de si diante de Deus, convida a olhar amorosamente a criação, "com os olhos de Deus", os olhos da fé, e, ao mesmo tempo, produz uma maior consciência do projeto do Criador para a pessoa humana. Por ela, o clarão do mistério pascal de Cristo nos faz ver melhor os acertos e as lacunas do nosso processo de humanização, no caminho da santidade.

Ao narrarmos o evento Cristo na liturgia, não nos refugiamos do presente e das circunstâncias do momento. O presente – com o seu chão –, distendido para o passado, projeta-nos para o futuro, abrindo tarefas que pedem um engajamento em favor da vida.

O processo mistagógico, assim, não constitui uma "espiritualização", no sentido de negar a realidade ou fugir dela. Trata-se, ao contrário, de deixar-se conduzir pelo Espírito nesta realidade em que nos encontramos, acolhendo o Reino do Pai, anunciado e vivido por Jesus de Nazaré, como veremos.

2. Vida segundo o Espírito

2.1 Uma escolha entre dois caminhos

A vida cristã é um percurso que se realiza, a partir da liberdade, entre dois caminhos possíveis. Ou se constrói a si, numa abertura ao outro, em que as escolhas são tomadas considerando a alteridade (subjetividade aberta) ou, noutro percurso, vai-se edificando a vida, colocando o próprio ego, visto numa perspectiva egoística e auto-suficiente (subjetividade fechada). Nesta última, acaba-se por negar a relação enquanto pedra fundamental de edificação do humano.

Já no Antigo Testamento vemos que o povo, a partir da experiência da Aliança, confronta-se com a possibilidade de trilhar dois caminhos: permanecer fiel a Iahweh ou distanciar-se dele[11]. No livro do Deuteronômio, diante da possibilidade de trilhar um caminho de morte e infelicidade, o povo é convidado a escolher a vida:

> Eis que hoje estou colocando diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade.
>
> Se ouvires os mandamentos de Iahweh teu Deus que hoje te dou – amando a Iahweh teu Deus, andando em seus caminhos e observando seus mandamentos, seus estatutos e suas normas – viverás e te multiplicarás. Iahweh teu Deus te

[11] Aqui apresentamos somente alguns textos ilustrativos sobre as duas vias possíveis de edificação da vida humana. Muitos outros – apontando tal questão – podem ser encontrados tanto no AT como no NT.

> abençoará na terra em que estás entrando a fim de tomares posse dela. Contudo, se teu coração se desviar e não ouvires, e te deixares seduzir e te prostrares diante de outros deuses, e os servires, eu hoje vos declaro: é certo que perecereis! Não prolongareis vossos dias sobre o solo em que, ao atravessar o Jordão, estás entrando para dele tomar posse. Hoje tomo o céu e a terra como testemunhas contra vós: eu te propus a vida e a morte, a benção e a maldição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas tu e tua descendência, amando a Iahweh teu Deus, obedecendo à sua voz e apegando-te a ele. Porque disto depende a tua vida e o prolongamento dos teus dias. E, assim, poderás habitar sobre este solo que Iahweh jurara dar a teus pais, Abraão, Isaac e Jacó (Dt 30, 15-20).

Narrando uma tradição mais antiga, o autor do livro, no período do exílio e pós-exílio, convida o povo a renovar sua aliança com Iahweh. Fazendo um resumo da história da salvação, onde relata como os primeiros israelitas haviam se dedicado ao Senhor, ele convoca os exilados à fidelidade total a Deus.

> Se não vos parece bem servir a Iahweh, escolhei hoje a quem quereis servir: se aos deuses aos quais serviram vossos pais do outro lado do Rio ou aos deuses dos amorreus em cuja terra agora habitais (Js 24, 15).

No seu respectivo tempo, os exilados são interpelados, num contexto povoado de outros deuses, a escolher Iahweh. Diante da possibilidade da não-renovação da aliança por parte do povo, o autor recorda que a perda da terra se deve à desobediência ao Senhor.

Referindo-se à profissão de fé, que supõe um modo de vida, temos no texto a indicação de dois grandes caminhos possíveis, com as conseqüências que lhe são inerentes.

No saltério encontramos também o Sl 1, que faz uso da imagem do caminho. Ele constitui um salmo sapiencial de meditação sobre a Lei. Contrapondo o caminho dos justos e dos malvados, no contexto da teologia da retribuição, ele diz que feliz é o sábio que vive segundo a Lei, enquanto que, para os maus, é reservada a perdição.

> Feliz o homem
> que não vai ao conselho dos ímpios,
> não pára no caminho dos pecadores,
> nem se assenta na roda dos zombadores.
> Pelo contrario:
> seu prazer está na lei de Iahweh,
> e medita sua lei, dia e noite.
> Ele é como a árvore plantada junto a riachos:
> dá seu fruto no tempo devido e suas folhas nunca murcham;
> tudo que ele faz é bem sucedido.
> Não é assim com os ímpios!
> Pelo contrário:
> são como a palha que o vento dispersa...
> Por isso os ímpios não ficarão de pé no Julgamento,
> Nem os pecadores no conselho dos justos.
> Sim, Iahweh conhece o caminho dos justos, mas o caminho dos ímpios perece.

O tema dos dois caminhos é retomado no Novo Testamento, como encontramos no Sermão da Montanha:

> Entrai pela porta estreita, porque largo e espaçoso é o caminho que conduz à perdição. E muitos são os que entram por ele. Estreita, porém, é a porta e apertado é o caminho que conduz à vida. E poucos são os que o encontram (Mt 7,13-14)[12].

Embora a imagem dos dois caminhos sirva, na preocupação de Mateus, para exprimir o empenho duro e fatigante requerido pela nova obediência ensinada por Cristo[13], o texto pressupõe a possibilidade de se trilhar um outro caminho distinto daquele de Jesus.

A indicação dos dois caminhos possíveis para serem percorridos ao longo da existência humana é encontrada também na Carta aos Romanos. Recortamos dois trechos da parênese paulina presente nos capítulos 12 e 13, que aponta para o "agir cristão, visto sob a marca da obediência à vontade de Deus"[14].

> A ninguém pagueis o mal com o mal; seja vossa preocupação fazer o que é bom para todos os homens, procurando, se possível, viver em paz com todos, por quanto de vós depende. Não façais justiça por vossa conta, caríssimos, mas daí lugar à ira, pois está escrito: "A mim pertence a vingança, eu é que retribuirei", diz o Senhor. Antes, se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer; se tiver sede, dá-lhe de beber. Agindo desta forma estarás acumulando brasas sobe a cabeça dele. Não te deixes vencer pelo mal, mas vence o mal com o bem (Rm 12,17-21).

Nesta primeira perícope não temos a utilização da imagem do caminho, mas, como podemos ver, o texto exprime dois itinerários que podem ser percorridos ao longo da existência. Neste trecho, São Paulo exorta os romanos a permanecerem no caminho de Jesus, construindo a comunidade na partilha, na estima recíproca, na solidariedade, na humildade. Com isso, ele quer preservá-la "de rachaduras e divisões que são fruto do orgulho, do arrivismo, do culto da personalidade, da auto-exaltação"[15].

No trecho final da parênese (13,8-14), Paulo apresenta – fazendo uma dialética – o amor ao próximo como o resumo de toda a Lei. Ele convida a comunidade a se revestir de Jesus Cristo e a não procurar satisfazer os desejos da carne.

> Não deveis nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro cumpriu a Lei. De fato, os preceitos: Não cometerás adultério, não matarás, não cobiçarás, e todos os outros se resumem nesta sentença: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. A caridade não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é a plenitude da Lei.

---

[12] Paralelo em Lc 13,24.
[13] BARBAGLIO, Os Evangelhos I, p. 141.
[14] BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1991. v. II, p. 303.
[15] Ibid., p. 316.

> Tanto mais que sabeis em que tempo vivemos: já chegou a hora de acordar, pois nossa salvação está mais próxima agora do que quando abraçamos a fé. A noite avançou e o dia se aproxima. Portanto, deixemos as obras das trevas e vistamos a armadura da luz. Como de dia, andemos decentemente; não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne (Rm 13,8-14).

Estes textos que apresentamos, sem maiores aprofundamentos quanto a sua exegese, são para ilustrar que o caminho do discípulo é fruto de uma decisão na fé, sendo percorrido de forma comunitária, na contramão de outra via, percorrida a partir do individualismo, do egoísmo, da indiferença, da auto-suficiência e do orgulho.

Cada pessoa se encontra sob a possibilidade de ir tecendo a própria vida através da comunhão e do diálogo com a alteridade (subjetividade aberta), que favorece seu crescimento humano e lhe abre novas perspectivas e horizontes, permitindo adentrar no mistério da infinitude em que se inscreve.

No outro caminho, na via da subjetividade fechada, a vida é tecida num ensimesmamento, dentro de um horizonte fechado ao próprio ego. É um percurso vivido na superficialidade, onde a "inflação narcísica" acaba acarretando um espaço/ambiente pobre e restrito, no qual a pessoa se constrói. Antes que favorecer a vida, termina por ser uma prisão que produz o atrofiamento do humano.

2.2 A experiência da justificação na carta aos Romanos

São Paulo, escrevendo aos romanos durante o inverno de 55-56 em Corinto[16], apresenta aos cristãos o seu evangelho, isto é, o núcleo essencial da fé cristã que ele interpreta como a justificação pela fé[17]. O tema central desta sua carta é a salvação da humanidade em Cristo, cuja tese encontramos em 1,16-17. Nela ele diz que o evangelho "é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego. Porque nele a justiça de Deus revela da fé para a fé, conforme está escrito: O justo viverá da fé" (Rm 1,16-17).

