

André Luiz Benedito

MYSTERIUM IN FIGURA
A TIPOLOGIA BÍBLICA NAS CATEQUESES MISTAGÓGICAS DE
SANTO AMBRÓSIO DE MILÃO

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2014

André Luiz Benedito

MYSTERIUM IN FIGURA
A TIPOLOGIA BÍBLICA NAS CATEQUESES MISTAGÓGICAS DE
SANTO AMBRÓSIO DE MILÃO

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.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda.

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Benedito, André Luiz

B463m *Mysterium in figura: a tipologia bíblica nas catequeses mistagógicas de Santo Ambrósio de Milão / André Luiz Benedito.* - Belo Horizonte, 2014.

115 p.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Tipologia bíblica. 2. Mistagogia. 3. Iniciação cristã. 4. Mistério. 5. Ambrósio, de Milão, Santo. I. Taborda, Francisco. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 276

ANDRÉ LUIZ BENEDITO

**“MYSTERIUM IN FIGURA A TIPOLOGIA BÍBLICA NAS CATEQUESES
MISTAGÓGICAS DE SANTO AMBRÓSIO DE MILÃO”**

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

Belo Horizonte, 11 de fevereiro de 2014.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Francisco de Assis C. Taborda / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Juan A. R. de Gopegui Santoyo / FAJE



Prof. Dr. Cleto Caliman / PUC-Minas (Visitante)

RESUMO

A presente dissertação aborda a natureza da tipologia bíblica e seu uso nas catequeses mistagógicas de Ambrósio de Milão. Desse modo, vemos como o mistagogo usa a Sagrada Escritura para levar os neófitos a compreenderem e a viverem o mistério celebrado nos sacramentos da Iniciação Cristã. A pesquisa inicia-se com a biografia de Ambrósio, incluindo também uma visão das suas obras mistagógicas (*De Sacramentis* e *De Mysteriis*) no conjunto dos seus escritos. Em seguida, apresenta-se o conceito de tipologia bíblica, recurso muito utilizado pelos Padres da Igreja em suas catequeses. A partir daí, discorre-se especificamente sobre a tipologia bíblica na mistagogia de Ambrósio de Milão. Através do método tipológico, o Bispo de Milão demonstra que o mistério (*mysterium*) de Deus se revela nos acontecimentos (*figurae*) da história da salvação e continua a comunicar-se por meio dos sacramentos celebrados na Igreja. Após ser iniciado no mistério, o cristão é exortado a manter um estilo de vida conveniente àquilo que celebrou na Iniciação Cristã. Assim, a partir do ensinamento de Ambrósio, percebemos a importância da união entre Palavra e Sacramento na celebração da Igreja, bem como a relação intrínseca que há entre sacramento e vida.

Palavras-chave: Ambrósio de Milão, tipologia bíblica, Iniciação Cristã, mistagogia, mistério.

ABSTRACT

This dissertation approaches about the biblical typology, which is in mistagogical catechesis of Ambrose of Milan. In this way, we see how the mystagogue uses Scripture to induce neophytes to understand and live the mystery celebrated in the sacraments of Christian Initiation. The search begins with the biography of Ambrose, also including a view of their mistagogical works (*De Sacramentis* and *De Mysteriis*) as a whole of his writings. After, we present the concept of biblical typology, a resource widely used by the Church Fathers in their catechesis. From there, it specifically discourses about the biblical typology in mystagogy of Ambrose of Milan. Through the typological method, the milanese bishop demonstrates that the mystery (*mysterium*) of God reveals himself in the events (*figurae*) of the history of salvation and continues across the sacraments celebrated in the Church. After being initiated into the mystery, the Christian is exhorted to keep a life style appropriate to what celebrated in the Christian Initiation. Thus, from the teaching of Ambrose, we realize the importance of unity between the Word and Sacrament in the celebration of the Church, as well as the intrinsic relation between sacrament and life.

Keywords: Ambrose of Milan, biblical typology, Christian Initiation, mystagogy, mystery.

SIGLAS E ABREVIACÕES

DCrT	<i>Dicionário Crítico de Teologia</i>
Dic. Patr.	<i>Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs</i>
Lexicon	<i>Dicionário Teológico Enciclopédico</i>
M	<i>De Mysteriis</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
S	<i>De Sacramentis</i>
SC	Constituição “ <i>Sacrosanctum Concilium</i> ” sobre a Sagrada Liturgia
SChr	Sources Chrétiennes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I: AMBRÓSIO DE MILÃO EM BREVES TRAÇOS	11
1. Vida de Ambrósio.....	11
2. <i>De Sacramentis</i> e <i>De Mysteriis</i> no conjunto da obra de Ambrósio.....	19
CAPÍTULO II: A TIPOLOGIA BÍBLICA.....	25
1. Os sentidos da Escritura	25
2. O significado de tipologia bíblica.....	30
3. Importância para a mistagogia.....	34
CAPÍTULO III: A INICIAÇÃO CRISTÃ NA IGREJA DE MILÃO	37
1. Período de preparação: o Catecumenato	37
2. A celebração da Iniciação Cristã na Igreja de Milão.....	42
2.1 Rito do Éfeta (<i>mysterium apertionis</i>).....	42
2.2 Unção pré-batismal	43
2.3 Renúncia a Satanás	44
2.4 Bênção da água batismal.....	44
2.5 Profissão de fé e batismo na água consagrada.....	45
2.6 Unção pós-batismal.....	46
2.7 O lava-pés	47
2.8 A entrega da veste branca	48
2.9 A consignação (<i>signaculum spiritale</i>)	49
2.10 A Eucaristia batismal	49
3. A semana pascal e as catequeses mistagógicas	52
3.1 Estrutura da Semana Pascal	53
3.2 Os elementos da catequese pascal	54
CAPÍTULO IV: A TIPOLOGIA BÍBLICA NA INICIAÇÃO CRISTÃ EM AMBRÓSIO DE MILÃO.....	56
1. Fontes da tipologia bíblica na Iniciação Cristã.....	57

2. A tipologia do Batismo	58
2.1 As águas primordiais da criação	58
2.2 As águas do dilúvio.....	60
2.3 As águas do Mar Vermelho	61
2.4 As águas de Mara.....	64
2.5 O machado de Eliseu	65
2.6 A cura de Naamã.....	65
2.7 A tipologia da árvore que brota e dá frutos abundantes à margem das águas	68
2.8 O batismo de Jesus no rio Jordão.....	68
2.9 A cura do paralítico nas águas da piscina de Betesda.....	70
2.10 A cura do cego de nascença na piscina de Siloé.....	72
2.11 O sangue e a água do lado aberto de Cristo	74
3. A tipologia da Eucaristia	75
3.1 A figura de Melquisedec.....	75
3.2 As figuras eucarísticas no Êxodo.....	77
3.2.1 O maná.....	78
3.2.2 O rochedo de Horeb.....	79
4. A tipologia do Salmo 22 e do Cântico dos Cânticos: uma síntese da Iniciação Cristã	81
4.1 Salmo 22	81
4.2 Cântico dos Cânticos	82
CAPÍTULO V: O MISTÉRIO DE DEUS NAS LIMITAÇÕES DA HISTÓRIA: MYSTERIUM IN FIGURA	85
1. <i>Mysterium</i>	86
2. <i>Figura</i>	88
3. <i>Mysterium in figura</i>	91
CAPÍTULO VI: DO MISTÉRIO CELEBRADO AO MISTÉRIO VIVIDO	96
1. O sentido moral: da Palavra ao Sacramento.....	96
2. Elementos da mistagogia de Ambrósio para a vida sacramental.....	99
CONCLUSÃO.....	108
BIBLIOGRAFIA	112

INTRODUÇÃO

Nos últimos tempos, a vida sacramental da Igreja, em geral, tem passado por diversas situações que realmente fogem do essencial. Com efeito, muitas comunidades encontram dificuldades para uma compreensão dos sacramentos. Dessa forma, por exemplo, há em muitas pessoas, a concepção mágica dos mesmos, vistos como algo que acontece sem a participação do sujeito que o recebe. Também se destaca a sua irrelevância na vida dos que os recebem como “algo a mais” ou um “fim de etapa”, que mais se assemelha a uma “formatura” ou um “diploma”. Além disso, percebemos na mentalidade da maioria dos fiéis uma separação entre a palavra revelada e o rito celebrado. Por último, a relação entre os sacramentos e seu respectivo compromisso ético permanece ausente do horizonte de muitos católicos. Embora tenham destaque na vida da comunidade, os sacramentos apresentam-se ainda como ritos alheios à vida concreta dos fiéis.

Diante de tal problemática, propomos, como em muitos campos da teologia, um retorno às fontes que testemunham a prática sacramental nas origens da Igreja. Dessa forma, a nossa pesquisa pretende ajudar a entender os sacramentos, de modo especial, os da Iniciação Cristã na sua originalidade, numa época de ouro da história da Igreja, como é o século IV. O fundamento da catequese sacramental está na própria Sagrada Escritura, fonte inspiradora dos Santos Padres, no caso deste estudo, Ambrósio de Milão.

A presente dissertação, portanto, tem por objetivo mostrar um aspecto fundamental das catequeses mistagógicas de Ambrósio de Milão, a saber, o da tipologia bíblica. Através dela, o mistagogo milanês constata a realização do mistério de Deus nos acontecimentos da história humana, mais especificamente, naqueles relatados pela Sagrada Escritura. Daí, a expressão *mysterium in figura*, que traduz bem aquilo que o Bispo de Milão procurou expressar: a grandeza do mistério de Deus que se realiza na pequenez dos gestos simbólicos humanos.

Dessa forma, estamos num campo importantíssimo na vida da Igreja que é a mistagogia, ou seja, a arte de conduzir ao mistério. A mistagogia esteve presente de modo muito intenso na Igreja Antiga e Ambrósio de Milão foi um dos seus grandes mestres. O conhecimento do mistério celebrado na Iniciação Cristã, durante a qual são conferidos os sacramentos do Batismo, da Confirmação e da Eucaristia, é essencial para que o fiel tome consciência de que a salvação de Deus, já efetuada na história bíblica, continua a se realizar através deste importante evento celebrativo na vida da Igreja.

Dessa forma, o trabalho tem como foco a tipologia bíblica nas catequeses mistagógicas de Ambrósio de Milão. Não será uma análise sistemática do *De Sacramentis* e do *De Mysteriis*, as consagradas obras da catequese mistagógica de Ambrósio. Serão levados em conta os aspectos da tipologia bíblica que são apresentados no decorrer destes escritos. Apesar de Ambrósio recorrer à tipologia bíblica dos sacramentos em outras obras¹, vamos nos deter apenas na tipologia apresentada no *De Sacramentis* e no *De Mysteriis*. Assim, o que nos interessa é o conteúdo apresentado no tempo da mistagogia, presente nesses dois tratados. Além disso, embora o título da dissertação fale de “catequeses mistagógicas”, não nos deteremos no significado do termo “mistagogia”. Será enfatizado um dos instrumentos da mistagogia, a saber, a tipologia bíblica.

A dissertação está estruturada em seis capítulos. O primeiro faz um breve estudo da pessoa de Ambrósio, sua vida e obra. Com relação à biografia, além de uma visão geral, mostramos dois fatos importantes: seu encontro com Agostinho de Hipona e suas relações com as questões políticas do Império Romano. Quanto aos seus escritos, além de apresentá-los, destacamos as duas obras que farão parte de nosso estudo, o *De Sacramentis* e o *De Mysteriis*. Elas serão vistas no conjunto de todo o trabalho literário do Bispo de Milão.

O segundo capítulo apresenta uma noção geral a respeito do conceito de tipologia bíblica. Seu ponto de partida consistirá na abordagem dos sentidos da Escritura, uma vez que o texto bíblico abarca um significado para além do literal. Como resultado disso, o seguinte ponto mostra o conceito de tipologia bíblica, como um método de interpretação da Escritura. Além disso, apresentamos alguns dos Santos Padres, com suas respectivas obras, nas quais recorrem ao uso do método tipológico. Na última parte deste capítulo, falamos a respeito do uso da tipologia bíblica na mistagogia.

¹ Um exemplo é quando ele fala do cordeiro pascal, como figura da Eucaristia. Encontra-se em *Expositio Evangelii secundum Lucam* V,94 (PL 15, 1661) e em *De Cain et Abel* II,6,19 (PL 14, 369). Por outro lado, a tipologia do cordeiro pascal não aparece nem no *De Sacramentis* e nem no *De Mysteriis*.

O terceiro capítulo descreve a Iniciação Cristã na Igreja de Milão. Começa a partir do catecumenato, período de preparação do candidato à recepção dos Sacramentos da Iniciação Cristã. Em seguida, descrevemos o rito da celebração do Batismo, da Confirmação e da Eucaristia na Vigília Pascal. Por fim, vemos a estrutura da semana pascal, durante a qual acontecem as catequeses mistagógicas.

No capítulo seguinte, discorreremos especificamente a respeito da tipologia bíblica nas catequeses de Ambrósio, ou seja, como ele usa as figuras bíblicas para explicar os Sacramentos da Iniciação Cristã aos neófitos. No início, discorreremos rapidamente a respeito das origens da tipologia bíblica na Iniciação Cristã. Em seguida, abordamos as figuras do Batismo e da Eucaristia, bem como dois textos bíblicos que Ambrósio apresenta como uma síntese da Iniciação Cristã: o Salmo 22 e o Cântico dos Cânticos.

No capítulo quinto, vemos como a tipologia bíblica nos faz perceber a realização do mistério de Deus na vida do ser humano (*mysterium in figura*), ou seja, a salvação que se vai fazendo história através dos acontecimentos da humanidade. Primeiramente, aborda-se, de modo separado, os termos *mysterium* e *figura*. Em seguida, discorreremos especificamente a respeito da expressão *mysterium in figura*, importante para entendermos o papel da tipologia bíblica.

O último capítulo apresenta a vivência do mistério celebrado. O primeiro ponto descreve a dimensão moral da Escritura, presente na catequese de Ambrósio, tanto no período do catecumenato como no tempo da mistagogia. A partir daí, constata-se que há também uma relação entre a moral e os sacramentos. Depois, o segundo item deste capítulo aponta alguns elementos da mistagogia de Ambrósio para a vivência do mistério celebrado, uma vez que os sacramentos não são ritos mágicos e implicam, portanto, uma dimensão ética.

Assim, bebendo das fontes da Tradição, teremos uma compreensão melhor da realidade sacramental. Com efeito, a volta aos Padres, mais especificamente a Ambrósio, não deve significar uma reconstrução anacrônica do passado. Porém, tem de servir para que a experiência deles ilumine e inspire a busca de respostas próprias para o hoje da Igreja². Dessa forma, as lições do Bispo de Milão propiciam um aprofundamento da espiritualidade sacramental, ajudando a superar uma “pastoral sacramental bancária” (só se vai quando se precisa), em vista de uma vivência sacramental que permeie todas as dimensões da vida cristã. Além disso, é possível também o resgate da dimensão bíblica dos sacramentos, superando a

² Cf. PALACIO, Deslocamentos da teologia, p. 28.

dicotomia, infelizmente presente na mentalidade da maioria dos fiéis, entre Palavra e Sacramento.