A experiência da justificação a que se refere a carta não se pauta pelos conceitos gregos de "justo' e/ou 'justiça', em que se liga mais a idéia de retidão de comportamento, vista a partir de um princípio universal. O termo justificação está ligado mais a um conceito de relação e se define tendo por base a fidelidade à lógica da aliança,

---

[16] Cf. MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo*: biografia crítica. São Paulo: Loyola, 2000. p. 336.
[17] Cf. BARBAGLIO, As cartas de Paulo, p. 143.

que liga as pessoas entre si e com Deus. Este é "justo" porque é fiel à aliança feita com o povo, permanecendo assim mesmo diante da infidelidade ou "injustiça" do parceiro humano[18].

A justificação aparece como sendo uma ação de Deus que, em seu Filho, restabelece a aliança com o ser humano, tornando-o participante de sua comunidade trinitária. Ela é expressão da força que cria espaços novos de obediência, rejeitando qualquer outro senhorio mundano e impulsionando a pessoa para a vivência de uma humanidade nova, segundo a imagem do ser humano revelado em Jesus Cristo.

A carta será desenvolvida de forma dialética, apontando ora para a situação do ser humano que se encontra fora do evangelho, ora para o que se realiza na vida dos que acolhem a fé, como percebemos muito claramente nos trechos que seguem.

Já no início da carta, em Rm 1,18, o autor faz uma constatação da realidade, afirmando o julgamento de Deus sobre a mesma: "manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça". É a situação da humanidade não circunscrita no evangelho. Completando a exemplificação, citamos também Rm 3,21s:

> Agora, porém, independentemente da Lei, manifestou-se a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos Profetas, justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que crêem – pois não há diferença, visto que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus – e são justificados gratuitamente por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus.

Neste ponto, Paulo apresenta a revelação da justiça de Deus, que quis agraciar toda humanidade, judeus e não-judeus, com o dom da fé.

Ainda como testemunho da dualidade presente na carta e no pensamento paulino, temos o emprego dos termos "carne" e "espírito" de forma antitética, como encontramos em Rm 7,5-6; 8,5s.

> Quando estávamos na carne, as paixões pecaminosas que através da Lei operavam em nossos membros produziram frutos de morte. Agora, porém, estamos livres da Lei, tendo morrido para o que nos mantinha cativos e, assim, podermos servir em novidade de espírito e não na caducidade da letra. [...] Com efeito, os que vivem segundo a carne desejam as coisas da carne, e os que vivem segundo o espírito, as coisas são do espírito.

"Carne" é uma expressão que se refere à pessoa humana como um todo, mas vista a partir de um ponto. Geralmente, o termo é utilizado para caracterizar o ser humano

---

[18] Cf. ibid., p. 147.

enquanto marcado pela fraqueza e pela fragilidade próprias de sua criaturalidade. Mas, freqüentemente, ele denota a condição da pessoa dominada pelo pecado e fechada na lógica da busca egoísta e orgulhosa de si – sentido no qual é usado aqui – contrapondo-se ao Espírito, enquanto princípio ativo de vida nova. "Carne" e "Espírito" caracterizam, pois, o velho e o novo mundo[19].

Com caráter dinâmico e existencial, a antítese (carne/espírito) exprime "as determinações ativas da pessoa: enquanto se realiza na busca de si mesma, ou então, vivendo na abertura para Deus e para os outros"[20]. Dependendo da prevalência de uma ou outra dinâmica, a práxis será dela expressão. Como Paulo diz na carta aos Gálatas, as obras da "carne" são "fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes" (Gl 5,19-21), enquanto que as obras do Espírito são "amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, felicidade, mansidão, autodomínio" (Gl 5,22-23).

Para Paulo, "a vida humana fora de Cristo é dominada pelas forças alienantes e negativas do pecado, da lei, da 'carne' e da 'morte'. Porém, aquele que se entrega à iniciativa de Deus está radicalmente livre delas"[21]. A justificação "é o ponto de partida, a virada decisiva e determinante. Ponto de chegada é a glorificação ou salvação total e definitiva"[22]. Nesta perspectiva, o tempo presente transcorre entre o passado e o futuro, sob a marca da "paz" com Deus, na dimensão da graça ou segundo a lógica da gratuidade na liberdade ou capacidade de amar. Por ele, é construído um caminho humano alternativo aos sonhos alienantes da divinização de si próprio e do domínio sobre os outros[23].

A justificação exprime a "passagem radical da rejeição do Criador e da própria criaturalidade para aceitação do Deus da aliança e da solidariedade com os outros, segundo a lógica do pacto"[24]. Ela se funda na práxis de Jesus, único e universal salvador, pela sua obediência e fidelidade ao desígnio do Pai.

Segundo Paulo, a vida cristã, com a experiência da justificação, desenrola-se em meio a uma dualidade, em que Deus, pelo seu Espírito, move a pessoa humana para a

---

[19] Cf. BARBAGLIO, As Cartas de Paulo, p. 229-230.
[20] Ibid., p. 242-243.
[21] Ibid., p. 193.
[22] Ibid., p. 194.
[23] Ibid.
[24] Ibid., p. 196.

vida nova em Cristo. O Espírito Santo é o *dynamos*, o dom, o próprio Deus que conduz o fiel à plenitude humana, modelando-o no senhorio de Cristo. É Cristo aquele que nos faz participar da filiação divina, tornando-nos uma comunidade de irmãos e irmãs (cf. Rm 8,14-17).

Desta maneira, vamos percebendo, mais uma vez, que a vida cristã, como dissemos, é um caminho percorrido na contramão de outra via. Ela é fruto da experiência de amor e misericórdia, em que a pessoa acolhe o dom do Espírito. Essa experiência, pela fé, faz com que ela esteja em paz com Deus, vivendo na amizade com ele (cf. Rm 5,1-2), e na esperança da conquista dos bens escatológicos: "a ressurreição do corpo (Rm 8,18-23; 1Ts 4,13s; cf. At 2,26; 23,6; 24,15; 26,6-8; 28,20), a herança dos santos (Ef 1,18; cf. Hb 6,11s; 1Pd 1,3s), a vida eterna (Tt 1,2; cf. 1Cor 15,19), a glória (Rm 5,2; 2Cor 3,7-12; Ef 1,18; Cl 1,27; Tt 2,13), a visão de Deus (1Jo 3,2s), numa palavra, a salvação própria (1Ts 5,8; cf. 1Pd 1,3-5) e dos outros (2Cor 1,6s; 1Ts 2,19)"[25]. Ela suscita um agir humano que seja expressão de amor, bem como uma confiante e ativa perseverança no mundo com suas contradições: "porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado" (Rm 5,6).

2.3 Pelo Espírito, com Cristo, ao Pai

Por sermos seres de relação, a identidade humana se recebe das relações que nos constituíram e da autodeterminação do nosso livre agir. Nesse sentido, a narração litúrgica que se insere no processo mistagógico é uma testemunha privilegiada.

Por um lado, a mistagogia faz com que a pessoa perceba, no encontro com Cristo, a forma verdadeiramente humana, que consiste na filiação. Por outro, ela interpela a pessoa, na sua individualidade e liberdade, a assumir a práxis da fraternidade. Isto acontece, porém, por força do Amor (Espírito Santo) derramado no coração humano, que deixa se reconhecer na comunhão e na solidariedade entre os seres humanos e destes com as demais criaturas.

Tal perspectiva nós encontramos na celebração eucarística, sobretudo quando invocamos o Espírito sob as espécies do pão e do vinho e sobre os comungantes na prece que focalizamos. Ela exprime a percepção da comunidade eclesial de que é o Pai pelo seu

[25] Bíblia de Jerusalém, nota d, p. 1973.

Espírito quem a constitui como corpo de Cristo. Por ele, o Pai a santifica, gestando-a no amor, na comunhão, na solidariedade.

A invocação do Espírito na prece exprime que toda a Igreja – e com ela cada pessoa humana – é templo do Espírito. Estando o próprio Deus presente na criação, o Espírito torna o ser humano participante da vida divina. E, como diz Ladaria "porque esteve e está em Jesus, ele pode habitar nos homens"[26].

Como elo entre o Pai e o Filho, o Espírito é confessado como aquele que conduz à comunhão eclesial e com os santos, movendo os corações à reconciliação e à paz. Ele tudo abarca (cf. Sb 1,7) e suscita no ser humano a resposta adequada à Palavra, que é o Filho e que vem do Pai[27].

O Espírito é o dom constante, a expressão da perenidade da ação salvadora de Deus, realizada de uma vez para sempre em Cristo, mas que ele constantemente universaliza, atualiza e interioriza. Como amor de Deus derramado em nossos corações (cf. Rm 5,5; Gl 4,6), este dom nos é dado no dia-a-dia, sendo expressão de Deus que avança para fora de si em sua autocomunicação aos homens, de maneira especial nos que crêem em Jesus. Por ele, a pessoa humana aceita a palavra divina e crê em Jesus (1Cor 12,3)[28].

O Espírito atua na pessoa humana de modo a plasmar sua liberdade, para que ela disponha de si na forma da fé (teologal) que floresce na caridade. Esta fé é "a forma com a qual a liberdade se autodetermina para descobrir o vulto cristão do homem espiritual, do discípulo"[29].

Sendo o dom que constitui a Igreja no Pentecostes, o Espírito exprime a gratuidade de Deus que inicia a nova criação, que conduzirá a criação toda à sua plenitude (cf. Rm 8,23).

Se, por um lado, Jesus, o Filho, é imagem de Deus em quem este sai de si, assumindo como própria a realidade criada; o Espírito Santo é aquele que se difunde sobre tudo (cf. Sl 104; 30; Sb 1,7), aperfeiçoando a criação realizada com a mediação do Filho.

---

[26] LADARIA, O Deus Vivo e Verdadeiro, p. 329.
[27] Cf. ibid., p. 330.
[28] Cf. ibid., p. 326-327.
[29] BRAMBILLA. Antropologia Teologica, p. 106.

Enquanto Jesus Cristo é a figura escatológica de cada ser humano, o Espírito é a condição de possibilidade para que a pessoa se configure livremente a Jesus.

O Espírito é aquele que faz o ser humano clamar *Abbá*, *Pai* (cf. Rm 8,15; Gl 4,6). Ele se infunde na pessoa como "espírito de filiação", conclamando toda a criação – homem, Igreja, mundo – a participar do acontecimento filial de Jesus[30]. Desta maneira, a identidade da pessoa, que se processa na historicidade do agir no mundo, carrega consigo essa marca espiritual.

Tendo como arquétipo Cristo, "aquele a que estamos predestinados 'antes da fundação do mundo' (Ef 1,4-5), [...] aquele 'em virtude do qual' (*dia*) e 'no qual' (*em*) e 'em vista do qual' (*eis*) todas as coisas existem (Cl 1,16,17)"[31], o Espírito faz com que o ser humano receba a forma filial do Cristo, imagem do Pai.

O caminho mistagógico, como demonstra a eucaristia, apontando para o evento da salvação, diz que o discipulado – seguimento de Jesus em direção ao Reino do Pai – se faz sob a luz do Espírito Santificador.

3. A práxis humana a partir da fé

Retomando as categorias *tipo* e *antítipo*, com o olhar voltado para a pessoa humana, na perspectiva cristã, podemos dizer, a partir da mistagogia, que a eucaristia é figura da pessoa humana. Se, como ensina a Tradição, a eucaristia constrói a Igreja, ela educa o ser humano para ser pessoa, apontando para um modo de ser. A prece eucarística, a súplica pela unidade do corpo eclesial mediante a comunhão do pão e do vinho (corpo e sangue de Cristo), revela que este sacramento constitui figura da identidade humana a que somos chamados a cultivar: uma comunhão de alteridades que conjuga unidade e pluralidade tendo como referência a comunidade trinitária.

Nesse sentido, a experiência cristã celebrada diz que o ser humano é um existir no amor, na comunhão, na solidariedade. Ela testemunha que se é pessoa à medida que cada um assume sua condição de ser em relação, tirando dela suas conseqüências. O

[30] Cf. BRAMBILLA, Antropologia Teologica, p. 467.
[31] Ibid., p. 107.

caminho inverso, o da negação da relação, constitui processo de desumanização, de desfiguração do humano.

Enquanto santificante, a eucaristia ensina que a carne humana – realidade criada – torna-se plena, participando da vida divina mediante o contínuo diálogo com Deus, a alteridade. Ao mesmo tempo, o mistério celebrado diz também que cada pessoa encontra-se entre o "já" e o "ainda não". Cada um está entre a humanidade nova iniciada em Cristo e a humanidade que carrega o peso da contradição, das misérias, das injustiças e violências humanas, do pecado[32].

Diante dessa situação humana, com o olhar direcionado para o horizonte do Reino apresentado por Jesus, a comunidade realiza a tarefa de se construir no processo histórico, acolhendo o dom do Espírito, que a faz prosseguir no caminho de Jesus.

A eucaristia, realizando o mergulho no mistério divino revelado em Jesus Cristo, proporciona ao ser humano descobrir-se pessoa, segundo o modelo trinitário de pessoa. Ela ensina que ele se realiza buscando atingir seu fim (experiência salvífica), isto é, vivendo sua condição de ser em relação, com o mundo, com seus semelhantes e com Deus, a partir do amor, da comunhão e da solidariedade[33].

3.1 No mundo

Como professa a oração eucarística IV[34] – "*nós proclamamos a vossa grandeza, Pai santo, a sabedoria e o amor com que criastes todas as coisas: criastes o homem e a mulher à vossa imagem e lhes confiastes todo o universo, para que, servindo a vós, seu Criador, dominassem toda criatura*" – a criação é o palco onde o ser humano constrói sua história e a ela é solidário. Embora possa querer negar este fato, dele não pode se esquivar, pois a criação constitui o único espaço da vida, o lugar sem o qual não é possível existir.

As discussões sobre a ecologia estão aí para confirmar a tese. A vida em nosso planeta se encontra ameaçada pela degradação do meio ambiente. O alto índice de poluição, acarretando o efeito estufa, impacta todo o planeta. Toda a criação sofre o peso

---

[32] Cf. GRESHAKE, Gisbert. Escatologia. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola-Paulinas, 2004. p. 624-625.
[33] Cf. Ibid.
[34] MISSAL ROMANO. São Paulo: Paulinas-Vozes, 1992. p. 488-494.

da agressão. Muitos seres vivos, não resistindo, acabam por serem extintos. Com isso, a cadeia alimentar é afetada, repercutindo na vida de outros seres vivos.

Neste contexto, o ser humano não está imune. Os avanços tecnológicos não lhe garantem a salvação. As transformações climáticas e as alterações no meio ambiente, decorrentes de sua ganância, afetam todo planeta, trazendo para o criado que nele habita graves conseqüências.

Embora com uma individualidade e gozando das peculiaridades que lhe são próprias, enquanto ser livre, o ser humano é intrinsecamente solidário ao mundo criado. Como fundamento desta sua condição está a *ruah*, o sopro de Deus, aquele que vivifica e unifica a criação em Cristo[35]. Isto é evidenciado tanto mais quanto se mergulha no mistério pascal de Cristo. Pela experiência de fé, em íntima relação com o mundo natural, a pessoa percebe o sabor da vida proporcionada pelo Criador e descobre que sua identidade é viva, dinâmica, dotada de potencial de transformação, sendo sustentada pela relação constitutiva do meio ambiente.

Diante de tal constatação, o ser humano justificado pela fé é agradecido pelo dom da criação, pela natureza que o cerca, pois, por meio dela, ele é vivificado e revigorado constantemente. Seu olhar contemplativo se direciona para o palco do mundo natural, ao qual se volta agradecido, contemplando nele a bondade de Deus, que, saindo de si, cria um espaço de vida distinto da divindade e, no qual, ele se encontra com o dom da liberdade e com sua capacidade de autodeterminação.

Por outro lado, o olhar da fé denuncia nas circunstâncias atuais a dor da agressão à natureza. Nos acúmulos de lixo, na poluição dos rios, nas queimadas das matas, na combustão das fábricas e de automóveis, a beleza da vida se ofusca. Nesta situação, os sentidos humanos percebem uma repulsa: é o instinto que grita ante a ameaça, a tragédia. Dado que o meio natural é impactado pelo ser humano, reconhecemos também que o mundo não é só natural. Ele é também palco da cultura, na qual o ser humano se exprime. Nele há muita artificialidade, produto de sua técnica. Nele assistimos a marca da contradição humana que constrói e destrói, que avança e retrocede.

---

[35] Cf. MIRANDA, A salvação de Jesus Cristo, p. 197; e Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*: cristologia em dimensões messiânicas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 383-386.

A eucaristia que celebramos, apontando para a realidade do corpo de Cristo que toma sua "forma" por obra do Espírito, remete-nos ao corpo Terra, ao corpo cósmico. O mistério pascal de Cristo, não se referindo somente aos seres humanos, perpassa toda a criação[36]. A páscoa aponta para o "novo céu e a nova terra", na qual, de alguma maneira, a natureza dela participa, pois é também parte nossa e nós somos parte dela. O Cristo, assumindo nossa carne, assume também toda a criação.

Desta maneira, a corporalidade, a materialidade e o mundo como tal constituem aspectos da identidade humana, que não podem ser renegados ou marginalizados. Na perspectiva da fé, o mundo, assim como o ser humano, constitui dom de Deus e clama pela redenção definitiva (cf. Rm 8,19-22)[37]. É verdade que muitos, por medo, fogem da realidade tentando se esconder. No entanto, seu corpo está a denunciar sua pertença e sua presença no mundo. A fé cristã apresenta como elemento básico o fato de o Filho assumir a realidade humana, sendo para nós referência de vida.

Como resposta de fé, o amor, a comunhão e a solidariedade com a realidade criada, especificamente com o meio ambiente, traduz-se no serviço à vida: cuidar, zelar e utilizar de maneira sustentável os recursos naturais. Isto constitui também "lava-pés", um modo de promover e valorizar a vida, dom do Criador a nós confiado. Enquanto representante, lugar-tenente de Deus, criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26), ele deve corresponder ao governo divino do universo[38]. Com isso sua atitude humana não será a de destruir a natureza, mas a de conservá-la e protegê-la.

Tal experiência, no entanto, não significa uma "romantização ecológica". Ela implica na busca por criar melhores condições sociais para que as pessoas possam viver de maneira digna sem precisar destruir a natureza, à qual cada um está ligado solidariamente. No cuidado ecológico, não desligado do cuidado pela pessoa humana, revela-se a humanidade vivida na teia cosmológica.

3.2 Em comunhão com os semelhantes

No sinal do banquete eucarístico, nós temos também uma indicação de que o ser humano é pessoa na comunhão com seus semelhantes. E, neste sentido, o outro –

---

[36] Cf. MIRANDA, A salvação de Jesus Cristo, p. 196.
[37] Cf. Ibid., p. 193; cf. MOLTMANN, O caminho de Jesus Cristo, p. 388.
[38] Cf. MIRANDA, A salvação de Jesus Cristo, p. 190.

diferente, livre, com sua autonomia – constitui aquele com quem, pouco a pouco, vamos descobrindo a própria identidade.