Portanto, a mistagogia inspiradora de Ambrósio de Milão, grande pastor e catequista de seu povo, serve para nos ajudar a contemplar as realidades divinas e, ao mesmo tempo, a perceber que o agir de Deus acontece aqui e agora, onde menos se espera: na simplicidade dos gestos humanos. Dessa forma, a grandeza e a humildade do renomado pastor milanês refletem-se também na sua arte de conduzir ao mistério: suas simples palavras abrem o coração dos ouvintes, fazendo-os experimentar o maravilhoso tesouro do insondável desígnio salvífico de Deus.

CAPÍTULO I

AMBRÓSIO DE MILÃO EM BREVES TRAÇOS

Iniciemos este estudo com uma rápida apresentação da vida e da obra de Ambrósio de Milão, um dos mais importantes personagens da Igreja no século IV. Assim, num primeiro passo, esboçaremos sua biografia, ressaltando dois aspectos: o seu encontro com Agostinho de Hipona e a sua atuação na política do Império Romano. Em seguida, discorreremos a respeito de sua obra escrita, elencando seus tratados com as respectivas temáticas. Destacaremos dois deles, a saber, o *De Sacramentis* e o *De Mysteriis*, sobre os quais trata esta dissertação. Eles deverão ser vistos no conjunto da obra bibliográfica do Bispo de Milão.

1. Vida de Ambrósio

A maior parte dos relatos sobre a vida de Aurélio Ambrósio provém de testemunhos diretos ou indiretos do próprio bispo (seja por cartas que escreveu, ou por alusões encontradas em suas obras), do relato de seu primeiro biógrafo, Paulino, e de anedotas compostas no século seguinte à sua morte¹. Com efeito, Ambrósio era econômico ao falar de sua vida pessoal, ao contrário de Agostinho². Antes do ano 374, quando Ambrósio entra de verdade na história, sabe-se de alguns fatos vagamente situados no tempo e no espaço. Data e local de nascimento também são desconhecidos³. Provavelmente, Ambrósio veio ao mundo no ano 340⁴. O local de nascimento possivelmente foi Tréveres, capital da província da Gália e residência do seu pai, também chamado Ambrósio, um alto funcionário imperial que exercia

¹ Cf. SAVON, Ambroise de Milan, 7.

² Cf. *ibid.*, p. 29.

³ Cf. *ibid.*, p. 11.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 31.

o cargo de prefeito do pretório da província citada⁵. A família era da nobreza romana e já era cristã há várias gerações, inclusive contando com uma virgem e mártir, Santa Sotéria⁶, morta na perseguição de Diocleciano em 304⁷.

Após a morte prematura do pai, sua mãe e ele, juntamente com seus dois irmãos, Marcelina e Sátiro, voltam para Roma. Lá, Ambrósio recebe sólida formação filosófica, retórica e literária, esmerando-se também na língua grega, preparando-se assim para exercer uma carreira jurídica no serviço público romano⁸. Trabalhou primeiro na prefeitura de Sírmio e em seguida, como assessor do prefeito da mesma cidade. No ano 370, é alçado ao posto de governador da província da Emília-Ligúria, com sede em Milão⁹.

Contudo, a partir do ano 374, a vida de Ambrósio iria mudar radicalmente. Com a morte de Auxêncio, bispo ariano de Milão, temeu-se uma grande desordem na cidade, por causa do confronto entre o partido ariano e o partido niceno, uma vez que não se chegava pacificamente a um consenso a respeito do sucessor. Como governador e, portanto, responsável pela ordem pública, Ambrósio foi chamado para acalmar os ânimos. Sendo respeitado por todos, capacitado e conhecido pelas suas qualidades de conciliador, ambos os partidos em disputa viram nele o candidato perfeito. Por ser ainda catecúmeno, uma vez que era costume ser batizado na idade adulta, ele ainda não estava ligado a nenhum dos lados. Apesar da resistência em aceitar o cargo¹⁰, por não ser ainda batizado e lhe faltar toda a experiência pastoral e teológica, Ambrósio curvou-se ao seu destino: no espaço de uma semana recebeu os Sacramentos da Iniciação Cristã (por um bispo niceno, como desejava) e a ordenação episcopal, esta ocorrida em 07 de dezembro de 374¹¹.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 29-30.

⁶ Cf. DROBNER, Manual de Patrologia, 319.

⁷ Cf. BAGGIO, em nota na tradução da obra “A virgindade”, p. 113, nota 6. Com efeito, Santa Sotéria é citada por Ambrósio para lembrar sua irmã, Marcelina, de que na própria família houve um exemplo de castidade coroada pelo martírio. Isto se encontra na obra no *De virginibus* III,7,37-38 (cf. PL 16, 231-232). Santa Sotéria é lembrada também pelo Bispo de Milão em *Exhortatio virginitatis* 12,82 (cf. PL 16, 360).

⁸ Cf. DROBNER, *op. cit.*, p. 319.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 320.

¹⁰ Ambrósio relembra sua resistência no *De Officiis* I,1,2 (PL 16, 23-24) e no *De Poenitentia* II,8,73 (PL 17, 515). Na *Epistola* 63,65, ele é categórico: “*Quam resistebam ne ordinarer!*” (PL 16, 1206).

¹¹ Cf. DROBNER, *op. cit.*, p. 320. O fato de uma criança ter gritado “Ambrósio bispo!” (PL 14,31) no meio da multidão já é considerado lenda. Está relatado na *Vita Sancti Ambrosii* (PL 14,29-50), encomendada por Agostinho de Hipona a Paulino, secretário do Bispo de Milão. O caráter extraordinário do chamado e a relutância em aceitar a missão são lugares-comuns presentes em biografias de Agostinho, Martinho de Tours e de outros santos da Igreja Antiga (cf. DROBNER, *op. cit.*, p. 320).

Depois da ordenação, Ambrósio recebeu sua instrução teológica através do sacerdote milanês Simpliciano, considerado por Agostinho o pai de Ambrósio segundo a graça¹². Aprofundou-se nos estudos da Escritura, bem como em autores cristãos gregos e latinos, inclusive o judeu Fílon e o pagão Plotino¹³. Em meio a essa formação filosófica e teológica um tanto improvisada¹⁴, Ambrósio afirma que teve que ensinar antes de aprender¹⁵. Contudo, o novo estado de vida do recém-eleito bispo de Milão ia além da formação: distribuiu sua riqueza aos pobres, dos quais ele se tornou um ardoroso defensor perante os ricos¹⁶. Sua atividade pastoral foi intensa ao longo de todo seu episcopado. Celebrava os sacramentos; promovia cultos com cânticos e leituras ao longo do dia; preocupava-se com a formação dos candidatos ao batismo; cuidava da disciplina penitencial; também promovia uma organização caritativa bem ampla, que implicava o cuidado dos pobres, dos enfermos e encarcerados; empenhava-se também na proteção jurídica dos desamparados e num eventual perdão aos condenados à morte. Suas pregações, singelas e convincentes, atraíam a todos, inclusive o crítico Agostinho que se tornaria mais tarde o famoso teólogo e bispo de Hipona¹⁷, cuja relação com Ambrósio veremos a seguir.

O tempo de contato e, portanto, da influência de Ambrósio sobre Agostinho é estabelecido a partir de outubro de 384, data da chegada em Milão do jovem retor africano, até o verão de 387, quando, já batizado, retorna para sua terra natal¹⁸. Seus encontros com o bispo Ambrósio são relatados pelo próprio Agostinho nas *Confissões*. Ele conta que, ao chegar a Milão, foi ver Ambrósio, cuja eloquência era conhecida por todos¹⁹. Agostinho foi muito bem recebido pelo bispo milanês. Sua bondade para com o jovem africano foi tão grande que Agostinho começou a amá-lo, não como um doutor da verdade, mas como um homem bondoso para com ele²⁰.

De início, Agostinho só apreciava a qualidade do discurso de Ambrósio em seus sermões, com o intuito de averiguar se a sua eloquência correspondia realmente à sua fama. Até mesmo comparava o Bispo de Milão a um maniqueu chamado Fausto: Ambrósio discursava com mais elegância e suavidade; por outro lado, o maniqueu era humorístico e

¹² Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, VIII,2 (cf. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 167).

¹³ Cf. SPANNEUT, *Os Padres da Igreja*, p. 151.

¹⁴ Cf. HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, p. 207.

¹⁵ Cf. AMBRÓSIO, *De officiis* I,1,4 (PL 16, 24-25) e S VI,5,26.

¹⁶ Cf. SPANNEUT, *op. cit.*, p. 151.

¹⁷ Cf. DROBNER, *op. cit.*, p. 323.

¹⁸ Cf. BASEVI, *Alle fonti della dottrina*, p. 504.

¹⁹ Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, V,13 (cf. ed. citada, p. 112).

²⁰ Cf. *ibid.*, V,13 (cf. ed. citada, p. 112).

sedutor em sua apresentação. No entanto, o conteúdo do discurso transmitido por Ambrósio era inegavelmente superior à doutrina dos maniqueístas²¹.

Se, no início, Agostinho se interessava pelas técnicas do discurso do Bispo de Milão, aos poucos ele foi sendo contagiado pela clareza com que eram explicados os textos da Sagrada Escritura. Agostinho estava impressionado com a explicação espiritual que Ambrósio fazia de passagens do Antigo Testamento. Assim, textos que no passado fizeram com que o jovem africano se desinteressasse da Igreja, agora, com a eloquência de Ambrósio, tornaram-se perfeitamente aceitáveis²².

Diante de toda a dinamicidade do trabalho pastoral de Ambrósio, Agostinho considerava-o como um homem muito feliz, honrado entre os mais poderosos. Só achava muito dura a sua vida como celibatário. Além disso, Agostinho percebia uma distância grande entre ele e o Bispo de Milão: não sabia que esperanças animava Ambrósio no seu múnus episcopal e, ao mesmo tempo, sentia-se ignorado por ele. Por isso, Agostinho tentou abolir essa distância. Entretanto, ora Ambrósio estava ocupado com as pessoas que o procuravam, ora estava mergulhado na leitura pessoal, a ponto de nem se dar conta da presença de Agostinho, que, por sua vez, não ousava interrompê-lo²³.

Depois de um tempo de formação com o presbítero Simpliciano e de outros eventos²⁴, Agostinho decidiu entregar-se totalmente a Deus. Deixa sua profissão de retor e comunica a Ambrósio seu desejo de ser batizado²⁵. Em março de 387, inscreve-se no rol dos catecúmenos de Milão e é solenemente batizado por Ambrósio na celebração da Vigília Pascal de 24 de abril de 387²⁶.

Alguns meses depois, Agostinho retorna para a África. Mesmo com a distância, ele jamais se esquecerá do bispo que lhe abriu a inteligência das Escrituras e solidificou nele as bases da fé católica²⁷. O desenvolvimento da teologia do futuro bispo de Hipona, contudo, não se limitará à repetição de temas ambrosianos. “Agostinho é um gênio que estuda, assimila, elabora e supera os teólogos a ele anteriores”²⁸. Apesar disso, considera-se que “o

²¹ Cf. *ibid.*, V,13 (cf. ed. citada, p. 113).

²² Cf. *ibid.*, V,14 (cf. ed. citada, p. 113-114).

²³ Cf. *ibid.*, VI,3 (cf. ed. citada, p. 118-119).

²⁴ Cf. *ibid.*, VIII (cf. ed. citada, p. 165-188).

²⁵ Cf. *ibid.*, IX,V (cf. ed. citada, p. 198).

²⁶ Cf. SAVON, *op. cit.*, p. 235-236.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 237.

²⁸ BASEVI, *op. cit.*, p. 527.

que se encontra em Ambrósio, encontra-se também em Agostinho, pois o segundo não deixou inutilizado nenhum pensamento do primeiro”²⁹.

Um ponto importante do ministério episcopal de Ambrósio, sem dúvida, estava na sua relação com as questões políticas de seu tempo. Com efeito, poucos escritores eclesiásticos estavam tão implicados como ele nos acontecimentos do Império Romano³⁰. Além disso, a sua sede episcopal lhe propiciava tal envolvimento: desde o ano 286, Milão era uma das capitais do império e permaneceu assim até 402, quando a corte imperial transferiu-se para Ravena³¹. Por isso, Ambrósio aparece como um dos porta-vozes da Igreja no Ocidente perante o Império Romano. Com efeito, sua autoridade provinha não apenas de suas qualidades pessoais, a saber, a capacidade de trabalho, a vasta cultura, a grande eloquência e a experiência de comando, mas também pelas suas origens nobres e as funções administrativas exercidas no império antes do episcopado³².

De fato, Ambrósio valorizava os elementos presentes no Império Romano. Ele dava importância às guerras e às vitórias sobre os bárbaros e os usurpadores, atribuindo a elas um jugo pesado (“*iugum grave*”³³), porém necessário, pago pelo imperador no seu dever de príncipe³⁴. O Bispo de Milão estava em sintonia com a tradição civil, militar e política do Império. Por razões óbvias, recusava a tradição religiosa pagã³⁵. De qualquer forma, a lealdade de Ambrósio para com o Império, e, conseqüentemente, a sua participação nos eventos temporais são aspectos da sua caridade. Temos, por exemplo, o resgate de prisioneiros, por meio da venda de vasos sagrados e as duas missões junto ao usurpador Máximo, em favor de Valentiniano II. Assim, a acusação movida contra os cristãos por nestes faltarem solidariedade e amor para com as pessoas e com o Império é totalmente refutada pela atuação de Ambrósio³⁶.

Por outro lado, Ambrósio reivindicava como responsabilidade exclusiva do bispo a competência em questões religiosas, excluindo quaisquer possibilidades de intervenção externa, sobretudo do imperador³⁷. Ao escrever para o imperador Valentiniano II, o Bispo de

²⁹ SAVON, op. cit., p. 237.

³⁰ Cf. SORDI, L'impero romano-cristiano, p. 26.

³¹ Cf. ibid., p. 13.

³² Cf. SAVON, op. cit., p. 81.

³³ AMBRÓSIO, *De Obitu Theodosii* 52-53 (PL 16, 1403-1404).

³⁴ Cf. SORDI, op. cit., p. 22.

³⁵ Cf. ibid., p. 24.

³⁶ Tal acusação já existia no século II. Ela foi feita durante o governo do imperador Marco Aurélio (161-180) por um filósofo pagão chamado Celso (cf. ibid., p. 27).

³⁷ Cf. ibid., p. 23.