Diante da alteridade, a atitude humana é de acolhida, escuta, respeito, reverência, diálogo, serviço, na contramão da tentação do domínio, posse, exploração, sujeição aos caprichos egoístas – próprios de quem é narcisista, individualista e dominador. A experiência humana que condiz com a justificação/santificação é a da comunhão no amor, que se traduz no serviço ao próximo, na promoção da vida e da dignidade humana. Ela corresponde à atitude de Cristo – identidade última de toda criatura – que se efetiva na fraternidade por meio do Espírito[39].

Como acontece com a natureza, cada pessoa está intimamente ligada às demais, de sorte que cada uma participa dos encadeamentos de uma escolha tomada por um determinado sujeito. Como num corpo, há também uma solidariedade intrínseca ao gênero humano. Quando alguém toma uma determinada decisão, sua efetivação tem um impacto social, atingindo a todos, em maior ou menor escala, dependendo da pessoa, do grupo e de seu respectivo contexto. As decisões de cada um, em alguma medida, atingem positiva ou negativamente a coletividade, como expressa o ensinamento da Tradição sobre a doutrina do pecado original, ao afirmar a redenção universal em Cristo[40].

O horizonte apontado pela eucaristia ensina que o caminho da personalização se efetiva tanto mais quanto se vive a relação como acolhida do dom de Deus, que vem ao nosso encontro na mediação humana, potencializando em nós o amor e suscitando-nos um agir correspondente, que seja resposta ao apelo dirigido pelo outro. Ser humano significará, então, assumir a relação como condição e compromisso a ser vivido segundo os valores do Reino anunciado por Jesus.

Sendo assim, o caminho humano é vivido em direção contrária à banalização dos relacionamentos interpessoais, que, quando negados, provocam desagregação social, despersonalização, como pode ser visto nos tempos atuais com a exacerbação do individualismo e do hedonismo. A trajetória humana expressa a vida espiritual, a subjetividade aberta, que é sensível ao Espírito de Amor, que se deixa envolver pela

---

[39] Cf. MIRANDA, A salvação de Jesus Cristo, p. 198.

[40] Cf. GROSSI, Vitorino; SESBOÜE, Bernard. Pecado original e pecado das origens: de Santo Agostinho ao fim da Idade Média. In: SESBOÜE, Bernard (dir.). *O homem e sua salvação*. Antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos. A ética cristã: das autoridades ao magistério. São Paulo: Loyola, 2003. v. 2, p. 149-150.

comunhão que une os diferentes, sem, porém, aniquilá-los, tendo sua práxis inspirada no agir de Jesus.

3.2.1 No encontro entre homem e mulher

A comunhão do gênero humano a que aponta a eucaristia conclama ao encontro entre homem e mulher. Constituindo uma diferenciação, eles se realizam à medida que estabelecem vínculos pelos laços do amor, compondo uma interação entre masculino e feminino.

Ao longo da reflexão antropológica feita pelos cristãos, a questão da diferenciação entre homem e mulher nem sempre foi devidamente levada em conta[41]. Dada a cultura patriarcal, o discurso sobre Deus foi muitas vezes realizado de modo a atribuir-lhe as características mais nobres dos varões.

Com a emergência dos movimentos feministas e a emancipação da mulher, a experiência mistagógica, carregando as marcas do tempo presente, lança luzes sobre a relação masculino e feminino.

Segundo o relato de Gn 1, 27, "Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher eles os criou". Imagem de Deus é o gênero humano na sua totalidade, homem e mulher que na reciprocidade são chamados a viver tendo como referência a medida do amor de Deus, manifestado por Jesus[42].

Homem e mulher constituem dois diferentes que se personalizam enquanto, deixando-se conduzir pelo Espírito, cultivam o amor, a comunhão e a solidariedade pelo diálogo, pelo serviço, pelo pacto matrimonial. Movidos pelo *eros* caminham para a experiência do *ágape*, a forma mais sublime do amor, que faz com que um esteja no outro sem habitá-lo, possuí-lo, sem negar-lhes a individualidade.

À luz da fé trinitária, a relação entre homem e mulher assume uma conotação repleta de riqueza. Enquanto ser-em-si-mesmo e ser-em-relação, como diferença e unidade, "a absoluta relacionalidade das pessoas divinas indica o ser humano sexualmente diferenciado em direção para uma reciprocidade dinâmica, que é a chave para uma relação fecunda entre varão e mulher, justamente em sua unidade e diversidade"[43].

---

[41] Cf. BRAMBILLA, Antropologia Teologica, p. 401.
[42] Cf. ibid., p. 409.
[43] GRESHAKE, El Dios Uno y Trino, p. 322.

Como percebemos na revelação, Deus é uma comunidade de pessoas que diferem umas das outras. Como tal, ele é para o ser humano o arquétipo de reconhecimento recíproco do outro em sua alteridade, a fim de que se dê a mútua mediação da vida. A sua imagem trinitária, que contém tanto a diferença radical como a correlação irrenunciável de pessoas, constitui uma referência para se "pensar" a relação homem e mulher.

Enquanto luz que irradia do mistério pascal, a Trindade constitui "um baluarte contra todas as tentativas de nivelar o ser-varão e o ser-mulher, seja em favor de uma igualdade abstrata [...], seja para colocá-los em uma relação de dependência hierárquica, errônea e humilhante"[44].

Desta maneira, homem e mulher são chamados a viver suas relações em profundo respeito, estima e ternura recíprocos. A partir da fé trinitária, descobrem que sua identidade é relativa um ao outro. O homem é tal em relação à mulher, e vice-versa. No encontro entre ambos, desponta a identidade específica de cada gênero. No entanto, eles são chamados a serem uma só carne no amor (cf. Mc 10,6-9; Mt 19,3-6) e, recebendo o dom da fecundidade, participar do evento criador de Deus. Constituindo uma família pelo matrimônio, nela, cada um deles, juntamente com os filhos, tem sua identidade enquanto relacionados entre si.

No contexto em que nos situamos, ainda predominando o patriarcalismo e certo machismo, a experiência de fé aponta para a exigência de romper com a distância entre a situação do homem e da mulher, sobretudo no que tange a efetivação dos direitos da mulher. Apesar das conquistas que elas tiveram, ainda continuam sendo vítimas de preconceitos e, por conta do machismo, muitas vezes são violentadas física ou moralmente. Em várias instâncias sociais e eclesiais, apesar de ser maioria, sua presença nos centros de decisão, comparada à presença masculina, ainda não acontece de maneira igual.

A experiência do mistério nos faz reconhecer que a experiência verdadeiramente humana se dá quando o encontro entre as diferenças sexuais acontece de forma não despótica e marcada pela competitividade, pela supremacia sobre o outro. Ela é autêntica quando ambos, movidos pela pulsão sexual, encaminham-se para a comunhão,

---

[44] Ibid., p. 322-323.

constituindo uma família: o berço da vida. A relação entre homem e mulher é humanizante quando conjuga igualdade na diferença[45].

Na perspectiva da fé cristã, esse relacionamento entre homem e mulher terá como paradigma a esponsalidade de Deus para com seu povo (cf. Os 2,21-26; Jr 31,31-34; Ez 36,26-27), de Cristo para com sua Igreja (cf. Ef 5,2a.21-22). Isto significa que a medida do amor de Deus, revelado em Jesus, há de ser o parâmetro para a vida conjugal (cf. Jo 15,17).

Assim sendo, a radicalidade da entrega que Jesus faz de si, no serviço e na obediência, até o extremo da cruz, por amor a humanidade, há de ser a resposta agradecida do ser humano pelo dom do outro, que convida a construir com ele um projeto de vida na comunhão. Constituindo um pelo amor, homem e mulher, visibilizam na comunidade a unidade das diferenças em Deus.

3.2.2 Na solidariedade com os pobres

O encontro com Cristo que a eucaristia nos proporciona faz-nos contemplar em Jesus o homem solidário com os pobres (cf. Lc 4,18-19; Mt 11,5; Lc 14,13.21). Não se trata de um modismo, mas da humanidade plena, isto é, da experiência propriamente humana, a volta do ser humano para o outro que se encontra em situação de fragilidade.

Os pobres, por serem marginalizados e excluídos, clamam pela justiça de Deus. Portadores de vida e dignidade, muitas vezes se encontram ameaçados pelo meio social. Por tal situação, gozam de uma predileção por parte de Deus. Isto se deve não pela pobreza em si, mas porque o Autor da Vida, que ama incondicionalmente o que criou, diante de uma situação de negação da vida, volta-se de maneira preferencial para ela[46].

O Amor se volta para o pobre, não porque faz distinção de pessoas, mas porque tem cuidado para com quem se encontra em situação de risco. Por preservar e promover a vida, ele tem uma predileção pelos mais fracos.

Neste sentido, o encontro com Deus que a eucaristia nos oferece não nos deixa indiferentes à situação dos pobres e marginalizados de nossa sociedade. A miséria, injustiça e violência, que desrespeitam a dignidade humana, têm a ver com a vida de cada

---

[45] Cf. ibid.

[46] Cf. CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *III Conferência Geral do Episcopado latino-americano*. *A evangelização no presente e futuro da América Latina*: conclusões PUEBLA. São Paulo: Loyola, 1982. n. 1141-1144.

um. Isso por dois motivos: primeiramente porque, sendo o ser humano relação, uma existência solidária intrínseca, o que acontece com cada pessoa afeta de alguma maneira todas as demais – em maior ou menor medida; em segundo lugar, porque o amparo e serviço aos pobres e sofredores constitui expressão concreta de amor, uma exigência de fé (cf. Tg 2,14-17).

Ademais, recebendo do Corpo de Cristo oferecido no banquete eucarístico, não recebemos o Senhor somente (*Christus solus*), mas também aos muitos irmãos e irmãs que são membros de seu corpo (Christus totus)[47]. Como nos recorda o papa Bento XVI na sua exortação apostólica pós-sinodal, *Sacramentum Caritatis*:

> a 'mística' do sacramento tem um caráter social, porque [...] a união com Cristo é, ao mesmo tempo, união com todos os outros aos quais ele se entrega. Eu não posso ter Cristo só para mim; posso pertencer-lhe somente unido a todos aqueles que se tornaram ou hão de tornar seus[48].

A experiência filial que a fé proporciona nos faz reconhecer também que somos comunidade de irmãos. O amor – que faz de nós um corpo unido – torna-nos participantes dos sofrimentos alheios. Como o Pai participa da dor do Filho pelo Amor[49], este, presente no coração humano, torna cada pessoa participante dos acontecimentos dos seus semelhantes, particularmente dos seus sofrimentos. Desta experiência, a solidariedade se exprime na sua forma extrínseca através do serviço, em gestos de assistência e de promoção da vida dos empobrecidos e marginalizados, na luta pela justiça, pela melhor distribuição de renda e pela transformação das estruturas sociais pervertidas[50].

A experiência da justificação, pois, nos faz participar da vida divina e a reconhecer que somos uma comunidade fraterna a serviço da vida e do amor. Tendo como meta o plano de Deus – "que todos tenham vida e a tenham em abundância" (Jo 10,10) – o ser humano, enquanto humano, percorre as vias da justiça e do direito. Ele busca valorizar e promover quem é pobre e marginalizado, oferecendo-lhe todas as condições para que possa participar ativamente no exercício da cidadania. Nesse cuidado pelo outro, ele expressa o cuidado por si mesmo e constrói a comunhão pedida na liturgia.

---

[47] Cf. GRESHAKE, El Dios Uno y Trino, p. 471.
[48] BENTO XVI. Exortação apostólica pós-sinodal *Sacramentum Caritatis*: sobre a eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2007. n 89.
[49] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997. p. 40.
[50] Cf. BENTO XVI. op.cit, n. 90.

3.2.3 Na comunhão eclesial e ecumênica

Como é bastante evidente na prece eucarística, a unidade do corpo se refere à Igreja. E, sendo assim, o modo humano correspondente será o testemunho pela vivência da comunhão eclesial e ecumênica.

Anunciado na liturgia o que ela mesma é, mistério da *koinonia trinitária*[51], a Igreja constitui espaço no qual a pessoa vive e vai se formando. Sua organização e a dinâmica do seu funcionamento serão expressões antropológicas a partir de uma perspectiva teológica.

Olhando pela fé para a comunidade trinitária – a Igreja – busca a comunhão em seu seio, em conformidade com o pedido de Jesus na oração sacerdotal: "que eles sejam um, como nós somos um" (Jo 17,22). Como é expressa na prece eucarística, a comunidade reconhece que a comunhão e a fraternidade são dons do Espírito, que acontece à medida que cada um se deixa mover pelo amor. Neste sentido, a comunhão é tarefa, pois depende do empenho e do compromisso de cada pessoa. Mas será também acolhida, pois é no deixar-se amar e contagiar pelo outro que os vínculos se estabelecem.

No aspecto interior da eclesialidade, o pedido pela unidade do corpo eclesial ao comungar do corpo e do sangue de Cristo na eucaristia mostra que a humanidade se verifica nesta ótica, enquanto nela se conjuga diferença e unidade. A humanidade se exprimirá no reconhecimento dos diversos ministérios e carismas componentes do corpo orgânico, como diz Paulo em 1Cor 12,12-27, levando-se em conta a questão de gênero, de modo a considerar devidamente o papel da mulher na Igreja[52].

Concretamente, a comunhão das Igrejas particulares com a Igreja Universal, dos bispos com os presbíteros e diáconos, bem como do clero com os religiosos e leigos será expressão da unidade da fé em Cristo[53]. Assumindo o projeto do Reino, a exemplo de Jesus, cada um, no específico de sua vocação, participará da oferta de Cristo, oferecendo-se para o serviço à vida, especialmente onde ela se encontra mais ameaçada.

A vivência no interior da comunidade eclesial, a exemplo da Trindade Santa, não há de ser testemunha de uma relação hierárquica em que uns dominam os outros, em

---

[51] Cf. GRESHAKE, El Dios Uno y Trino, p. 447.
[52] Cf. ibid., p. 464-463.
[53] Cf. ibid., p. 464-465.

que prevalecem a prepotência, a intransigência, o orgulho, as vaidades pessoais por parte de quem exerce a função de liderar. Ao contrário, a partir das diferenças que existem no interior da comunidade, a práxis cristã exprimirá o realce de cada uma delas na comunhão da disponibilidade e da disposição para lavar os pés dos irmãos, no serviço aos mais necessitados, desamparados e pobres.

O empenho pela comunhão ecumênica constitui sinal do modo cristão de ser humano. E, neste sentido, o diálogo, o respeito e a acolhida das diferenças são formas de se colocar à escuta do Espírito, que age nas outras comunidades cristãs, deixando-se interpelar por ele. Destarte, o ecumenismo se apresenta como compromisso com a fraternidade, uma resposta de fé que testemunha a maturidade humana no assumir da própria condição de ser-em-relação a partir das diferenças.

Ademais, precisamos ressaltar que a humanidade vista na perspectiva da eclesialidade não constitui a expressão de um grupo fechado, encerrado em si. Ela se abre a outras realidades. A Igreja, como ressalta a *Gaudim et Spes*, está inserida na sociedade. Assim, ela,

> simultaneamente 'agrupamento visível e comunidade espiritual', caminha juntamente com toda a humanidade, participa da mesma sorte terrena do mundo e é como que o fermento e a alma da sociedade humana, a qual deve ser fermento e a alma da sociedade humana, a qual deve ser renovada em Cristo e transformada em família de Deus (GS 40,5-7).

Desta forma, a antropologia que brota do mistério celebrado na eucaristia requer o reconhecimento das diferenças na maneira de se viver a fé, bem como o da unidade que dela decorre. No âmbito da eclesialidade, o humano se revela como diferente e idêntico.

3.2.4 No diálogo com as diversas culturas e tradições religiosas

Ampliando as reflexões anteriores, podemos dizer que, a partir da fé que celebramos na eucaristia, ser *humano* é comprometer-se com o diálogo e valorizar tudo o que se refere a outras culturas e tradições religiosas. Diante do pluralismo, a atitude humana não é de medo, insegurança, desconfiança. Ao contrário, ele é encarado como oportunidade de crescimento e mergulho no mistério de Deus.

Embora as religiões no mundo tenham visões de Deus bem diferentes, elas podem ser classificadas em três grupos[54],

1) O primeiro grupo se caracteriza pela percepção de Deus enquanto mistério inalcançável para nós. Ele é o "totalmente outro", o infinito, o "sem-nome". Não possui propriamente um eu, não tem uma *ex-sistência*, nem sequer do ser. Diante dele, a atitude mais correta é a do silêncio. A ele pertencem as "religiões apofáticas", como por exemplo, o budismo com sua experiência do *nirvana* e do *shûnyatâ* (vazio)[55].

2) Ao segundo grupo pertencem as tradições do judaísmo, cristianismo e islamismo, que concebem Deus como pessoa, como Ser Transcendente que se comunica e se deixa comunicar pelo ser humano, que com ele interage. Deus é alguém com quem se pode falar, estabelecer um diálogo, entrar em comunicação. Ele é o divino Tu que está-em-relação-com, isto é, ele é relação como o ser humano. Porque ele se aproxima e se revela, podemos dar-lhe um nome e confiar na sua ação criadora, redentora e santificadora[56].

3) O terceiro grupo compreende Deus como a interioridade última de todo ser. Ele é o coração mais profundo de todo ser, aquele "ponto" no qual todas as características específicas, as diferenciações, as "mesmidades" são superadas e deixadas para trás, aquele "ponto" onde se encontra, de um lado, Deus e, no outro, o nada. Esta percepção de Deus encontramos sobretudo nas religiões asiáticas, como o hinduísmo e, dentro dele, os *upanishads*[57].

A estas três formas de compreender Deus estão relacionadas três atitudes diferentes diante da vida humana e de sua realização. Elas, não podendo ser absolutizadas, nem tampouco menosprezadas, pedem uma síntese, de modo que não precisam ser eliminadas. Cada uma delas oferece elementos que nos faz descobrir um traço novo do rosto divino. Diante delas, como cristãos, a atitude é de acolhida e diálogo, tendo em vista a comunhão, a fraternidade.

---

[54] Cf. ibid., p. 594-598.
[55] Cf. ibid., p. 594-595.
[56] Cf. ibid.
[57] Cf. ibid., p. 597.

Inspirados na fé trinitária, somos chamados a descobrir a *perikhoresis* recíproca das três "imagens de Deus". Com isso, segundo nos diz Greshake, percebemos que, para aproximar-se do Absoluto, não é preciso aniquilar as diferenças religiosas, mas, ao contrário, é preciso integrá-las e levá-las a si mesmas mediante a correção, a modificação e a incorporação em nova ordem[58]. Trata-se de incluir o diferente mediante a escuta e o diálogo.

Essa forma de lidar com o pluralismo religioso constitui reconhecimento e valorização da fraternidade que se realiza com a comunhão de diferentes. Levado a sério, o diálogo inter-religioso é expressão de profunda humanidade e mística, aprendida na escola da Santíssima Trindade, a que o mistério pascal nos remete.