Milão é categórico: em matéria de fé, não são os imperadores que julgam os bispos, mas estes são juízes dos imperadores³⁸. A respeito disso, ainda na mesma carta, Ambrósio apela para o exemplo de Valentiniano I, pai do destinatário: ele se recusava a interferir nos assuntos de fé³⁹, algo que Valentiniano II arrogava-se o direito de fazer⁴⁰. Para Ambrósio, em suma, o imperador não está acima da Igreja, mas dentro dela⁴¹. Toda essa dinâmica aponta para uma marca forte em Ambrósio durante todo o seu episcopado: a liberdade de falar (*libertas dicendi*), que ele considera como um dever fundamental do bispo⁴². Assim, ao longo do seu ministério, Ambrósio assumia uma posição diante do imperador, ora para adverti-lo, ora para servir-se dele. Mesmo engajando-se totalmente na Igreja, ele não perdeu suas habilidades jurídicas e nem o senso de Estado. Além do mais, sua sede episcopal, Milão, avivava cada vez mais sua consciência política⁴³.

A partir das suas relações com os imperadores, Ambrósio traçou um ideal de um soberano cristão: uma pessoa de fé, preocupada com os interesses da Igreja e com a honra de Deus, preservando-se intacto de toda cumplicidade ou conivência com o erro religioso, que tomou forma através do paganismo do Estado e da idolatria. Mas a característica principal do monarca é a *pietas*, que não era apenas devoção e afeição para com a divindade, mas também uma virtude que se estendia a todos os homens, até mesmo aos inimigos. Piedade e clemência são duas qualidades importantes que o Bispo de Milão acreditava dever se encarnar no soberano cristão⁴⁴. Da relação de Ambrósio com o imperador Valentiniano I, em cujo reinado aconteceu sua eleição para a cátedra de Milão, não se sabe nada, ainda mais considerando o fato de que o monarca morreu no ano seguinte ao início do episcopado de Ambrósio⁴⁵. Entretanto, Valentiniano I não poderia ser o soberano cristão desejado por Ambrósio: era cruel e suspeito de não tomar partido nas questões religiosas. Se sua política de neutralidade religiosa, por um lado, favorecia a Igreja, por outro, propiciava a continuidade do

³⁸ Cf. AMBRÓSIO, *Epistola* 21,4 (PL 16, 1004).

³⁹ Cf. Id., *Epistola* 21,5 (PL 16, 1004): “*Pater tuus, (...) vir maturioris aevi, dicebat: non est meum iudicare inter episcopos*”.

⁴⁰ Cf. *ibid.*: “*tua nunc dicit clementia: Ego debeo iudicare*”.

⁴¹ Cf. AMBRÓSIO, *Sermo contra Auxentium* 36 (PL 16, 1018).

⁴² Cf. SORDI, *op. cit.*, p. 30. Numa carta a Teodósio, Ambrósio fala da ousadia em dizer a verdade. Ver *Epistola* 40,4 (PL 16, 1103): “*Quis tibi verum audebit dicere, si sacerdos non audeat?*”. Ver ainda *Epistola* 40,2 (PL 16, 1101): “*Neque imperiale est libertatem dicendi denegare, neque sacerdotale, quod sentias, non dicere*”.

⁴³ Cf. SPANNEUT, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁴ Cf. SAVON, *op. cit.*, p. 270.

⁴⁵ Cf. SORDI, *op. cit.*, p. 35.

paganismo⁴⁶. Com o imperador Graciano, as relações foram mais intensas. Ambrósio dirigiu-lhe dois tratados, encomendados pelo próprio soberano: *De Fide* e *De Spiritu Sancto*⁴⁷. Apesar de Graciano ser afetuoso e humano, ele não levava muito a sério suas responsabilidades: divertir-se praticando a caça era-lhe mais interessante que os compromissos do Estado. Dessa forma, também ele não era o imperador ideal segundo o coração do Bispo de Milão⁴⁸. Por sua vez, não se conta o relacionamento entre Ambrósio e Valentiniano II, uma vez que Justina, a mãe do imperador, por sua personalidade forte, impedia toda independência do filho⁴⁹. Por seu apoio ao arianismo, Justina teve sérios embates com o Bispo de Milão, que culminou com a querela das basílicas durante os anos 385 e 386. Nessa ocasião, a imperatriz exigia que Ambrósio entregasse uma delas para os arianos exercerem seu culto. O bispo e seu povo não deixaram a basílica, permanecendo dia e noite naquele local, cercado de soldados enviados pela corte imperial. Depois de um cerco de quase uma semana (Domingo de Ramos até Quinta ou Sexta-feira-Santa de 386), a corte imperial, não desejando um conflito armado com a população, desistiu de tomar a basílica⁵⁰.

As relações entre Ambrósio e o imperador Teodósio, sem dúvida, consistem no ponto mais alto do contato entre o Bispo de Milão e os soberanos romanos. O episódio mais célebre está relacionado ao massacre de Tessalônica em 390. Por vingança da morte de um comandante militar desta cidade durante um motim, Teodósio ordena uma punição severa aos culpados⁵¹. Contudo, ele se arrepende, mas a revogação da ordem de punição chegara tarde demais: muitas pessoas inocentes, inclusive mulheres e crianças, foram mortas no anfiteatro de Tessalônica⁵². Diante dessa tragédia, Ambrósio, por ser íntimo do imperador, sentiu como duro dever a *libertas dicendi*⁵³. De fato, o Bispo de Milão via em Teodósio o ideal do monarca cristão: um homem feito, cristão convicto e piedoso, apesar dos acessos repentinos de cólera, que rapidamente cessavam. Mas havia algo de mais importante que o prelado via no imperador: a facilidade e a tendência em perdoar, até mesmo os inimigos. Contudo, para Ambrósio, o ocorrido em Tessalônica desmoronou a realização do sonho do Império Cristão⁵⁴. Dessa forma, para além da clemência e da piedade, havia outra virtude que deveria

⁴⁶ Cf. SAVON, op. cit., p. 271.

⁴⁷ Cf. SORDI, op. cit., p. 36.

⁴⁸ Cf. SAVON, op. cit., p. 271.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 271.

⁵⁰ Cf. DROBNER, op. cit., p. 322.

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 322.

⁵² Cf. SAVON, op. cit., p. 269.

⁵³ Cf. SORDI, op. cit., p. 41.

⁵⁴ Cf. SAVON, op. cit., p. 271.

fazer parte do ideal de um imperador cristão: a humildade⁵⁵. Por isso, o Bispo de Milão, através de uma carta confidencial⁵⁶, com extraordinária firmeza e afeição, convoca Teodósio ao arrependimento e à penitência⁵⁷. O imperador frequentou a igreja como penitente e, depois de confessar seu pecado publicamente perante a comunidade, voltou à comunhão com a Igreja no Natal de 390⁵⁸. Tal evento não foi um caso político, mas simplesmente um ato pastoral⁵⁹. Em suma, diante dos imperadores, Ambrósio procurava afirmar a independência da Igreja com relação ao Estado. Mesmo que o Evangelho e a justiça fossem desvalorizados, o Bispo de Milão não permitia que os sentimentos pessoais e até mesmo a amizade sobrepujassem a fidelidade aos princípios evangélicos⁶⁰.

Depois da morte de Teodósio (17 de janeiro de 395), Ambrósio distancia-se dos embates políticos e volta-se apenas para suas tarefas como bispo⁶¹. Dois anos depois, cai doente e, pressentindo a morte, preocupa-se com a sucessão no seu episcopado. Da parte dele, indica o presbítero Simpliciano, o mesmo que o instruiu teologicamente no começo do seu ministério de bispo⁶². “É velho, mas é bom”, teria dito Ambrósio⁶³. Morreu no Sábado Santo, a 04 de abril de 397 e foi sepultado no dia seguinte na basílica episcopal, no túmulo dos santos mártires Gervásio e Protásio⁶⁴.

Ambrósio, como bispo, fez tudo o que pôde: foi doutor, pastor, diretor de consciências, defensor da justiça, dos humildes e dos explorados. Também foi missionário ao evangelizar os marcomanos, por meio de Fritigil, rainha desse povo, que viera procurá-lo. Acolheu na Igreja Agostinho e marcou-o para sempre⁶⁵. Apesar de estar envolvido nas

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 272.

⁵⁶ AMBRÓSIO, *Epistola* 51 (PL 16, 1159-1164).

⁵⁷ Cf. *Id.*, *Epistola* 51,11 (PL 16, 1162): “(...) *scripsi ... ut tollas hoc peccatum de regno tuo. (...) Peccatum non tollitur nisi lacrymis et poenitentia*”.

⁵⁸ Cf. SPANNEUT, *op. cit.*, p. 157.

⁵⁹ Cf. DROBNER, *op. cit.*, p. 323. A famosa história na qual Ambrósio impede a entrada de Teodósio às portas da igreja jamais ocorreu. De fato, Paulino conta que ao saber do ocorrido, o Bispo de Milão proibiu a entrada do imperador na igreja (cf. *Vita Sancti Ambrosii* 24). Porém, historiadores do século V como Sozômeno e Teodoreto de Ciro deram um sentido concreto a essa proibição. Na verdade, um escândalo público era o que ambos os protagonistas queriam evitar (cf. SAVON, *op. cit.*, p. 273).

⁶⁰ Cf. HAMMAN, *op. cit.*, p. 206.

⁶¹ Cf. SAVON, *op. cit.*, p. 315.

⁶² Cf. *ibid.*, p. 332.

⁶³ *Vita Sancti Ambrosii* 46 (PL 16, 45).

⁶⁴ Cf. DROBNER, *op. cit.*, p. 324. Agostinho relata a descoberta feita por Ambrósio dos corpos desses dois mártires (cf. Confissões IX,7, ed. citada, p. 200).

⁶⁵ Cf. HAMMAN, *op. cit.*, p. 208.

agitadas tarefas da política do Império Romano, jamais ficou distante do povo cristão. Buscou instruí-lo e defendê-lo contra os erros. Tal preocupação reflete-se em sua obra escrita⁶⁶.

2. De Sacramentis e De Mysteriis no conjunto da obra de Ambrósio

Embora sua atividade pastoral fosse muito grande, Ambrósio conseguia reservar tempo para escrever seus ensinamentos. Sua obra perpassa várias áreas: exegese, moral, espiritualidade, dogma, catequese, além de algumas pregações, composição de hinos e abundantes cartas. Os diversos temas de seus escritos revelam, com efeito, a amplitude de suas preocupações e interesses⁶⁷. O reconhecimento pela obra escrita do Bispo de Milão foi tão grande que levou a considerá-lo, juntamente com Agostinho, Jerônimo e o papa Gregório Magno, como um dos quatro grandes doutores da Igreja do Ocidente⁶⁸. Além disso, Ambrósio é um dos poucos Padres da Igreja latina que teve grande influência no Oriente cristão⁶⁹.

A maioria de seus escritos brota do seu ministério da Palavra, ou seja, eles apresentam um caráter homilético. Isso é claro na obra *De Sacramentis*, que abordaremos mais adiante. Seus comentários sobre a Escritura também são, ao menos parcialmente, o resultado de suas pregações. Nos seus tratados morais, também há presença, intacta ou retocada, da homilia. Mesmo nas obras dogmáticas, feitas sob encomenda, de alguma forma, quis-se ver pregações integradas. Até a própria correspondência entra nessa dinâmica: muitas delas trazem sermões inteiros. Dessa forma, a abundante presença da homilia em seus escritos revelam, ao mesmo tempo, a grande atividade pastoral de Ambrósio e o nível modesto de suas ideias. De fato, o Bispo de Milão estava longe de ter o mesmo gênio de Agostinho e nem pretendeu elaborar um tratado teológico por puro prazer⁷⁰. Portanto, suas obras refletem mais um interesse pastoral do que uma preocupação teológica⁷¹.

As obras *exegéticas* de Ambrósio estão centradas em comentários do Antigo Testamento. Por outro lado, o escrito exegético mais volumoso é sobre um livro do Novo Testamento: a *Exposição do Evangelho segundo Lucas* (*Expositio Evangelii secundum*

⁶⁶ Cf. SPANNEUT, op. cit., p. 160.

⁶⁷ Cf. FRANGIOTTI, Introdução. In: AMBRÓSIO, Explicação do símbolo, p. 13.

⁶⁸ Cf. DROBNER, op. cit., p. 318.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 319.

⁷⁰ Cf. SPANNEUT, op. cit., p. 160.

⁷¹ Cf. FRANGIOTTI, op. cit., p. 13.

Lucam)⁷². Os escritos referentes ao Antigo Testamento são os seguintes: *Hexameron*, que versa a respeito dos seis dias da criação, inspirada na obra homônima de Basílio de Cesareia; *Sobre o Paraíso (De paradiso)*; *Sobre Caim e Abel (De Cain et Abel)*; *Sobre Noé e a arca (De Noe et arca)*; *Sobre Abraão (De Abraham)*; *Sobre Isaac e a alma (De Isaac et anima)*; *Sobre Jacó e a vida feliz (De Iacob et vita beata)*; *Sobre o patriarca José (De Ioseph patriarcha)*; *Sobre as bênçãos dos patriarcas (De benedictionibus patriarcharum)*; *Sobre Elias e o jejum (De Elia et ieiunio)*; *Sobre Nabot de Jezrael (De Nabuthe Iezraelita)*; *Sobre Tobias (De Tobia)*; *Sobre a interpelação de Jó e Davi (De Interpellatione Job et David)*; *Apologia do profeta Davi (Apologia Prophetae David)*; *Comentários sobre 12 salmos de Davi (Enarrationes in XII psalmos davidicos)*; *Exposição sobre o Salmo 118 de Davi (In Psalmo David CXVIII Expositio)*; *Exposição do profeta Isaías (Expositio Isaiae Prophetae)*, obra quase inteiramente perdida. Há também dois livros temáticos que reúnem diversos textos da Escritura: *Sobre a fuga do século (De fuga saeculi)* e *Sobre a vantagem da morte (De bono mortis)*⁷³.

Com relação à moral e à espiritualidade, temos os seguintes textos ambrosianos: *Sobre os deveres dos ministros (De Officiis ministrorum)*; quatro tratados relativos à virgindade: *Sobre as virgens (De Virginibus)*; *Sobre a virgindade (De Virginitate)*; *Sobre a formação da virgem (De Institutione Virginis)*; *Exortação à virgindade (Exhortatio Virginitatis)*; *Sobre as viúvas (De Viduis)*; e *Sobre a penitência (De Poenitentia)*.

A obra dogmática de Ambrósio encontra-se em três livros: *Sobre a fé a Graciano Augusto (De Fide ad Gratianum Augustum)*; igualmente dedicada a Graciano temos o tratado *Sobre o Espírito Santo (De Spiritu Sancto)*; por fim, a obra *Sobre o Sacramento da Encarnação do Senhor (De Incarnationis Dominicae Sacramento)*. Tais obras refletem a luta contra o arianismo: são rigorosamente nicenas e repletas de fundamentação bíblica⁷⁴.

Com relação aos escritos que retratam diretamente sua pregação, chegaram até nós três orações fúnebres. Uma é dedicada ao seu irmão Sátiro (*De Excessu Fratris sui Satyri*) e as outras duas a imperadores romanos: Valentiniano II (*De Obitu Valentiniani*) e Teodósio (*De Obitu Theodosii*). Além disso, temos uma única obra na qual consta o título de *sermão*: é o *Sermão contra Auxêncio (Sermo contra Auxentium)*, a respeito da querela das basílicas⁷⁵.

⁷² Cf. DROBNER, op. cit., p. 326.

⁷³ Sobre a lista de todas as obras, cf. SPANNEUT, op. cit., p. 159. Os nomes latinos encontram-se em PL 14-17.

⁷⁴ Cf. SPANNEUT, op. cit., p. 160.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 160.

Ambrósio escreveu numerosas cartas, das quais, 91 chegaram até nós⁷⁶. Sua importância está no fato de elas apresentarem um grande valor histórico, que nos permite um acesso a fatos importantes da vida, bem como do contexto em que está inserido o Bispo de Milão. Sua abundante correspondência tem como destinatários colegas de episcopado, sua irmã Marcelina e os imperadores. Ele discorre a respeito de assuntos como eventos da Igreja e do Império Romano, heresias e também questões relativas à moral e à espiritualidade⁷⁷.

Um importante legado de Ambrósio para a liturgia cristã está sem dúvida nos *hinos* que ele compôs. Apesar de Hilário, bispo de Poitiers, ser o pioneiro no Ocidente na composição de hinos sacros, Ambrósio é considerado o verdadeiro inventor da hinologia cristã ocidental. Mais do que Hilário, ele efetivamente conseguiu difundir e introduzir na liturgia cantos que não são reproduções de textos bíblicos⁷⁸. Eram cantos fáceis de serem assimilados pelo povo, mas, nem por isso, era diminuído seu valor teológico na luta contra o arianismo⁷⁹. Com efeito, durante o cerco da basílica que os arianos pretendiam tomar, o Bispo de Milão instruiu os fiéis ao canto de hinos. Estes serviram também para evitar que o povo fosse invadido pelo tédio e pela tristeza, como afirma Agostinho⁸⁰. Dessa forma, o grande valor da contribuição de Ambrósio para a hinologia ocidental encontra-se no equilíbrio entre simplicidade e profundidade de conteúdo, entre refinamento e clareza de expressão, além de uma perfeita conformidade entre matéria e forma⁸¹.

Por fim, temos os escritos catequéticos: a *Explicação do Símbolo* (*Explanatio Symboli*); *Sobre os Sacramentos* (*De Sacramentis*); e *Sobre os Mistérios* (*De Mysteriis*). A *Explicação do Símbolo* situa-se no contexto do catecumenato, durante a entrega do símbolo da fé (*Traditio Symboli*), realizada no Domingo de Ramos⁸². As outras duas obras estão no tempo da mistagogia, ou seja, durante a catequese transmitida aos recém-batizados na semana entre o primeiro e o segundo domingo da Páscoa⁸³.

Tanto o *De Sacramentis* como o *De Mysteriis* são documentos importantes para conhecermos a Iniciação Cristã no Ocidente durante o século IV. Com efeito, ao contrário das descrições e interpretações abundantes a respeito da Iniciação Cristã que encontramos no

⁷⁶ Cf. FRANGIOTTI, op. cit., p. 18.

⁷⁷ Cf. SPANNEUT, op. cit., p. 162.

⁷⁸ Cf. SIMONETTI, Introduzione. In: AMBRÓSIO, Inni, p. 9.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 14.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 9. Agostinho narra tal episódio nas Confissões IX,7 (cf. ed. citada, p. 200).

⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 19.

⁸² Cf. DROBNER, op. cit., 327.

⁸³ Cf. PERESSON TONELLI, La iniciación cristiana, p. 343.

Oriente, o Ocidente cristão nos séculos IV e V tem como testemunha única dessa metodologia Ambrósio de Milão, através dessas obras mistagógicas. Ou seja, não sabemos, infelizmente, o que um Leão Magno ou um Inocêncio I ensinaram aos neófitos durante a semana pascal. De modo geral, no Ocidente, o conhecimento do processo de Iniciação Cristã é feito através de outros tipos de escritos como cartas, cânones de concílios regionais, alusões em tratados e documentos, e também em fontes litúrgicas tardias que nos permitem, de algum modo, reconstruir como era feita a celebração neste período⁸⁴. Apesar da riqueza descritiva e interpretativa do rito de Iniciação Cristã nas duas obras referidas de Ambrósio, tanto nelas como em seus outros escritos, encontram-se poucas evidências a respeito dos eventos que precedem a celebração dos Sacramentos do Batismo, da Confirmação e da Eucaristia na Vigília Pascal⁸⁵.

Durante muito tempo, questionou-se a autenticidade ambrosiana da obra *De Sacramentis*. Em comparação com o *De Mysteriis*, as dúvidas residiam no caráter literário: o estilo mais desleixado, a ordem menos sistemática e as repetições⁸⁶. Hoje a opinião mais generalizada é que o *De Sacramentis* resulta de anotações de catequeses faladas e que serviam para uso interno da Igreja de Milão, embora seu texto seja mais completo que o *De Mysteriis*. Esta obra, por sua vez, era destinada à publicação, posto que, devido à disciplina do arcano⁸⁷, alguns dados eram proibidos de serem divulgados, como as palavras do batismo, da oração eucarística e do Pai-nosso, todas encontradas no *De Sacramentis*⁸⁸. Apesar das diferenças, contudo, a autenticidade ambrosiana do *De Sacramentis* é agora universalmente aceita⁸⁹. De fato, “só havia um homem que conhecesse tanto o pensamento e o estilo de Ambrósio para escrever o *De Sacramentis*: o próprio Ambrósio”⁹⁰.

Em geral, o *De Sacramentis* (formado por seis livros, que, na realidade, são sermões) e o *De Mysteriis* abordam detalhadamente os ritos da Iniciação Cristã, explicando-os

⁸⁴ Cf. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, p. 125.

⁸⁵ Cf. PAREDI, *La liturgia di Sant’Ambrogio*. In: *SANT’AMBROGIO nel XVI centenario della nascita*, p. 96.

⁸⁶ Cf. DROBNER, *op. cit.*, p. 327.

⁸⁷ *Disciplina do arcano* é um termo cunhado no século XVII para expressar o segredo em torno de alguns elementos da liturgia cristã na Igreja Antiga (o Símbolo da fé, o Pai-nosso e as celebrações e fórmulas do Batismo e da Eucaristia), que não deveriam ser divulgados para quem não fosse iniciado na fé. Consta que tal método começou na época de Tertuliano (virada dos séculos II-III) e terminou na segunda metade do século V, juntamente com o desaparecimento do paganismo (cf. PAREDI, *op. cit.*, p. 83).

⁸⁸ Cf. DANIÉLOU, *La catéchèse*, p. 32.

⁸⁹ Cf. DROBNER, *op. cit.*, p. 327.

⁹⁰ BOTTE, *Introduction*. In: AMBROISE, *Des Sacrements*, SChr 25bis, p. 23.

parte por parte e, ao mesmo tempo, elucidando seu sentido salvífico e espiritual⁹¹. Além disso, o uso constante de figuras bíblicas para apresentar o mistério contribui para a beleza do conteúdo transmitido por tais obras⁹².

A preocupação de Ambrósio com a formação dos candidatos à Iniciação Cristã faz com que tanto o *De Sacramentis* como o *De Mysteriis*, de alguma forma, estejam relacionados com outras temáticas presentes em suas obras. Encontramos, por exemplo, conteúdos de tema dogmático. Apesar da catequese mistagógica não ter como objetivo resolver problemas teológicos, há alguns pontos, por exemplo, que nos recordam o combate às heresias que não aceitavam a unidade entre a divindade e a humanidade de Cristo: a salvação vem daquele que é mediador entre Deus e os homens (cf. S II,2,7); a comparação entre Cristo e Melquisedeque, o qual não tem origem nem fim (cf. S IV,3,12; M 8,45-46); o poder da palavra de Cristo na consagração, pela qual todas as coisas foram feitas (cf. S IV,4,15), bem como a eficácia da eucaristia (cf. S VI,1,4; M 9,58). E claro, temos o combate ao arianismo, quando Ambrósio afirma Cristo como aquele que é da mesma substância do Pai (cf. S VI,1,1); acima de tudo, Ambrósio fala também da presença da Trindade nos sacramentos (cf. S I,5,19; VI,2,5.8)⁹³. Com relação à espiritualidade, temos a iniciação à vida de oração e a catequese sobre o Pai-nosso, presentes nos Livros V e VI do *De Sacramentis*. Desse modo, “ao mesmo tempo dogmática e mística, as duas obras ambrosianas são do mais alto interesse para a teologia do culto cristão”⁹⁴.

A temática moral também se faz presente. No início do *De Mysteriis*, por exemplo, Ambrósio exorta a manter o gênero de vida que convém aos que foram purificados (cf. M 1,1). A questão moral dos Sacramentos da Iniciação Cristã à luz dessas duas obras será ainda abordada (cf. mais adiante, cap. VI), ao falarmos a respeito da vivência do mistério celebrado. Apesar de o Bispo de Milão não registrar algo de sua própria hinologia, ao menos, ele recorda alguns cantos presentes na celebração, como os salmos 22 (cf. S V,3,13; M 8,43) e 42 (cf. M 8,43). Tal fato revela a importância dada por Ambrósio ao canto litúrgico, inclusive como instrumento para a mistagogia.

Enfim, há a temática da exegese, que, como vimos, ocupa a maior parte dos escritos de Ambrósio. Os textos da Escritura perpassam as catequese mistagógicas, não apenas dando um novo sentido aos eventos bíblicos, mas também aprofundando o mistério

⁹¹ Cf. DROBNER, op. cit., p. 328.

⁹² Cf. SAVON, op. cit., p. 236.

⁹³ Cf. BASEVI, op. cit., p. 512-515.

⁹⁴ Cf. DANIELLOU, Bible et Liturgie, p. 19.

celebrado nos Sacramentos da Iniciação Cristã. Isso demonstra a unidade da história da salvação, revelando que a graça salvífica de Deus, manifestada nos tempos bíblicos, continua nos sacramentos⁹⁵.

Portanto, uma vez que os temas presentes no *De Sacramentis* e no *De Mysteriis* estão ligados às outras obras do Bispo de Milão, permite-se vislumbrar que os outros escritos ajudam a reviver e a aprofundar ao longo da vida cristã a semente plantada durante o tempo da mistagogia. Desse modo, em toda a Iniciação Cristã, são três os testemunhos: o “*De Sacramentis*”, o “*De Mysteriis*” e “o resto de suas obras”, que se relacionam entre si, tendo como fonte comum a Tradição presente na liturgia da Iniciação Cristã⁹⁶.

No entanto, para o nosso estudo, a importância tanto do *De Sacramentis* como do *De Mysteriis* encontra-se na explicação dos sacramentos com o uso de *tipologia bíblica*⁹⁷, tema a ser apresentado no próximo capítulo.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 10.

⁹⁶ Cf. PERESSON TONELLI, *op. cit.*, p. 512-513.

⁹⁷ Cf. DANIELLOU, *La catèchèse*, p. 32.

CAPÍTULO II

A TIPOLOGIA BÍBLICA

Depois de apresentar a vida e a obra escrita de Ambrósio de Milão, veremos o significado da *tipologia bíblica*, recurso empregado também por outros Padres da Igreja. Para isso, em primeiro lugar, veremos os sentidos da Escritura, ou seja, os significados que o texto bíblico possui para além do sentido literal. Em seguida, passaremos para a definição de tipologia bíblica e a sua presença nas obras de alguns Padres da Igreja. Por fim, abordaremos a importância da tipologia bíblica para a mistagogia, como instrumento para aprofundar o sentido dos sacramentos.

1. Os sentidos da Escritura

Antes de abordarmos o tema da tipologia bíblica, é importante fazer um percurso a respeito dos *sentidos da Escritura*. É fundamental levarmos em conta essa questão porque Ambrósio, assim como os outros Santos Padres, não lê as Escrituras Sagradas como nós o fazemos, mas na perspectiva de vislumbrar a “unidade do plano de Deus na revelação, efetuada no Mistério de Cristo”¹. Tal possibilidade acontece quando se supera o sentido puramente literal. O fato de a Escritura ter mais de um sentido é um dado da tradição cristã² e “nunca está ausente do horizonte teológico”³.

Em termos gerais, os sentidos são dois: o literal e o espiritual. “Espiritual” não é no sentido de ser algo “piedoso, edificante e religioso”, que até poderia tomar um sentido “banal e vulgar”⁴. Nem mesmo deve ser confundido com interpretações subjetivas oriundas da imaginação ou de raciocínios abstratos⁵. Mas “designa o sentido novo que é descoberto sob a

¹ PERESSON TONELLI, *La iniciación cristiana*, p. 384.

² Cf. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, v. 1/I, p. 363.

³ BEAUCHAMP, P. *Sentidos da Escritura*. In: DCrT, p. 1634-1642 (aqui: p. 1634).

⁴ Cf. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, v. 1/I, p. 363.

⁵ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia*, p. 99.

ação do Espírito”⁶ e provém da relação do texto com dados da realidade que não lhe são alheios, como o evento pascal e sua fecundidade inesgotável⁷. Em outras palavras, “deve ser lido sob a influência do Espírito Santo no contexto do mistério pascal do Cristo e da vida nova que resulta dele”⁸. É a leitura da Escritura de acordo com a analogia da fé, isto é, um texto da Escritura deve ser interpretado em sintonia com o conteúdo total da fé cristã⁹.

De Lubac considera a relação entre os dois sentidos (literal e espiritual) como a relação entre o Antigo e o Novo Testamento¹⁰. Com os Santos Padres, ele reforça que o próprio Novo Testamento revela-se a nós como realização do Antigo, de modo que a passagem de um sentido da Escritura para o outro se assemelha à passagem de um Testamento a outro¹¹. De fato, a descoberta de um sentido ainda não notado começa pela releitura cristã do Antigo Testamento, uma vez que o mesmo era a única Escritura para os autores do Novo Testamento¹². Nessa releitura, os cristãos confirmavam a verdade sobre Jesus através de “exemplos” veterotestamentários de seu projeto de salvação e, ao mesmo tempo, a comunidade cristã possuía uma chave exegética que lhe permitia descobrir sentidos até então inimagináveis nos textos da Escritura¹³. Porém, tal releitura não ficou restrita às profecias do Antigo Testamento. Paulo e seus seguidores também se propuseram a reinterpretar a Lei em chave cristológica, ou seja, no sentido espiritual à luz da contraposição letra/espírito. Dessa forma, eles perceberam nas passagens do Antigo Testamento a antecipação e o símbolo dos acontecimentos de Cristo e da Igreja¹⁴.

O sentido espiritual da Escritura se desdobra em três aspectos: alegórico, moral e anagógico¹⁵. O sentido alegórico se relaciona com o sentido histórico como a realidade com a sombra. Ele nos leva a enxergar o texto para além das aparências, concentrando-nos naquilo que está oculto¹⁶. Tal processo de leitura provoca uma revolução na compreensão da Escritura. De Lubac compara tal reviravolta com o milagre das bodas de Caná. Não é apenas uma mudança no modo de entender a Escritura, mas também implica uma nova vida e cada um que se converte a Jesus Cristo, torna-se uma “nova criatura” e assimila a nova

⁶ BEAUCHAMP, op. cit., p. 1635.