3.3 Diante de Deus

Por fim, como é evidente, na experiência litúrgica (não de forma exclusiva), a comunidade se encontra diante de Deus, na comunhão com ele. Como exprime a celebração, a vida verdadeiramente humana se desenrola na comunhão e intimidade com Deus. Todas as vivências do cotidiano constituem mediação de encontro com ele.

A liturgia como diz a SC 10, "é o cume para o qual se dirige a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte donde emana toda a sua força". Por ela, a comunidade recorda freqüentemente de sua vocação humana, segundo revela em Jesus Cristo, bem como encontra na oferta do amor divino, motivações para prosseguir no seu êxodo, rumo à pátria de Deus, onde teremos definitivamente, a efetivação da paz, da concórdia e da fraternidade.

A liturgia cristã, apontando para o fato de que a pessoa está sempre voltada para o mistério de Deus e de si, não instiga à dominação ou à "captura" de Deus nos conceitos da linguagem humana. Como expressa a celebração, Deus se deixa conhecer, mas não se deixa ser possuído. Ele se revela, mas permanecendo escondido. Diante dele, que vem ao nosso encontro, a atitude humana é de acolhida, contemplação, serviço. Mergulhar no mistério que ele é constitui a possibilidade que temos de trilhar a descoberta da beleza sempre antiga e sempre nova da criação. Esta beleza plena se oferece àqueles que humildemente, renunciando a presunção, o orgulho, a soberba e a auto-suficiência, predispõem-se a acolher um elemento novo que enriquece a própria vida.

---

[58] Cf. ibid., p. 600.

A experiência do mistério não é a do medo ou da incapacidade intelectual, mas, sim, a experiência do fascínio que nos interpela, daquele que desperta nosso coração distraindo-nos do próprio ego, fazendo com que nos voltemos para ele de maneira jubilosa. Ela corresponde à ação do Espírito que nos move para o Transcendente, para o que está além de nós e que é elemento fundamental para nosso processo de humanização.

Diante de Deus e na comunhão com ele estão todos os santos e santas, homens e mulheres que alcançaram a plenitude da vida. Isto nos revela Jesus, que, sendo plenamente humano, o é por ser plenamente divino e, por ser plenamente divino, é plenamente humano. É bem verdade que não somos deuses, mas a obra de santificação do Espírito nos torna participantes da divindade de Deus e, conseqüentemente, plenifica nosso existir[59].

Ainda que a vida humana concreta não seja plena, no sentido de que o ser humano ainda não tenha realizado sua potência máxima, na medida da humanidade de Jesus, a plenitude humana é já celebrada na eucaristia. Ela se traduz na expectativa pela efetivação da comunhão e da fraternidade entre todos, como fruto do amor, e no compromisso de realizá-la através do "lava-pés", da luta pela justiça e paz, pela busca de melhores condições sociais para que todos possam viver dignamente[60].

Os ritos estão aí para nos remeter ao outro, à comunidade, a Deus. Na experiência cristã eles pretendem instaurar uma nova relação de lugar, de aliança filial e fraterna[61]. Pelos ritos (dos quais nos detemos na eucaristia), celebramos o dom do outro que vem a nós. Na eucaristia, encontramos motivações para continuar a tarefa de tecer a vida, a própria individualidade, considerando o aspecto fundamental da condição humana: ser de relação. Por ela, entrevemos a humanidade, em quem se efetiva a realização humana, segundo os anseios de Deus.

---

[59] Cf. MIRANDA, A salvação de Jesus Cristo, p. 197.
[60] Cf. Ibid., p. 132.
[61] Cf. CHAUVET, Louis-Marie. *Símbolo y Sacramento*: dimensión constitutiva de la existencia cristiana. Barcelona: Herder, 1991. p. 147.

Conclusão

A vida é rito. De rituais, forja-se uma identidade ao longo do tempo e constrói-se uma sociedade[62]. Neste sentido, o rito é um fator de construção da identidade humana. Ele pode tanto favorecer a fraternidade, a justiça e a paz, quanto também, por outro lado, a desagregação social, o individualismo e o hedonismo – como acontece, muitas vezes, na propaganda da cultura pós-moderna, veiculada pelos meios de comunicação social.

A liturgia cristã, apesar do peso histórico e da carga cultural que carrega, é um espaço privilegiado, um caminho pedagógico que favorece a descoberta da identidade humana. Por si, os ritos, com suas rubricas não humanizam. Eles simplesmente apontam para o encontro com a alteridade, que nos leva a descobrir nossa identidade, convidando-nos a viver no amor, na comunhão e na solidariedade com toda a criação.

Como ressaltamos no inicio deste trabalho, a vida é um processo, do qual ninguém pode se furtar. Ela não constitui um projeto fechado. Está sujeita às decisões de cada um e do contexto em que a pessoa está inserida.

Segundo consideramos ainda, a vida humana se tece narrativamente, e uma identidade surge numa determinada realidade, exprimindo, ao mesmo tempo, um papel social e uma individualidade.

Sendo assim, procuramos ao longo deste empreendimento, na escola da *lex orandi*, tecer algumas considerações sobre o ser humano. Vimos que a experiência de oração na liturgia por parte dos cristãos exprime uma narrativa que, por um lado, é teologia (discurso sobre Deus e a Deus), e por outro, antropologia (discurso sobre o ser humano).

Os cristãos, seguindo o preceito da oração, particularmente na eucaristia (Fazei isto em memória de mim), encontram um monumento da fé[63], um espaço privilegiado para a construção de sua identidade. A linguagem da fé, por ser caráter poético, constitui uma mediação que aponta para o sentido da vida humana, sem o qual nenhum projeto de vida é levado a termo.

---

[62] Cf. VILHENA, Maria Angela. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 20-34.
[63] Cf. CONGAR, Yves M. J., *La Tradicion y las Tradiciones*: ensayo teologico. San Sebastian: Dinor, 1964. v. 2, p. 339-350.

A mistagogia foi para nós o método que, partindo da oração da Igreja, nos permitiu encontrar uma compreensão sobre o que é ser *humano*. Isto porque nela temos uma narração da história salvífica na qual o cristão se encontra inserido e pela qual se vê, como num espelho. A partir dela, a eucaristia foi apresentada como figura (tipo) da humanidade que somos chamados a construir, como exigência do discipulado.

Em nossa reflexão, vimos que, celebrando o mistério pascal de Cristo, a eucaristia tem como pano de fundo a páscoa judaica. Enquanto celebração pascal, pelo sinal profético do pão e do vinho tornados corpo e sangue de Cristo, fomos reenviados ao acontecido com Jesus, podendo entrar em contato com sua humanidade. Pelo mesmo sinal profético, fomos remetidos a uma antropologia que se alicerça sobre os princípios do amor, da comunhão e da solidariedade.

A súplica realizada na prece eucarística para que o pão e o vinho sejam transformados no corpo e no sangue de Jesus – e para que nos tornemos um só corpo ao recebê-los – exprime uma percepção antropológica subjacente: a fraternidade constitui o modo próprio de ser humano e cristão. Só se é pessoa vivendo fraternalmente, recriando no seio social a experiência da comunidade trinitária, testemunhada por Jesus Cristo.

Evidentemente, como ressaltamos, esta antropologia não é acabada. Ela é uma tarefa a ser executada no processo da vida, no percurso da história. Para tanto, a oração da Igreja, realizada na moldura do ano litúrgico, conferindo um sentido novo ao nosso tempo – de modo que este não seja simplesmente *cronos*, mas *kairós* (tempo oportuno para acolher Deus) – apresenta, ao longo do nosso caminho, o horizonte permanente do Reino, no qual nos humanizamos e salvamos.

A compreensão orante nos fez contemplar o agir trinitário de Deus, retomando *sui generis* a experiência neotestamentária. Pai, Filho e Espírito Santo, que a Primeira Carta de João denomina "Amor" (1Jo 4,16), foi a imagem de Deus para nós desvelada. Diante dela – mediante a experiência de fé – fomos descobrindo a identidade humana, como existência de amor, comunhão e solidariedade, segundo o testemunho cristão.

No entanto, essa constatação não se vê realizada nas circunstâncias do presente. O homem e a mulher de fé encontram-se no êxodo. Estão entre o Egito e a Terra Prometida. Com os olhos fixos em Jesus, caminham cultivando em si a humanidade por ele assumida, deixando-se plasmar pelo Espírito no ser humano novo, o Novo Adão (cf. 1Cor 15,22; Rm 5,12-20).

Sendo assim, o percurso da vida não se realiza sem conflitos e tensões. Ele traz consigo a experiência de escolhas, renúncias, de cruz e morte. Mas, por outro lado, ele propicia a descoberta do novo e conduz, pelo mistério pascal, para a experiência da autenticidade humana.

A esta perspectiva antropológica, como vimos, corresponde uma práxis nova, que é uma narrativa agradecida do acontecer salvífico na existência humana. O encontro com Cristo proporcionado pela mistagogia nos fez perceber que, constituídos intrinsecamente solidários por Deus, só nos realizamos e atingimos nosso fim se nós assumimos nossa condição de ser-relação.

Deste modo, ser *humano* significa viver cultivando o amor e a comunhão com toda a criação, o que implica em diversas posturas, entre outras:

a) viver nosso relacionamento com o meio ambiente de maneira sustentável, sem destruí-lo;

b) tratar os nossos semelhantes de forma humanizante, levando a sério a questão de gênero, de modo a construir um encontro entre homem e mulher, que resguarde as diferenças e não estabeleça hierarquias opressoras e graus de supremacia entre um e outro;

c) considerar os pobres, marginalizados e excluídos como os destinatários privilegiados da solidariedade, mobilizando nossos recursos em busca da transformação das estruturas da sociedade, que se encontra viciada por mecanismos geradores de miséria, pobreza e exclusão, negando o direito à vida;

d) buscar o diálogo e a comunhão ecumênica, com irmãos e irmãs de outras religiões e culturas, em direção da paz e da vida em plenitude para todos os povos.