⁷ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, op. cit., p. 99.

⁸ Ibid., p. 98.

⁹ Cf. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, v. 2/II, p. 94.

¹⁰ Cf. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, v. 1/I, p. 305.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 363.

¹² Cf. BEAUCHAMP, op. cit., p. 1634.

¹³ Cf. HARVEY, A. E. *Exegese*. In: DCrT, p. 698-704 (aqui: p. 699).

¹⁴ Cf. SIMONETTI, M. *Exegese patrística*. In: Dic. Patr., p. 551-555 (aqui: p. 551).

¹⁵ Cf. BEAUCHAMP, op. cit., p. 1639.

¹⁶ Cf. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, v. 1/II, p. 522.

inteligência¹⁷. Este milagre de transformação acontece não por força própria do exegeta, seja pela sua cultura, inteligência ou até mesmo imaginação, mas pela própria ação de Deus, manifestada por Cristo e revelada no Espírito Santo¹⁸.

O sentido moral ou tropológico diz respeito ao agir. De fato, ele não é um novo sentido para além do literal e do espiritual, senão que dá continuidade ao sentido espiritual, possibilitando explorar novas dimensões do mistério. Com De Lubac, pode-se dizer que a alegoria tem a função de edificar a fé e a tropologia (ou moral), a de edificar os costumes¹⁹. Não é por acaso que o sentido moral vem depois do alegórico. A fé reta é condição para a vivência dos valores. Com efeito, De Lubac lembra uma metáfora comum na qual se afirma que “os frutos da tropologia só podem vir depois das flores da alegoria”²⁰.

Por fim, temos o sentido anagógico, relacionado à plenitude dos tempos, bem como ao acabamento e unidade dos quatro sentidos²¹. De Lubac faz uma bela síntese dos quatro sentidos com relação à história da salvação. Primeiro, a longa espera do AT, que é o sentido histórico (literal). Com a encarnação do Verbo, revela-se o mistério (sentido espiritual). Contudo, de acordo com a pedagogia divina, tal mistério não se revela de uma só vez na totalidade. Ele se dá em três dimensões, desdobradas do sentido espiritual: o objeto da alegoria está na obra redentora de Cristo que continua na Igreja e nos sacramentos. Por sua vez, a tropologia, que acontece no interior da alma de cada fiel. Enfim, a anagogia, cujo objeto é o final dos tempos, quando Cristo aparecer na sua glória²².

A dinâmica dos sentidos da Escritura é sintetizada num famoso dístico, que praticamente resume a exegese cristã da Idade Média: *Littera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas; quo tendas anagogia* (“a letra te ensina a história; a alegoria o que crer; o sentido moral, o que fazer; e a que visar, a anagogia”)²³. De Lubac resume muito bem o significado de cada parte do dístico.

A primeira parte: *Littera gesta docet*

A Escritura, em sua letra, primeiramente nos dá fatos, ela nos conta coisas que são realmente passadas. Ela não é nem uma exposição de doutrina abstrata, nem uma coletânea de mitos. A revelação divina tem forma

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 547.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 548.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 549.

²⁰ *Ibid.*, p. 550.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 643.

²² Cf. *ibid.*, p. 621.

²³ Cf. WOLINSKI, A economia trinitária da salvação (século II). In: SESBOÛÉ, História dos dogmas. v.1, p. 132-133.

histórica, a religião é, primeiramente, um fato da história. Deus interveio na história da humanidade: a primeira coisa a fazer é conhecer, segundo o Livro no qual o Espírito Santo o consignou, a história de suas intervenções. Eis porque *littera* e *historia* aparecem frequentemente intercambiáveis.²⁴

O segundo trecho: *quid credas allegoria*

Esta ‘outra coisa’ que a letra sugere e que dá a alegoria é a doutrina, o próprio objeto da fé, é o ‘mistério’ que segue imediatamente à história. São os ‘*sanctae fidei sacramenta*’, isto é, todo o conjunto das verdades concernentes a Cristo e à sua Igreja, em toda parte prefiguradas no AT e presentes no Novo. ‘*Materia sacrae Scripturae totus Christus est, caput et membra*’. De onde o nome *sensus mysticus* ou de *mysterium* geralmente dado à *alegoria*.²⁵

Por sua vez, o terceiro sentido: *moralis quid agas*

Não se trata ali de qualquer moral, mas daquela que resulta do dogma, ou do mistério: é a regra de vida da alma cristã, é primeiro e, acima de tudo, a atitude espiritual, o drama interior. Toda a Bíblia aparece assim como um espelho, onde o homem aprende a se conhecer com sua miséria e seu pecado, ao mesmo tempo a conhecer a perfeição à qual Deus o destina e o chama. Os fatos que ela conta são também acontecimentos interiores, o *processus animae*.²⁶

Por fim, o último sentido: *quo tendas anagogia*

Trata-se do fim último, das realidades celestes e divinas, *mysteria futuri saeculi*, realidades para nós últimas e que não são mais o símbolo de nenhuma outra. O sentido anagógico é, portanto, ao mesmo tempo, sentido escatológico.²⁷

Ao longo da história, os termos que indicam os sentidos da Escritura mudaram de acepção e continuam evoluindo²⁸. Percebemos esse fato em João Cassiano que, no começo do século V, atestava que, ao lado do tradicional esquema tripartido dos sentidos da Escritura (literal, místico [tipológico], moral [tropológico]), acrescentou-se o sentido anagógico, “que vê nas realidades terrenas o símbolo das realidades celestes”²⁹.

De qualquer forma, Ambrósio também faz uso dos sentidos da Escritura na sua mistagogia. Mesmo não contemplando o sentido anagógico, pode-se vislumbrar os outros três sentidos: o literal, o moral e o místico. Mas, de que fonte Ambrósio se serve para que a sua

²⁴ DE LUBAC, *Théologies d'occasion*, p. 122.

²⁵ *Ibid.*, p. 123.

²⁶ *Ibid.*, p. 123.

²⁷ *Ibid.*, p. 123-124.

²⁸ Cf. BEAUCHAMP, *op. cit.*, p. 1634.

²⁹ SIMONETTI, *Exegese patrística*. In: *Dic. Patr.*, p. 555.

catequese mistagógica fosse permeada pelos sentidos da Escritura? Segundo Peresson Tonelli, Ambrósio era um assíduo leitor dos doutores gregos que lhe foram contemporâneos como Atanásio, Basílio, Dídimo, o Cego, Gregório Nazianzeno e Epifânio. Como homem de formação clássica e conhecedor da língua grega, o Bispo de Milão voltou-se para o Oriente cristão “e aos autores caracterizados pelo método alegórico de interpretação das Escrituras, em particular, e simpatizou com a escola exegética alexandrina”³⁰. Em consequência, sua dependência com relação às obras de Orígenes é incontestável³¹. Por isso, Ambrósio tornou-se um dos grandes divulgadores no Ocidente da exegese no estilo alexandrino³².

Dessa forma, seguindo Orígenes, Ambrósio está incluído no rol de exegetas que agrupam os sentidos da Escritura em três categorias. O triplo sentido ora é expresso com imagens, ora com alguma terminologia específica. Ambrósio imagina a profundidade e a imensidão dos sentidos na figura do mar³³. Pelas leituras de Orígenes, o Bispo de Milão chega aos três sentidos, que ele expressa de diversas formas: natural (literal), místico e moral. De fato, Ambrósio considera o livro do Gênesis no sentido *natural*; o livro do Levítico no sentido *místico*; e o livro do Deuteronômio no sentido *moral*. No âmbito da literatura sapiencial, ele vê o livro do Eclesiastes no sentido *natural*; o do Cântico dos Cânticos, no sentido *místico*; e o dos Provérbios, no sentido *moral*³⁴.

O triplo sentido da Escritura terá um papel importante na catequese ambrosiana. Pouco a pouco, os catecúmenos vão adentrando cada um dos sentidos. Ao ouvir as leituras nas celebrações quaresmais de preparação para a Iniciação Cristã, era natural que o primeiro contato fosse com o sentido *literal*. Durante a quaresma, através das leituras da história dos Patriarcas e dos Provérbios, Ambrósio procedia ao ensino *moral* (cf. M 1,1)³⁵.

Porém, após a Iniciação Cristã, faltava ainda alguma coisa aos neófitos. Era justamente o conhecimento do sentido profundo das Escrituras, a saber, o sentido *místico* (“os mistérios”)³⁶. Ambrósio aproveitava a semana pascal para “iniciar os neófitos a uma compreensão plena da Escritura, recorrendo aos três sentidos que encerrava”³⁷.

³⁰ PERESSON TONELLI, op. cit., p. 490.

³¹ Cf. *ibid.*, p. 502.

³² Cf. SIMONETTI, Exegese patrística. In: Dic. Patr., p. 554.

³³ Cf. AMBRÓSIO, *Epistola* 2,3 (PL 16, 880).

³⁴ Cf. *Id.*, *In Psalmum XXXVI Enarratio* 1. In: *Enarrationes in XII psalmos davidicos* (PL 14, 1011).

³⁵ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 387.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 387.

³⁷ *Ibid.*, p. 388.

Portanto, é no sentido místico, o sentido profundo das Escrituras, que se dá a *tipologia bíblica* dos sacramentos.

2. O significado de tipologia bíblica

A tipologia é um dos procedimentos de interpretação da Sagrada Escritura, que “consiste em relacionar uma realidade do Antigo Testamento, chamada ‘figura’ (*typos*) com uma realidade correspondente do Novo”³⁸. A figura em questão pode ser um personagem, um objeto, uma prescrição da Lei, um evento que evocam algum aspecto da economia da salvação. Em Paulo, temos exemplo disso quando ele afirma que os acontecimentos do Êxodo são figuras (*typoi*) para nos servir de exemplo (cf. 1Cor 10,6) ou quando fala de Adão, figura (*typos*) do Cristo (cf. Rm 5,14)³⁹. Dessa forma, a tipologia acontece quando dois aspectos são colocados em relação, mesmo que façam parte de contextos cronológicos diferentes. Embora o modelo se encontre no *tipo* (passado), o peso recai sobre o *antítipo*, que remete diretamente ao presente neotestamentário⁴⁰. Com efeito, a tipologia não retorna pura e simplesmente aos eventos passados, pois assim “não estaríamos, então, sobre o plano tipológico, uma vez que a ordem antiga seria *a mesma* que a que é esperada”⁴¹.

A dinâmica da correspondência entre os dois Testamentos não deve levar a uma simples análise funcional do Antigo em vista do Novo. Muito pelo contrário: isso mostra que os dois são compreensíveis apenas quando postos em relação⁴² e as semelhanças apontadas através da interpretação tipológica “tem por objetivo fazer sobressair a unidade do plano divino”⁴³.

O método interpretativo à luz da tipologia não foi inventado pelos Santos Padres. Ele já se encontra presente nos profetas. Estes fortaleciam a esperança de seu povo no tempo do Exílio evocando as maravilhas que Deus havia realizado outrora em seu favor. Anunciavam um novo dilúvio que iria destruir o mundo pecador; um novo Êxodo, que libertaria o povo do cativeiro; um novo Paraíso, para onde iriam os libertados. Esta primeira

³⁸ WOLINSKI, op. cit., p. 127.

³⁹ Cf. *ibid.*, p. 128.

⁴⁰ Cf. PITTA, A. Tipologia. In: *Lexicon*, p. 755-756 (aqui: p. 755). Cf. também MAZZA, *La mistagogia*, p. 26.

⁴¹ DANIELLOU, *Sacramentum futuri*, p. 4.

⁴² Cf. PITTA, op. cit., p. 755.

⁴³ DANIELLOU, *Sacramentum futuri*, p. 21.

tipologia era de *caráter escatológico*, pois os profetas compreendiam esses eventos como sinais do fim dos tempos⁴⁴. A tipologia tem um aspecto em comum com a profecia, que é o de anúncio do futuro; ao mesmo tempo, ela tem sua própria dinâmica. Enquanto na profecia predomina o esquema do cumprimento e da realização – sistema em linha reta –, na tipologia, predomina o pensamento de repetição e de renovação – sistema cíclico –, não só no conteúdo do evento de salvação, mas também na forma em que se desenvolveu tal evento. Desse modo, “a tipologia não só anuncia o acontecimento futuro, mas o anuncia *vendo-o prefigurado* no presente ou no passado”⁴⁵. Com efeito, a essência do método tipológico está na *identidade na diversidade*⁴⁶.

O Novo Testamento centraliza a mensagem tipológica em Cristo, como aquele que realiza e ultrapassa o que era anunciado no Antigo Testamento. Dessa forma, a pregação apostólica usa largamente a tipologia de *caráter cristológico*. A partir daí, caminha-se para uma tipologia de *caráter sacramental*, presente na vida da Igreja. O próprio Novo Testamento apresenta essa tipologia: em Jo 6, encontramos o paralelo entre o maná e a Eucaristia; em 1Cor 10, a travessia do Mar Vermelho e o Batismo; em 1Pd, o dilúvio e o Batismo. Assim, na vida da Igreja também se realiza o que fora prefigurado no Antigo Testamento⁴⁷. Os três aspectos (sacramental, escatológico e cristológico) são essenciais para a tipologia, pois aí vemos a continuidade da Aliança e a fidelidade de Deus às suas promessas⁴⁸. Assim, o método tipológico presente na Sagrada Escritura influenciará a exegese, a pregação e a compreensão dos ‘mistérios’ por parte dos Santos Padres. Para estes, o Antigo Testamento será uma mina inesgotável de figuras para justificar os sacramentos⁴⁹.

No horizonte dos Padres da Igreja, a tipologia pode ser vista em dupla perspectiva: de um lado, na primeira etapa, a defesa da fé nas controvérsias com os judeus, com os gnósticos e com os maniqueus; por outro, num segundo momento, as catequeses mistagógicas⁵⁰. Com efeito, devido aos conflitos a respeito do Antigo Testamento, os Santos Padres insistiram na tipologia para mostrar aos gnósticos a unidade dos dois Testamentos e para os judeus, a superioridade do Novo⁵¹.

⁴⁴ Cf. Id. Bible et Liturgie, p. 9.

⁴⁵ PERESSON TONELLI, op. cit., p. 371.

⁴⁶ MAZZA, op. cit., p. 57.

⁴⁷ Cf. DANIELLOU, Bible et Liturgie, p. 10.

⁴⁸ Cf. Id., Sacramentum futuri, p. 256.

⁴⁹ WOLINSKI, op. cit., p. 128.

⁵⁰ Cf. BERNARDO, Simbolismo e tipologia, p. 25-26.

⁵¹ Cf. DANIELLOU, Sacramentum futuri, p. X.

Os escritos mais importantes para a tipologia na controvérsia antijudaica são: no século II, a *Epístola* do Pseudobarnabé e o *Diálogo com Trifão*, de Justino. No século III, o *Adversus Iudaeos*, de Tertuliano, os *Testimonia ad Quirinum*, de Cipriano e o *De cibis iudaicis*, de Novaciano. No século IV, temos várias obras com o título de *Tractatus* de Zenão de Verona. Na região siríaca, onde a disputa era mais acirrada, destacam-se a *Didascalía dos Apóstolos* e as *Demonstrações* de Afraates⁵².

Com relação à tipologia aplicada às controvérsias com os gnósticos, são duas as obras principais: o *Adversus haereses*, de Irineu (século II) e o *Adversus Marcionem*, de Tertuliano (século II e III). Contra o maniqueísmo, que retoma os erros da gnose a respeito do Antigo Testamento, temos a obra *Contra Faustum Manichaeum* de Agostinho⁵³. Contra todas as posições heréticas, os Santos Padres preocuparam-se em sublinhar a continuidade dos dois Testamentos na pessoa de Jesus, a dimensão pedagógica e prefigurativa do Antigo com relação ao Novo e, a partir daí, iniciar a comunidade a uma leitura cristã do Antigo Testamento⁵⁴. Era uma preocupação pastoral que os cristãos conhecessem Cristo através da história que o precedeu e que aceitar o Antigo Testamento é condição fundamental para entender a mensagem do Evangelho⁵⁵. Somente a Igreja guarda e une os valores dos dois Testamentos e é somente nela que se manifesta a reciprocidade entre ambos: o Novo já presente no Antigo e este, por sua vez, é reconhecido no Novo. Ambos são unidos e diferentes; em Cristo, complementares⁵⁶.

Por sua vez, temos a segunda categoria do uso da tipologia, que está presente nas catequeses mistagógicas. Nesse âmbito, podemos destacar as seguintes obras: *De Baptismo*, de Tertuliano; as *Catequeses mistagógicas*, de Cirilo de Jerusalém (século IV); o *De Mysteriis* e o *De Sacramentis*, de Ambrósio (século IV); as *Homilias catequéticas*, de Teodoro de Mopsuéstia (séculos IV e V). Também existem as *Homilias* pronunciadas nas grandes festas: sem dúvida, a mais antiga conservada é a *Homilia sobre a Páscoa*, de Melitão de Sardes, contemporâneo de Irineu. Há homilias valiosas dos Padres Capadócijs (século IV), como por exemplo, as homilias de Gregório de Nazianzo sobre a Páscoa e sobre Pentecostes e as de Gregório de Nissa sobre o Natal e a Epifania⁵⁷.

⁵² Cf. *ibid.*, p. X.

⁵³ Cf. *ibid.*, p. X.

⁵⁴ Cf. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, p. 275.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 280-281.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 291.

⁵⁷ Cf. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. XI-XII.

Em geral, podemos dizer que um dos elementos essenciais tanto das catequeses mistagógicas como das homilias nas grandes festas consiste em relacionar certas passagens do Antigo Testamento, ver sua realização em Cristo e identificar o sacramento como continuidade histórico-salvífica destes mesmos fatos⁵⁸. A tipologia explica a Sagrada Escritura e comenta os ritos em função da correspondência que há entre as diversas fases da história da salvação⁵⁹.

Na época patrística, a teologia não surgiu da necessidade de se elaborar um tratado a respeito de algum tema, mas nasceu de realidades da vida da Igreja, e, de acordo com a situação, usavam-se homilias, ou uma profunda catequese, ou ainda uma refutação das heresias. Esses instrumentos eram perpassados pelo uso da Sagrada Escritura, elemento capital da vida da Igreja nos primeiros séculos, tanto na argumentação teológica como na vivência cristã. O uso do Antigo Testamento pelos cristãos é uma problemática que se põe desde as origens, visto que não é tão simples aplicar uma passagem veterotestamentária a Cristo ou à Igreja. Para tanto, é necessário penetrar o significado com o objetivo de aplicar o Antigo Testamento às realidades do Novo. Dessa forma, o método tipológico apresenta como finalidade a compreensão do mistério⁶⁰. Os eventos antigos falam dos fatos de hoje, cuja plenitude está em Cristo. Por sua vez, recebem de Cristo – o *hoje neotestamentário* – a sua verdadeira interpretação. Tal dinâmica permite manter os dois Testamentos sempre em relação, numa espécie de contínua sobreposição: é nesta relação que se encontra a inteligência do mistério⁶¹. A tipologia emprega o paralelismo dos eventos para mostrar a unidade do projeto de Deus, unindo passado, presente e futuro e depreender um novo sentido. Os fatos históricos tornam-se sinais diversificados do agir de Deus e, ao mesmo tempo, verdadeiras antecipações do mistério celeste. Assim, a história torna-se o sacramento da ação de Deus, tanto que Ambrósio verá a relação entre o fiel e Deus em paralelismo com a atuação de Deus na história⁶².

⁵⁸ Cf. LELO, *Mistagogia*, p. 66.

⁵⁹ Cf. MAZZA, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 23.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 26.

⁶² Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 329.

3. Importância para a mistagogia

Depois de apresentar o que é tipologia bíblica, convém aprofundar o seu significado com relação à mistagogia. Para Mazza, “a tipologia aplicada à liturgia não é outra coisa senão a mistagogia”⁶³. Ele acrescenta que a mistagogia é uma forma de teologia sacramentária, ou ainda, de teologia litúrgica, apta a garantir a total eficácia do ato litúrgico, enquanto se trata da mesma eficácia dos acontecimentos salvíficos na história⁶⁴. Dessa forma, a grande questão é: como aplicar a Escritura ao mistério celebrado⁶⁵.

Segundo Peresson Tonelli, o método tipológico apresenta algumas características que nos ajudam a entender a sua importância para a mistagogia. Um ponto que se destaca é o fato de a tipologia basear-se na *lei da unidade* do plano divino nos dois Testamentos, mostrando a *continuidade* da ação divina na história, numa correspondência entre a figura do sacramento (*tipo*) e a realidade (*antítipo*). Os sacramentos continuam no hoje da história da salvação as maravilhas de Deus (*mirabilia Dei*) realizadas tanto no Antigo como no Novo Testamento. Mas a correspondência entre tipo e realidade não ocorre apenas no conteúdo da ação divina. Ela acontece também através de um sinal sensível com o qual Deus obra, como o acontecimento do dilúvio e da passagem do mar, que são os famosos tipos do batismo⁶⁶.

Outro ponto importante é a *unidade pedagógica* do agir de Deus. Para concretizar realidades semelhantes, usam-se os mesmos sinais e linguagem, como no caso da relação entre o dilúvio e o batismo e a passagem do mar e o batismo: a destruição do mundo pecador e a salvação do justo para começar uma nova humanidade e uma nova existência. Dessa forma, “a exegese dos Padres busca precisamente captar esta linguagem e estabelecer as correspondências que unem os acontecimentos salvíficos nos diversos planos da História da Salvação”⁶⁷.

A tipologia sacramentária implica um duplo valor: por um lado, os sacramentos, prefigurados no Antigo e no Novo Testamento, expressam um mesmo modo com o qual Deus opera suas ações salvíficas na história; por outro lado, através das diferentes tipologias, vislumbramos a simbólica com a qual foram concebidos os sacramentos. De fato, o simbolismo da água não é restrito à sua função natural de lavar e purificar, senão que, no

⁶³ MAZZA, op. cit., p. 57.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 57.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 25.

⁶⁶ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 374-376.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 378.

decorrer da história da salvação, incorporou muitos outros significados. Na passagem do mar, é a água que liberta; na cura de Naamã, a água que purifica. Tais significados faziam-se presentes no momento da concepção dos sacramentos por Jesus Cristo⁶⁸.

Ao lado da lei da unidade e da continuidade, a tipologia está imbuída da *lei do progresso e da superação*. De fato, “o tipo não deve ser completamente estranho com respeito à realidade, de outra maneira, já não seria mais figura; porém, por sua vez, não deve ser absolutamente semelhante, de outra maneira já seria a mesma realidade”⁶⁹.

Outra importância que a tipologia apresenta para a mistagogia está na *diferenciação quanto à substância e à natureza*. No primeiro instante, existem os acontecimentos carnis e temporais; depois, os eventos divinos e espirituais. Assim, os sacramentos dos cristãos superam os mistérios judaicos porque são *mais santos e mais divinos*. Associado a isso, temos a *superioridade cronológica*: os sacramentos cristãos também eram mais antigos que os mistérios dos judeus, pois foram prefigurados antes da existência do povo judeu⁷⁰.

Finalmente, a tipologia aponta para o *caráter universal* dos sacramentos, uma vez que estes expressam a vontade salvífica universal de Deus. O comentário de Ambrósio a respeito da cura do parálítico na piscina de Betesda é muito significativo com respeito à dimensão universal do batismo (cf. S II,2,5)⁷¹.

Assim, a tipologia sacramentária leva-nos a ver como os acontecimentos do Antigo Testamento e do Novo Testamento possuíam um caráter figurativo dos sacramentos, permitindo vislumbrar com antecipação os eventos futuros, bem como fazendo contemplar o passado no presente e o presente no passado⁷². Além disso, a tipologia permite comprovar a autoridade dos sacramentos, que eram anunciados ao longo da história. Ela manifesta as dimensões reais do ato de salvação efetuado no sacramento: o que Deus fez no passado com seu povo continua ainda hoje através dos sacramentos. É por isso que a celebração litúrgica é salvífica: a relação que ela possui com os eventos de salvação é real⁷³. Com efeito, a tipologia coloca-se no plano histórico e busca entender a relação entre os eventos históricos. Justamente por isso, ela é abundante nas catequeses sacramentais, no tocante à demonstração da

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 379.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 380.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 381-382.

⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 383.

⁷² Cf. *ibid.*, p. 383-384.

⁷³ Cf. LELO, *op. cit.*, p. 67.

correspondência entre pessoas e eventos do Antigo Testamento e Cristo ou os sacramentos da Igreja⁷⁴.

Para Mazza, uma inegável contribuição do método tipológico para a mistagogia está na estreita relação entre a Palavra e o Sacramento, ou seja, entre a Escritura e o fato celebrado e, portanto, entre a fé – com seu crescimento – e o rito⁷⁵. Ele ainda afirma que se alguém hoje possuísse a competência de usar com naturalidade a tipologia bíblica, estaria apto a elaborar, sem muita dificuldade, catequeses mistagógicas à altura das de Cirilo e Ambrósio⁷⁶.

Dessa forma, tendo visto o conceito de tipologia bíblica, veremos no próximo capítulo como era estruturada a Iniciação Cristã na Igreja de Milão.

⁷⁴ Cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 328.

⁷⁵ Cf. MAZZA, op. cit., p. 57.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 17-18.

CAPÍTULO III

A INICIAÇÃO CRISTÃ NA IGREJA DE MILÃO

Após termos visto o conceito geral de tipologia bíblica, vejamos como se dava a Iniciação Cristã na Igreja de Milão. Ela é constituída por três etapas: o período de preparação (*catecumenato*); em seguida, a recepção dos Sacramentos da Iniciação Cristã (Batismo, Confirmação e Eucaristia) na Solene Vigília Pascal; por fim, a semana pascal com as suas catequese mistagógicas¹. Vejamos como tais etapas ocorrem.

1. Período de preparação: o Catecumenato

Depois de ter ouvido a pregação cristã que lhe provocou a conversão, o pagão sente o desejo de abraçar o cristianismo. Em virtude disso, ele passa por um processo de aprofundamento da fé, que o leva a receber os Sacramentos da Iniciação Cristã. Primeiramente, o candidato se apresenta ao bispo ou a outro representante da comunidade. Ele se submete a um exame a respeito dos motivos da conversão, bem como seu estado de vida, profissão, enfim, verificam-se elementos que poderiam atrapalhar ou não o seu itinerário de fé².

Terminada a entrevista e aprovado o candidato, desejoso de viver com sinceridade a fé com suas exigências, dá-se a sua recepção oficial com o rito da *signatio*, isto é, a imposição do sinal da cruz sobre a sua fronte. No exército romano, era uma prática muito comum marcar os recrutas com o nome do Imperador, como sinal de reconhecimento e lealdade. No cristianismo, este gesto mostra que o candidato, no início do Catecumenato, era incorporado ao exército de Cristo, pronto para lutar em seu nome. Porém, este sinal não

¹ Cf. PERESSON TONELLI, La iniciación cristiana, p. 4.

² Cf. *ibid.*, p. 13-16.

apenas marca disponibilidade do aspirante à Iniciação Cristã: simboliza também a iniciativa de Deus em seu processo de conversão³.

Com o rito da *signatio*, o candidato começa seu processo de integração na comunidade, tornando-se *audiens* (ouvinte), apto a aprofundar a doutrina cristã. Nessa fase, distinguem-se dois momentos. O primeiro era o da escuta da Palavra *no contexto da celebração litúrgica, juntamente com os fiéis*, pois, devido ao aumento de candidatos, não era mais possível uma instrução personalizada. A Liturgia da Palavra era constituída pelas leituras e a homilia. Em domingos e dias festivos, as leituras, também intercaladas por um salmo, eram três: a primeira era um livro profético ou outro do Antigo Testamento; a segunda era uma Epístola; e a terceira era um texto evangélico. Em seguida, havia a homilia que implicava uma importância capital para o ensinamento da doutrina cristã para a comunidade. Não era apenas uma explicação ou exegese, mas também era permeada com ensinamentos morais, de acordo com a necessidade da assembleia. Após a homilia, ocorria a despedida dos catecúmenos (*dimissio catechumenorum*), uma vez que aos mesmos não era permitido tomar parte na Liturgia Eucarística⁴. Tal dispensa sinalizava que o crescimento na fé era simbolizado pela progressiva entrada na comunidade cristã. Além disso, serve para mostrar aos que se preparam para o batismo que o povo cristão é distinto de todos os outros povos⁵.

O segundo momento era o *conteúdo específico da instrução dos catecúmenos*. Como não era possível uma instrução personalizada, a temática era desenvolvida na homilia, através da acentuação de um ou outro aspecto. Um dos temas específicos era o do mistério da Cruz de Cristo, como início e plenitude da fé cristã. Além disso, devido às heresias, os temas apologético-dogmáticos, sobretudo os de caráter cristológico, eram recorrentes na instrução que Ambrósio ministrava aos catecúmenos⁶.

O tempo de duração do catecumenato era de aproximadamente três anos. Não tanto o tempo prescrito, quanto a conduta moral do candidato constituía o elemento determinante para sua aprovação⁷.