Este modo de ser acontece na contramão de uma existência regida por egoísmo, individualismo, comodismo, prepotência e auto-suficiência, que conduzem à despersonalização, à negação da humanidade.

O trabalho aqui empreendido quis ser a tentativa de mostrar que, para a experiência cristã, a compreensão da pessoa humana está associada à percepção do cristão sobre Deus, expressa nas suas narrativas. A Trindade, comunhão de pessoas, é para ele

paradigma para compreender a vida humana. Pela fé, adquirindo um conhecimento, fruto da revelação somado ao conhecimento produzido pelas ciências, o testemunho cristão acrescenta um sentido que confere novo sabor à vida humana. Sua perspectiva coexiste com outras antropologias, tanto a das ciências, quanto àquelas oriundas de outras tradições religiosas. No entanto, isso não diminui seu valor e sua legitimidade. A mensagem cristã, com sua especificidade, será sempre uma riqueza, uma contribuição única para a história da humanidade, sem a qual esta seria mais pobre.

Ao mesmo tempo, o caminho percorrido ao retomar a mistagogia pretendeu ser uma reflexão teológica abrangente, apresentando o significado de ser cristão de uma forma integrada. Ainda hoje, certa fragmentação na vivência e na compreensão da fé persiste por parte de muitos cristãos, conclamando à sua superação. Neste intuito, essa dissertação, tendo como objeto de estudo o ser humano, não se prendeu a um autor específico. Ela quis pensar a condição humana a partir de um determinado ponto de vista, superando dicotomias e dualismos. Acreditamos que, por esse caminho, temos uma porta de acesso para uma experiência de felicidade que seja consistente.

Ademais, mostramos que a narração tem papel fundamental na estruturação da identidade da pessoa. Na experiência cristã, ela acontece retomando a história da salvação de modo a possibilitar às novas gerações a participação na mesma.

Pela eucaristia, onde a narração acontece num contexto de oração, os participantes se encontram com a alteridade, que os faz encontrarem sua própria identidade. Sem ela, a Igreja não subsistiria e o evento Cristo seria um mero acontecido pertencente a um passado distante. Pela eucaristia, o cristão se constrói e cultiva em si a humanidade segundo o desígnio do Criador.

Por fim, terminamos ressaltando que o objetivo deste trabalho foi uma tentativa de exprimir o sonho de Deus colocado em nossos corações, de resgatar a força da utopia cristã, que nos impulsiona a um engajamento alegre e amoroso na vida concreta de cada dia. Remetidos à humanidade nova em Cristo pela liturgia, somos instigados a caminhar no hoje da história, marcada por contradições, violências, injustiças, misérias, sofrimentos e exclusões, conservando o otimismo da fé, que direciona nosso caminhar para a Terra Prometida, onde não haverá choro, dor, sofrimento, porque todas essas coisas passaram (cf. Ap 21,5-8). É a experiência do amor que enche nossos corações de esperança.

Vimos que, a humanidade, entrevista na eucaristia, consiste numa comunidade fraterna, onde cada pessoa, com sua individualidade, subsiste na comunhão das alteridades. Vivendo solidariamente, unida por laços de amor, realiza os princípios da justiça e do direito, garantindo vida em plenitude a cada um.

A perspectiva escatológica que seguimos, testemunhada pela narração cristã, remeteu-nos à protologia, compondo um arco entre o inicio e o fim do tempo. Com isso, pudemos ver que cada história pessoal se insere no conjunto de uma história maior, no qual a individualidade tem uma contribuição própria, mas nunca desligada do conjunto da criação. Cada pessoa, iniciando sua trajetória no tempo, participa do evento narrativo que é a cultura. Descobrindo-se por meio dela, ele próprio se torna, no tempo, narrativa universal, desdobrada na particular.

Bibliografia

1) Instrumentos

BENTO XVI. *Exortação apostólica pós-sinodal Sacramentum Caritatis*: sobre a eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2007.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e ampliada (3 imp.). São Paulo: Paulus, 2004.

CARTA A DIOGNETO. Petrópolis: Vozes, 1984.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *III Conferência Geral do Episcopado latino-americano. A evangelização no presente e futuro da América Latina*: conclusões PUEBLA. São Paulo: Loyola, 1982.

DENZINGER, Heinrich. *Enchiridion symbolorum*: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. 2 ed. Bologna: Dehoniane Bologna, 1996.

GAUDIUM ET SPES. In: *Documentos Concílio Ecumênico Vaticano II* (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2001.

MISSAL ROMANO. São Paulo: Paulinas/Vozes, 1992.

RITUAL DA INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS. São Paulo: Paulus, 2001.

SACROSANCTUM CONCILIUM. In: *Documentos Concílio Ecumênico Vaticano II* (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2001.

2) Básica

ADAM, Adolf. *O ano litúrgico*: sua história e seu significado segundo a renovação litúrgica. São Paulo: Paulinas, 1982.

ALDAZÁBEL, J. El domingo, dia del Señor. In: BOROBIO, Dionisio (dir.). *La celebracion en la Iglesia*: ritmos y tiempos de la celebración. v. 3. Salamanca: Sigueme, 1994. p. 71-98.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo.* São Paulo: Loyola, 1991. v. 2.

_____. O Evangelho de Mateus. In: BARBAGLIO, Giuseppe, FABRIS, Rinaldo e MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos*. São Paulo: Loyola, 1990. v. 1.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BERGAMINI, Augusto. *L'ano liturgico*: Cristo, festa della Chiesa. Storia, celebrazione, teologia, spiritualità, pastorale. Torino: San Paolo, 2002.

BORDINI, Maria da Glória. Tempo de Narrativa. *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 162, junho/2006, p. 339-347.

BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia Teologica*: Chi è l'uomo perché te ne curi? Brescia: Queriniana, 2005.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 283-302, 2003.

CEPAL. *Panorama social de América Latina 2006*: documento informativo, p. 1-2. In: www.eclac.cl/publicaciones/xml/o/27480/pse2006_sintesis-lanzamiento.pdf. Acesso em 16/04/2007.

CHAUVET, Louis-Marie. *Símbolo y Sacramento*: dimensión constitutiva de la existencia cristiana. Barcelona: Herder, 1991.

FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Proyecto de hermano*: visión creyente del hombre. 3 ed. Santander: Sal Terrae, 1987.

FORTE, Bruno. *A Trindade como história*: ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulinas, 1987.

GIRAUDO, Cesare. *In unun corpus:* trattato mistagogico sull'eucaristia. Milano: San Paolo, 2001.

_____. *Stupore eucaristico*: per una mistagogia della Messa alla luce dell'enciclica *Ecclesia de Eucharistía*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino*: una teologia de la Trinidad. Barcelona: Herder, 2001.

HAKER, Hille. Narrativa e identidade moral na obra de Paul Ricoeur. *Concílium*, Petrópolis, n. 285, p. 67-78, 2000.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 5 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

JOIN-LAMBER, Michel e GRELOT, Pierre. Tempo. In: LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 1007-1016.

JOUNEL, Pierre. O domingo e a semana. In: MARTIMORT, Aimé Georges. *A Igreja em oração*: introdução à liturgia. A liturgia e o tempo. Petrópolis: Vozes, 1992. v. 4.

JUNGUES, José Roque. *Evento Cristo e ação humana*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

LACOSTE, Jean-Yves. Tempo. In: _____. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004. p. 1699-1700.

LADARIA, Luis F. *O Deus Vivo e Verdadeiro*: o mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.

MAZZA, Enrico. *La mistagogia*: le catechesi liturgiche della fine del quarto seculo e il loro metodo. 2 ed. Roma: CLV-Edizione Liturgiche, 1996.

MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo*: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004.

MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*: cristologia em dimensões messiânicas. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*: introdução ao conceito de cristianismo. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004.

RAMIS, G. Año Litúrgico: ciclo de Adviento-Navidad-Epifanía. In: BOROBIO, Dionisio (dir.). *La celebracion en la Iglesia*. Ritmos y Tiempos de la celebración. Salamanca: Sigueme, 1994. v. 3, p. 171-196.

REGAN, David. *Experiência cristã das comunidades de base*: mistagogia. São Paulo: Paulinas, 1995.

RICOEUR, Paul. L'identité narrative. *ESPRIT*, Paris, n. 140-141, p. 295-304, julho-agosto de 1988.

_____. Nomear Deus. In: *Leituras 3*: nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Loyola, 1996.

SANNA, Ignazio. *Chiamati per nome*: antropologia teologica. 3 ed. Milano: San Paolo, 2004.

_____. *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*. 3 ed. Brescia: Queriniana, 2004.

SANTO AGOSTINHO. *A instrução dos catecúmenos*: teoria e prática da catequese. Petrópolis: Vozes, 1973.

SANTO AMBRÓSIO. *Os sacramentos e os mistérios*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1981. (Introdução e tradução de D. Paulo Evaristo Arns e Comentários de Geraldo Majella Agnelo).

SÃO CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses mistagógicas*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1968. p. 189-192.

SESBOÜÉ, Bernard (dir.). *O Homem e sua Salvação*. São Paulo: Loyola, 2003. v. 2.

STENZEL, Alois. A liturgia enquanto "lugar" teológico. In: FEINER, Johannes e LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1978. v. I/3, p. 105-118.