Depois de examinada sua conduta ao final desse período, os candidatos passam para a última etapa de preparação. A partir daí, eles são chamados de *competentes* ou *electi*,

³ Cf. *ibid.*, p. 16-19.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 19-24.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 26.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 27-29.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 30.

aqueles que realmente decidiram abraçar a fé cristã⁸. Tal etapa abrangia o tempo da Quaresma. Mas o processo de definição dos *eleitos* começava antes: o convite ao batismo era realizado na festa da Epifania e nele se insistia até o começo do tempo quaresmal⁹. Ambrósio chega a lamentar a falta de resposta ao chamado para o batismo¹⁰. Para inscrever-se, era necessária uma petição expressa do catecúmeno, marcando sua consciente decisão de receber a Iniciação Cristã na próxima Páscoa. O aspirante assinava seu próprio nome nos registros da Igreja de Milão. Além disso, a inscrição não era apenas uma petição para o batismo, mas também um compromisso em se submeter à última etapa preparatória, não só pela instrução, como também por um intenso empenho na vivência espiritual. O fato de inscrever-se era também sinal do dom de Deus que iluminava o coração do candidato, levando-o à consciência da necessidade do batismo e da conversão¹¹.

Na preparação dos *eleitos*, distinguem-se *três tipos de iniciação*, a saber: a *iniciação à vida cristã* (romper com o paganismo e fazer penitência para se encaminhar na vida cristã); *iniciação ao conteúdo da fé* (compreensão profunda); e a *iniciação “sacramental”* (os chamados *escrutínios*, que ocorriam progressivamente ao longo da Quaresma). A “primeira iniciação” referia-se à preparação ascético-moral, cujo tema recorrente era o jejum. Em Milão, jejuava-se cinco dias por semana durante a quaresma. Era visto como meio e expressão de uma transformação e conversão mais profunda, uma renovação espiritual, em vista da conversão ao amor de Deus e ao amor do próximo. Tal preparação, também era um tempo de purificação e de luta contra o pecado, bem como um tempo de oração e de exercício das virtudes cristãs. Como preparação para a Páscoa, o catecúmeno também encontra um ambiente propiciado pela própria comunidade dos batizados, que se preparavam para as festas pascais, bem como dos penitentes, que receberiam a reconciliação na Quinta-feira Santa. A Quaresma é o treinamento para os *eleitos* levarem uma vida conveniente à condição de batizados. Por isso, Ambrósio os compara a atletas, que treinam diariamente para vencer¹². Assim, os *eleitos* tornam-se atletas e soldados de Cristo, empenhados na vitória na luta contra o mal¹³.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 59.

⁹ Cf. PAREDI, A. La liturgia di Sant’Ambrogio. In: SANT’AMBROGIO nel XVI centenario della nascita, p. 94.

¹⁰ Cf. AMBRÓSIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam* IV,76 (PL 15, 1634-1635): “*Nemo adhuc dedit nomen suum (...). Misi iaculum vocis per epiphania, et adhuc nihil cepi*”.

¹¹ Cf. PERESSON TONELLI, *op. cit.*, p. 81-83.

¹² Cf. AMBRÓSIO, *De Elia et ieiunio* 21,79 (PL 14, 761).

¹³ Cf. PERESSON TONELLI, *op. cit.*, p. 84-92.

O segundo tipo de “iniciação” versa sobre o conteúdo da fé, através de uma sólida formação doutrinal. Ela compreende dois aspectos: o *moral* e o *dogmático*. Os ensinamentos de caráter moral eram realizados todos os dias, através de comentários do Gênesis e do livro dos Provérbios, ao longo da Quaresma (cf. M 1,1).

Além disso, durante a semana santa eram lidos os livros de Jó, de Tobias e do profeta Jonas. Quanto aos Evangelhos, o de Lucas era proclamado e comentado. O Bispo de Milão também recomendava aos candidatos ao batismo a leitura do profeta Isaías¹⁴. Todo esse aparato, não só propiciava uma sólida iniciação bíblica, como também seria o apoio para a catequese moral a ser desenvolvida¹⁵.

Dessa forma, para o ensino moral¹⁶, Ambrósio partia de relatos dos personagens do Antigo Testamento para exortar os candidatos a praticarem as suas virtudes, bem como a se afastarem das suas más ações. Um dos exemplos que Ambrósio nos oferece é o de Abraão. A sua obediência ao chamado do Senhor, ordenando-lhe que deixasse sua terra evoca a necessidade da conversão, abandonando os pecados para abraçar a verdadeira fé¹⁷. Por sua vez, as fraquezas de Abraão servem para mostrar que sua natureza não é superior à nossa¹⁸. Em outras palavras, as falhas dos patriarcas servem para levar os *eleitos* a desconfiarem de suas próprias forças e estarem sempre em vigilância¹⁹. Outro ponto no ensinamento moral de Ambrósio é o tema dos *dois caminhos*²⁰. Ele exorta a escolher o caminho do bem e a evitar o caminho do mal, em suma, seguir a Cristo, porque Ele mesmo é o Caminho²¹. Assim, colocar o aspirante ao batismo na encruzilhada dos dois caminhos é levá-lo a uma opção fundamental: renunciar ao mal e aderir a Cristo, compromissos que devem permear toda a vida do cristão.

Mas não basta ao cristão mudar de vida. Também é necessário conhecer as verdades de fé. Dessa forma, entramos na catequese de cunho dogmático, que compreendia a *Traditio Symboli*, no domingo anterior à Páscoa. Ao contrário do Oriente, em que tal rito se estendia por várias semanas, em Milão ocorria numa única sessão. Realizados os escrutínios, purificando e santificando os candidatos, estes já estavam preparados para contemplar as

¹⁴ Ambrósio indicou ao então catecúmeno Agostinho a leitura do profeta Isaías (cf. AGOSTINHO, Confissões, IX,5 – cf. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 198).

¹⁵ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 93-101.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 101-110.

¹⁷ Cf. AMBRÓSIO, *De Abraham* I,2,4 (PL 14, 443).

¹⁸ Cf. *ibid.*, I,4,22 (PL 14, 450).

¹⁹ Cf. *ibid.*, I,6,57-58 (PL 14, 463-464).

²⁰ Cf. AMBRÓSIO, *In Psalmum Primum Enarratio*, 25. In: *Enarrationes in XII psalmos davidicos* (PL 14, 976).

²¹ Cf. *Id.*, *Expositio in Psalmum David CXVIII*, 4,10 (PL 15, 1244).

verdades santas²². Relacionando com os acontecimentos anteriores (os escrutínios), Ambrósio apresenta o dia da *Traditio* com certa solenidade:

Foram celebrados até hoje os mistérios dos escrutínios. Foi pesquisado para que alguma impureza não fique ligada ao corpo de alguém. Pelo exorcismo, procurou-se e aplicou-se uma santificação não só do corpo, mas também da alma. Agora chegou o tempo e o dia de apresentar a tradição do símbolo [*traditio symboli*], este símbolo que é um sinal espiritual, este símbolo que é objeto da meditação de nosso coração e como que salvaguarda sempre presente. De fato, é tesouro do nosso íntimo.²³

A *Traditio* consiste no ensinamento dos artigos do Símbolo dos Apóstolos dirigido aos *eleitos* a viva voz, durante uma solene assembleia litúrgica. Não podia ser divulgado e nem escrito. O Símbolo estava sob a disciplina do arcano, pois somente era compreensível para aqueles que possuíam a fé. Esta celebração estava estruturada da seguinte maneira: o bispo fazia uma introdução explicando o nome e a origem do símbolo; em seguida, pedia aos candidatos que se persignassem e o próprio bispo ou outro clérigo fazia a primeira recitação do Símbolo, seguida por uma explicação sobre a Trindade e o mistério da Encarnação; depois, há uma segunda recitação, na qual os *eleitos* são convidados a recitá-lo e o bispo aproveita para explicar artigo por artigo; por fim, depois de uma nova persignação, há uma terceira recitação, agrupando os artigos em blocos de quatro, com um resumo. Como conclusão, o bispo pede aos candidatos que aprendam o Símbolo de memória, proibindo que o escrevam e divulguem entre os que ainda não são iniciados. Mas isso não era tudo: os *eleitos* deviam professá-lo antes do batismo na celebração da *Redditio Symboli*, cujo papel era o de testemunhar a genuinidade da fé. Não se sabe em qual dia da semana santa este rito ocorria em Milão, mas seguramente era feito antes da celebração da Iniciação Cristã. Provavelmente era realizado no último dia da catequese dos candidatos, a saber, na Quinta-feira Santa²⁴. Assim, a *Redditio* tornava-se a última fase e o ponto mais alto do ensino catequético que orientava para o batismo²⁵. Mas não se limitava apenas à preparação para a Iniciação Cristã: o Símbolo devia ser frequentemente recitado ao longo da vida para renovar a profissão de fé do iniciado²⁶.

Por fim, temos a chamada terceira iniciação, denominada *sacramental* ou *ritual*. Compreendia três sessões de exorcismos denominadas *escrutínios*, que eram realizados

²² Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 111-112.

²³ AMBRÓSIO, *Explicação do símbolo* 1 (cf. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 23).

²⁴ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 111-114.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 119.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 121.

progressivamente ao longo da Quaresma, provavelmente no terceiro, quarto e quinto domingo²⁷. Eram feitos pela imposição das mãos e tinham por objetivo *escrutar* o coração do aspirante ao batismo para garantir que ele estivesse livre do mal e fosse progressivamente arrancando-o de si. Manifestavam a iniciativa de Deus, entregando o candidato ao juízo divino. Porém, a resposta humana tinha o seu papel: devia corresponder à graça divina renunciando efetivamente ao mal, impedindo-o de entrar em sua vida²⁸. Depois desse longo processo, o candidato estava apto para receber os Sacramentos da Iniciação Cristã (Batismo, Confirmação e Eucaristia).

2. A celebração da Iniciação Cristã na Igreja de Milão

Após um longo tempo de preparação, incluindo uma sólida formação moral e bíblica, a fim de fortalecer a fé dos catecúmenos, chega-se à solene celebração da Iniciação Cristã na Vigília Pascal. Ela é composta por três momentos importantes: o banho batismal, como participação na morte e ressurreição de Cristo; o acolhimento do dom do Espírito Santo, fruto e presença atuante do Ressuscitado; e a Eucaristia, comunhão no Corpo e Sangue de Cristo²⁹. Com os três momentos citados, existem outros ritos, que podem ser ordenados da seguinte forma: rito do Éfeta, unção pré-batismal, renúncia, consagração da fonte, profissão de fé e banho batismal, unção pós-batismal, lava-pés, veste branca, consignação, e a Eucaristia batismal³⁰. A partir do *De Sacramentis* e do *De Mysteriis*, descreveremos os ritos da Iniciação Cristã.

2.1 Rito do Éfeta (*mysterium apertionis*)³¹

Ainda fora do batistério, a celebração inicia-se com o rito do Éfeta ou, segundo a denominação de Ambrósio, “o mistério da abertura” (*mysterium apertionis*)³². Nele, o bispo toca os ouvidos e as narinas do catecúmeno. É uma referência à passagem de Mc 7,33-35, que

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 133-135.

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 140-143.

²⁹ BERNARDO, *Simbolismo e tipologia*, p. 35.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 43-44.

³¹ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, *op. cit.*, p. 183-190; BERNARDO, *op. cit.*, p. 45-49.

³² M 1,3 (SChr 25 bis, 108). Em S I,1,2: “*mysteria apertionis*” (SChr 25 bis, 54).

relata a cura do surdo-mudo, na qual Jesus toca os ouvidos e a boca (cf. S I,1,2; M 1,3). Por sua vez, Ambrósio toca os ouvidos e as narinas, pois, já que as mulheres também são batizadas, não ficaria bem que o bispo, como pecador e sem a pureza de Cristo, lhes tocasse a boca (cf. S I,1,3; M 1,4).

Como rito preparatório para o batismo, seu sentido consiste na *abertura* de três sentidos do ser humano: ouvidos, boca e olfato. Abrir os ouvidos e a boca (embora este gesto seja transferido para as narinas) significa preparar-se tanto para o rito da renúncia como para o da profissão de fé, pois, tanto em um como em outro, o catecúmeno é interrogado e responde em seguida. Com relação às narinas, os neófitos são chamados a aspirar o “bom odor da piedade eterna”³³ (S I,1,3; cf. M 1,3), a fim de que neles estejam “a plena fragrância da fé e da devoção” (S I,1,3). Dessa forma, o rito torna-se um meio para o candidato abrir-se à fé, a fim de habilitá-lo a receber os mistérios que lhe serão conferidos.

O rito apresenta também um caráter exorcístico, ajudando a libertar o catecúmeno da ação do demônio. Os obstáculos são removidos para que o candidato esteja em condições de ouvir a Palavra e de receber a graça do batismo.

2.2 Unção pré-batistmal³⁴

Finalizado o rito da abertura, os catecúmenos dirigem-se ao batistério. Eles são despojados de suas vestes, simbolizando o despojar-se do homem velho e de suas obras para revestir-se do homem novo (cf. Ef 4,22-24). Provavelmente, a unção era no corpo todo, uma vez que presbíteros e diáconos auxiliavam no processo. Esta unção está relacionada ao combate contra o mal. Tal rito remonta à imagem do atleta, que unge seu corpo para fortalecê-lo. Do mesmo modo, por meio da unção, o catecúmeno é capacitado para vencer o mal (cf. S I,2,4).

No entanto, a luta já começou desde o momento da inscrição para o batismo: assim como o atleta não fica ocioso durante o período que vai da inscrição até o dia da luta, o candidato ao batismo exercita-se cotidianamente no combate contra o mal. Esta longa batalha tem seu ponto máximo com a renúncia a Satanás, o próximo rito da liturgia batistmal.

³³ Nas citações literais de S e M será usada a tradução de Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva, cf. AMBRÓSIO. *Explicação do símbolo. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

³⁴ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 204-206; BERNARDO, op. cit., p. 49-55.

2.3 Renúncia a Satanás³⁵

Este momento retrata a participação ativa do catecúmeno nos ritos batismais. O candidato faz sua renúncia de modo binário: a Satanás e às suas obras; e ao mundo e aos seus prazeres. Tal rito demonstra o caráter ascético-moral que Ambrósio confere à preparação para a Páscoa. Em Milão, como nas Igrejas de tradição latina, o catecúmeno volta-se para o Oriente para fazer a renúncia, pois é uma promessa que se dirige a Deus, uma vez que o demônio é mencionado em terceira pessoa (cf. M 2,7; S I,2,5). Nas Igrejas de tradição oriental, o candidato volta-se para o ocidente, dirigindo a palavra ao demônio (“Eu renuncio a ti, Satanás”³⁶). O Bispo de Milão, ainda, sublinha a importância da promessa feita, ao ressaltar que, não é apenas diante de um ministro, mas é diante do próprio Cristo presente nele, que o catecúmeno assume o compromisso que implicará consequências para toda a vida (cf. M 2,5-6; S I,2,6) .

Com o rito da renúncia, conclui-se a longa preparação para o batismo. Enquanto nos exorcismos o candidato permanecia passivo, aqui ele se encontra ativo, uma vez que a renúncia a Satanás exige decisão pessoal e empenho (cf. S I,2,8). A mudança de vida é fundamental para voltar-se a Cristo.