TABORDA, Francisco. Da celebração à teologia. *REB*, Petrópolis, n. 255, p. 588-615, jul. 2004.

_____. *Fazei isto em meu memorial*: a eucaristia como sacramento da unidade. In: http://www.cnbb.org.br/documento_geral/Fazeiistoemmeumemorial.doc. Acesso em 28 jan. 2007.

_____. Lex Orandi – Lex Credendi: origem, sentido e implicações de um axioma teológico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, n. 95, p. 71-86, jan/abr. 2003.

VILHENA, Maria Angela. *Ritos*: Expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005.

3) Complementar

ANGELINI, Giuseppe. *Il tempo e il rito*: alla luce delle Scritture. Assisi: Cittadella, 2006.

ARANA, Andrés Ibáñes. Josue. In: OPORTO, Santiago Guijarro; GARCIA, Miguel Salvador. *Comentários ao Antigo Testamento*. São Paulo: Ave Maria, 2002. v. 1, p. 311-340.

BÁRCENA, Alicia. In: www.eclac.cl/brasil/noticias/noticias/2/21572/odm-brasilia-abirev.pdf. Acesso em 15/04/2007.

BINGEMER, Maria Clara; FELLER, Vitor Galdino. *Deus-Amor*: a graça que habita em nós. São Paulo: Paulinas-Siquém, 2003.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 2 ed. revisada. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOSCH, Jordi Sánchez. *Escritos Paulinos*. São Paulo: Ave Maria, 2002.

BOUSQUET, François. *La Trinité*. Paris: Atelier/Ouvrières, 2000.

CENTRO CATEQUÉTICO SALESIANO DE TURIM-LEUMANN. A oração eucarística. In: *Missal dominical*: Missal da assembléia cristã. São Paulo: Paulus, 1995. p. 27-43.

CHECA, Rafael. *Pastoral da Espiritualidade Cristã*: fundamento teológico, setores de atuação e orientação mistagógica. São Paulo: Loyola, 2003.

CONGAR, Yves M. J. *La Tradicion y las Tradiciones*: ensayo teologico. San Sebastian: Dinor, 1964. p. 335-390.

_____. *Ele é o Senhor e dá a vida*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 93-192.

DURRWELL, François-Xavier. *La eucaristia, sacramento pascal*. 2 ed. Salamanca: Sigueme. v. 2.

FAIVRE, Bernard. "Eucaristía y memoria". *Selecciones de teologia*, Barcelona, n. 32, p. 295-299, 1969.

FARREL, Elizabeth Shannon; LADARIA, Luis F. "Antropologia" In: *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes/Santuário, 1994, p. 63-71.

FITZMEYER, J.; MATHAION, Kata. *Exegetical Notes on the First Gospel*. Ed. Mimeografada. Maryland, 1963.

GARZA, Manuel Gesteira. *La Eucaristia*: misterio de comunion. 3 ed. Salamanca: Sigueme, 1995.

GIANNONI, Paolo. Una luce mistagogica (Prefácio). In: BARSOTI, Divo. *Il mistero cristiano nell'ano liturgico*. San Paolo: Milano, 2004.

GRESHAKE, Gisbert. Escatologia. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia.* São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004. p. 620-625.

GRINDEL, John A. Josué. In: BERGANT, Diante e KARRIS, Robert J. (org.). *Comentário Bíblico*: Introdução, Pentateuco, Profetas Anteriores. São Paulo: Loyola, 1999. p. 217-231.

KESSLER, Hans. *La risurrezione de Gesú Cristo*: uno estudio bíblico, teologico fundamentale e sistematico. Bréscia: Queriniana, 1999.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Tempo e narração: a proposta de uma poética da narração em Ricoeur. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 39, p. 25-35, 1987.

MARSILI, S.; NOCENT, A.; AUGÉ, M.; CHUPUNGO. A. J. *A eucaristia*: teologia e história da celebração. São Paulo: Paulinas, 1987.

MCPARTLAN, Paul. Pessoa. In: LACOSTE, Jean-Yves (dir). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004. p. 1393-1399.

MESTERS, Carlos. *Deus, onde estás?* Belo Horizonte: Veja, 1971.

MOLTMANN, Jürgen. *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?* Petrópolis: Vozes, 1997.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo*: biografia crítica. São Paulo: Loyola, 2000.

PIVA, Edgar Antônio. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, p. 205-237, 1999.

RAFFA, Vincenzo. *Liturgia eucaristica*. Mistagogia della messa: dalla storia e dalla teologia alla pastoral pratica. Roma: CLV – Edizioone Liturgiche, 1998.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*. São Paulo: Papirus, 1991.

SERRANO, Gonzalo Flor. Os Salmos. In: OPORTO, Santiago Guijarro; GARCIA, Miguel Salvador. *Comentários ao Antigo Testamento*. São Paulo: Ave Maria, 2004. v. 2, p. 399-404.

SMITH, Mark S. *O Memorial de Deus*: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

SUSIN, Luiz Carlos. Emergência e urgência do novo paradigma pluralista. *Concilium*. Petrópolis, n. 319, p. 7-1, 2007/1.

TABORDA, Francisco. O futuro da eucaristia visto da América Latina e do Caribe. In: BROUARD, Maurice. *Eucharistia*: enciclopédia da eucaristia. São Paulo: Paulus, 2006. p. 953-956.

WERBICK, Jürgen. Pessoa. In: EICHER, Peter (dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 678-683.

Anexo

Oração Eucarística III

Prefácio do Tempo Comum I (missal p. 428)

O Senhor esteja convosco.

Ele está no meio de nós.

Corações ao alto.

O nosso coração está em Deus.

Demos graças ao Senhor nosso Deus.

É nosso dever e nossa salvação.

Na verdade, é justo e necessário, é nosso dever e salvação dar-vos graças, sempre e em todo o lugar, Senhor, Pai Santo, Deus eterno e todo-poderosos, por Cristo, vosso Filho, que, pelo mistério de sua Páscoa, realizou uma obra admirável.

Por ele, vós nos chamastes das trevas à vossa luz incomparável, fazendo-nos passar do pecado e da morte à glória de sermos o vosso povo, sacerdócio régio e nação santa, para anunciar, por todo o mundo as vossas maravilhas.

Por essa razão, agora e sempre, nós nos unimos à multidão dos anjos e dos santos, cantando a uma só voz:

Santo, Santo, Santo, Senhor, Deus do universo! O céu e a terra proclamam a vossa glória. Hosana nas alturas! Bendito o que vem em nome do Senhor! Hosana nas alturas!

Na verdade, vós sois santo, ó Deus do universo, e tudo o que criastes proclama o vosso louvor, porque, por Jesus Cristo, vosso Filho e Senhor Nosso, e pala força do Espírito Santo, dais vida e santidade a todas as coisas não cessais de reunir o vosso povo, para que vos ofereça em toda parte, do nascer ao pôr-do-sol , um sacrifício perfeito.

Por isso, nós vos suplicamos: santificai pelo Espírito Santo as oferendas que vos apresentamos para serem consagradas, a fim de que se tornem o Corpo e o Sangue de Jesus Cristo, vosso Filho e Senhor nosso, que nos mandou celebrar este mistério.

Na noite em que ia ser entregue, ele tomou o pão, deu graças, e o partiu e deu a seus discípulos, dizendo: TOMAI, TODOS, E COMEI: ISTO É O MEU CORPO, QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS.

Do mesmo modo, ao fim da ceia, ele tomou o cálice em suas mãos, deus graças novamente, e o deu a seus discípulos, dizendo: TOMAI, TODOS, E BEBEI: ESTE É O CÁLICE DO MEU SANGUE, O SANGUE DA NOVA E ETERNA ALIANÇA, QUE SERÁ DERRAMADO POR VÓS E POR TODOS PARA REMISSÃO DOS PECADOS. FAZEI ISTO EM MEMÓRIA DE MIM.

Eis o mistério da fé!

Celebrando agora, ó Pai, a memória do vosso Filho, da sua paixão que nos salva, da sua gloriosa ressurreição, e da sua ascensão ao céu, e enquanto esperamos a sua nova vinda, nós vos oferecemos em ação de graças este sacrifício de vida e santidade.

Olhai com bondade a oferenda da vossa Igreja, reconhecei o sacrifício que nos reconcilia convosco e concedei que, alimentando-nos com o Corpo e o Sangue do vosso Filho, sejamos repletos do Espírito Santo e nos tornemos em Cristo um só corpo e um só Espírito.

Que ele faça de nós uma oferenda perfeita para alcançarmos a vida eterna com os vossos santos: a Virgem Maria, mãe de Deus, os vossos Apóstolos e Mártires, N. e todos os santos, que não cessam de interceder por nós na vossa presença.

E agora, nós vos suplicamos, ó Pai, que este sacrifício da nossa reconciliação estenda a paz e a salvação ao mundo inteiro. Confirmai na fé e na caridade a vossa Igreja, enquanto caminha neste mundo: o vosso servo do papa N., o nosso bispo N., como os bispos do mundo inteiro, o clero e todos o povo que conquistastes.

Atendei às preces da vossa família, que está aqui, na vossa presença. Reuni em vós, Pai de misericórdia, todos os vossos filhos e filhas dispersos pelo mundo inteiro.

Acolhei com bondade no vosso reino os nossos irmãos e irmãs que partiram desta vida e todos os que morreram na vossa amizade. Unidos a eles, esperamos também nós saciar-nos eternamente da vossa glória, por Cristo Senhor nosso.

Por ele dais ao mundo todo bem e toda a graça.

Por Cristo, com Cristo, em Cristo, a vós Deus Pai todo-poderoso, na unidade do Espírito Santo, toda a honra e toda a glória, agora e para sempre.

Amém!