2.4 Bênção da água batismal³⁷

Depois da renúncia, os catecúmenos aproximam-se da água batismal que será consagrada. Ambrósio destaca a graça divina sobre a água que a torna diferente daquela que se vê todos os dias (cf. S I,3,9-10; 5,15; M 3,8). O episódio do batismo de Jesus é evocado, pois, ao descer às águas do rio Jordão, Cristo as santifica (cf. S I,5,18). Também a presença do Espírito Santo consagra-as, comunicando a graça salvadora (cf. S I,5,18).

A bênção da fonte batismal comporta dois momentos. O primeiro é de caráter exorcizante; no segundo, invoca-se a presença divina. A água é vista em dupla perspectiva: como causa de morte, porque corrompida pelo diabo, e como fonte de vida, enquanto instrumento de Deus. O exorcismo simplesmente exerce o papel de preparação para a consagração da água, uma vez que, por si só, ela “não pode tirar o pecado” (S II,4,13). Livre

³⁵ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 206-225; BERNARDO, op. cit, p. 60-62.

³⁶ CIRILO DE JERUSALÉM, Catequese I,4 (cf. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 27).

³⁷ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 225-239; BERNARDO, op. cit., p. 70-78.

do poder do mal pela oração do bispo, ela se encontra em condições de acolher a presença da Trindade, através da invocação e prece daquele que preside (cf. S II,5,14). Dessa forma, o elemento essencial da bênção da água batismal é a consagração e a santificação através da presença da divindade.

Com isso, Ambrósio deseja ressaltar que a água por si mesma não tem o poder de conferir a graça santificante, mas apenas pela sua consagração, sobretudo pela eficácia da paixão e cruz de Cristo (cf. M 3,14). É um elemento oportuno, uma vez que a cruz é mencionada durante a própria profissão de fé. Assim, o banho batismal também simboliza a configuração do catecúmeno ao Cristo Crucificado. Além disso, pelo fato de o batismo ser uma ordem do Senhor, é pela força deste que as águas são santificadas e não pela pura e simples palavra do bispo (cf. S II,5,14).

Portanto, a bênção da água batismal era parte indispensável do sacramento do batismo³⁸. No pensamento do Bispo de Milão, toda a liturgia batismal é composta pela bênção e santificação da água e pelas imersões do batizando nesta água santificada pela presença da Trindade, que se alternam com as perguntas referentes à profissão de fé.

2.5 Profissão de fé e batismo na água consagrada³⁹

Tanto a fé como o batismo são duas dimensões de uma única realidade salvífica. A fé chega à plenitude pelo batismo e este se fundamenta na fé. Tal união é expressa por Ambrósio, ao denominá-lo *sacramentum fidei*⁴⁰. Além disso, a confissão batismal não é apenas uma resposta à instrução recebida desde a pregação até a catequese, mas ela compreende um ato salvífico que se realiza no sacramento.

³⁸ Com efeito, no pensamento de Borella, tanto Ambrósio como outros Padres consideram “a bênção da água como elemento essencial para a validade do Batismo” (BORELLA, I sacramenti nella liturgia ambrosiana: il battesimo. In: RIGHETTI, Manuale di storia liturgica, v.4, p. 572-573). Sobre o conteúdo da oração da bênção da água batismal, ao comparar com os textos litúrgicos milaneses, Paredi levanta a possibilidade de ela estar relacionada com um trecho presente na *Expositio Evangelii secundum Lucam* X,48 (PL 15,1815-1816), que fala da presença da água em alguns momentos da história salvífica. De fato, Paredi afirma que “talvez Ambrósio, naquele trecho homilético tão solene, se não reproduzia, pelo menos pensava no texto litúrgico e o citava à letra várias linhas” (PAREDI, op. cit., p. 101-102). Borella nota a mesma semelhança apontada por Paredi, mas reconhece que tal argumentação encontra-se no campo subjetivo, não sendo possível chegar a uma afirmação incontestável a respeito (cf. BORELLA, op. cit., p. 573).

³⁹ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 240-279; BERNARDO, op. cit., p. 86-89.

⁴⁰ AMBRÓSIO, *De Spiritu Sancto* I,3,42 (PL 16, 714).

Em Milão, Ambrósio batizava com uma tríplice imersão que se intercalava com uma tríplice pergunta com sua respectiva resposta (cf. S II,7,20). Enquanto professa a fé trinitária, o indivíduo é batizado. O bispo formula três perguntas, que resumiam o essencial da fé a ser abraçada pelo catecúmeno.

Nessa dinâmica entre profissão de fé e banho, podemos fazer duas considerações. A primeira está relacionada ao batismo como participação na morte e ressurreição de Cristo, referindo-se a Rm 6. No plano de Deus, o banho batismal é *morte ao pecado e ressurreição para uma vida nova*. Em Cristo, realiza-se a destruição do homem velho e a criação do homem novo. O batismo configura o batizado a Cristo, “pois aquele que é sepultado com Cristo, ressurgue com Cristo” (S II,7,20). O segundo ponto está na tríplice interrogação com a correspondente profissão de fé. Para Ambrósio, “a tríplice confissão absolve as inúmeras faltas da vida passada” (S II,7,20). Além disso, o Bispo de Milão evoca o relato de Jo 21,15-17 (cf. S II,7,21). A profissão de amor de Pedro no encontro com o Ressuscitado serve para remir a sua anterior negação de Jesus. Dessa forma, quando o catecúmeno professa a fé com a tríplice resposta ao ministro, seus pecados são absolvidos.

2.6 Unção pós-batismal⁴¹

Depois do banho batismal, o neófito sobe da fonte e se aproxima do bispo, que unge a sua cabeça com o óleo perfumado (*myron*). É um rito ainda relacionado ao batismo e não à confirmação, que ocorrerá somente depois do lava-pés. A unção apresenta três características importantes. Em primeiro lugar, o rito evoca a unção dos sacerdotes (como Aarão) e dos reis (como Davi) no Antigo Testamento. Nos profetas, anuncia-se a chegada do Messias (*Christós* = ungido), que se realiza em Jesus de Nazaré, que é chamado *Cristo*. Ora, o que diz respeito a Cristo é aplicado ao cristão, pois o batizado que é ungido é um novo *christós*, investido do sacerdócio real, tornando-se parte da nação santa, de acordo com 1Pd 2,9. Dessa forma, a dimensão sacerdotal e régia do cristão está vinculada à unção pós-batismal (cf. M 6,30).

A segunda peculiaridade está associada ao fato de o óleo ser perfumado. Com efeito, o Bispo de Milão diz: “Recebes também o *myron*, isto é, o unguento na cabeça” (S III,1,1). Nesse momento, também se evoca o *mysterium apertionis*, uma vez que os sentidos,

⁴¹ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 280-286; BERNARDO, op. cit., p. 93-96.

no caso o olfato, foram predispostos a perceberem as realidades espirituais. Com a unção, o neófito torna-se o bom odor de Cristo, irradiando a presença divina, mediante a fragrância da fé e da devoção (cf. S I,1,3). Além disso, o bom odor atrai as almas para Cristo (cf. M 6,29).

Por fim, a terceira característica da unção está justamente na transformação do batizado em uma pessoa nova e incorruptível. Com efeito, a nova condição impõe ao neófito a escolha do caminho da verdadeira vida, uma vez que ele foi “ungido para a vida eterna” (S II,7,24).

Assim, com o óleo perfumado, o batizado exprime sua pertença ao povo régio e sacerdotal e, tornada uma criatura nova e com sentidos aguçados para as coisas espirituais, é capaz de perceber e de irradiar a suave fragrância de Cristo.

2.7 O lava-pés⁴²

Terminada a unção pós-batismal, tem lugar o rito do lava-pés, precedido pela leitura de Jo 13. Ele é valorizado por Ambrósio, que defende com convicção sua legitimidade e necessidade (cf. S III,1,5-6)⁴³, embora não tenha sido ele que o introduziu na liturgia do batismo. Na verdade, para o Bispo de Milão este rito é um ato purificador por excelência e está em íntima ligação com o banho batismal. Com efeito, para Ambrósio, a imersão batismal, sozinha, não constitui ainda a purificação; o lava-pés torna-se um complemento de santificação para que o batizado tenha parte com Cristo (cf. Jo 13,8) (cf. M 6,31-32). O sentido deste gesto também está associado à humildade (cf. M 6,33). Embora tenha função de purificar, tal rito não aparece como um acréscimo sacramental ao batismo. Além disso, como o Senhor lavou os pés aos discípulos para lavar o veneno da serpente (cf. S III,1,7), o calcanhar da alma já não sente mais a sua mordida venenosa, porque o neófito é purificado da mancha do pecado original. De fato, à luz do perdão dos pecados, Ambrósio faz uma distinção entre o banho batismal e o lava-pés: este serve para “tirar os pecados hereditários”, enquanto que o batismo perdoa os próprios pecados daquele que passa pelo banho da regeneração (cf. M 6,32).

⁴² Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 287-306; BERNARDO, op. cit., p. 98-100; BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, p. 103-127.

⁴³ Com efeito, Ambrósio defende o rito do lava-pés na liturgia do batismo, ainda que a Igreja de Roma não o adote (cf. S III,1,5). Borella considera a possibilidade de tal rito ter existido em Roma, mas ter sido deixado de lado, devido ao número crescente de batizados, pois prolongaria a celebração (cf. BORELLA, op. cit., p. 576).

Em suma, se no banho batismal o catecúmeno é lavado do seu pecado, fruto do domínio do demônio, pela água do lava-pés o neófito é lavado do veneno da serpente, ou seja, do demônio mentiroso que atingiu Adão nos pés. Se a água consagrada santifica o catecúmeno, o rito do lava-pés, por sua vez, é um complemento de santificação. Dessa forma, no pensamento de Ambrósio, o lava-pés protege a alma em vista de uma maior santificação e confere a força na luta contra as insídias do mal.

2.8 A entrega da veste branca⁴⁴

Após o rito do lava-pés, o neófito recebe uma veste branca. De fato, não é apenas um evento de ordem prática, uma vez que o batizado havia sido despojado de suas vestes antes de entrar na fonte batismal. Este gesto tem duplo significado, seja pelo fato da veste, seja pela cor branca. No que toca à veste, o despir-se e revestir-se (cf. M 7,34) estão relacionados ao despojamento do homem velho para se revestir do homem novo, em outras palavras, despojar-se das obras más e revestir-se de Cristo (Gl 3,27; Ef 4,22-24; Cl 3,9-10). O batismo liga o cristão a uma união íntima com o Senhor, impelindo-o ao compromisso de renovar-se cotidianamente para configurar-se cada vez mais à Sua imagem (Cl 3,10).

O segundo aspecto, a cor branca da veste, evoca a restituição da inocência e da pureza, bem como a ressurreição para uma vida nova e participação na glória de Deus. O branco é a cor das vestes de Deus (Dn 7,9), de Cristo na Transfiguração (Mt 17,2; Mc 9,13; Lc 9,27), dos 24 anciãos no céu (Ap 4,4) e da multidão dos eleitos (Ap 7,9.13). Ambrósio fala da vestimenta da inocência (cf. M 7,34) e da pureza da alma (cf. M 7,37). A cor branca também expressa a alegria da comunidade que se reúne com os neófitos, os quais, pela primeira vez, celebrarão com ela a eucaristia (cf. S V,3,14):

Portanto, o neófito, devidamente banhado, perfumado e vestido, conclui sua etapa batismal e se encontra em condições de ingressar na etapa seguinte: a recepção do dom do Espírito Santo.

⁴⁴ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 307-314; BERNARDO, op. cit., p. 100-101.

2.9 A consignação (*signaculum spiritale*)⁴⁵

Depois da recepção da veste branca, os neófitos ingressam em uma nova fase da Iniciação Cristã. É o momento em que lhes é feita a consignação, através da qual é comunicado o Espírito Santo. Este rito está associado ao contexto da leitura de 2Cor 1,21-22, onde Paulo faz uma alusão ao selo (*sphragis*) do Espírito (“*signaculum spiritale*”⁴⁶). Após a invocação do Espírito Santo, o bispo faz um sinal da cruz (*selo* do Crucificado) na frente do neófito. Tanto o *De Sacramentis* como o *De Mysteriis* não são explícitos sobre o fato de o gesto ser acompanhado por uma unção, o que descarta a hipótese de seu uso em Milão⁴⁷.

O Espírito Santo já está presente na vida do neófito pelo batismo, mediante a remissão dos pecados. Por sua vez, a confirmação alude à presença do Espírito sob duas dimensões: os sete dons do Espírito, que indica a plenitude das virtudes para capacitar o neófito à prática das boas obras (cf. S III,2,8-10; M 7,42); e a consagração total e definitiva de todos os sentidos, representados pelo coração – a fé – e os braços – a caridade (cf. S VI,2,6; M 7,41).

Dessa forma, o rito da consignação demonstra que o Espírito aperfeiçoa (progresso espiritual) o que já foi inaugurado pelo batismo (nascimento espiritual). Sem o dom do Espírito, o sacramento do batismo não brilha em toda sua plenitude; o neófito ainda não está completo e, portanto, ainda não é nova imagem de Deus. A partir daí, ele já se encontra em condições de participar do terceiro e último sacramento da Iniciação Cristã: a Eucaristia.

2.10 A Eucaristia batismal⁴⁸

Chegamos ao terceiro sacramento da Iniciação Cristã, a Eucaristia. Pela primeira vez, os neófitos participam da sua celebração. Ambrósio compara o ato de ver o altar pela primeira vez com a cura do cego de nascença depois de banhar-se na piscina de Siloé (Jo 9) (cf. S III,2,14-15). Da mesma forma, com o batismo, abrem-se os olhos do coração do neófito, que se torna capaz de ver a luz dos sacramentos (cf. S III,2,15).

⁴⁵ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 314-324; BERNARDO, op. cit., p. 105-113.

⁴⁶ S III,2,8 (SChr 25 bis, 74).

⁴⁷ Com efeito, “a ação da unção por parte do Espírito é frequentemente entendida no sentido simbólico, de unção espiritual” (BORELLA, op. cit., p. 576).

⁴⁸ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 324-342; JOHANNY, L’eucharistie, p. 59-72.

O momento começa com a procissão do batistério para o altar, já preparado para a festa, enquanto se cantam os salmos 42 e 22 (cf. M 8,43). Procede-se à oração dos fiéis e, depois, à apresentação das oferendas ao altar. Os neófitos não podiam apresentar suas oferendas, pois ainda não conheciam plenamente o significado do mistério a ser celebrado. Somente na oitava da Páscoa era-lhes permitida a participação em tal gesto. De fato, o rito das oferendas é feito pela assembleia, símbolo do povo de Deus e salvo no oitavo dia da ressurreição do Senhor. Da mesma forma, o sacrifício dos neófitos será consumado no oitavo dia, pois eles não são apenas ressuscitados com Cristo, mas serão também confirmados nessa ressurreição.

Em seguida, recitava-se a anáfora. É difícil precisar o que ocorre entre as oferendas e a consagração. Porém, há alguns indícios que levam a crer que há um momento de louvor e as orações de pedido. Pode-se inferir que tal louvor consiste no prefácio da oração eucarística. Ambrósio afirma que antes da consagração fazem-se louvores a Deus e pedidos “pelo povo, pelos reis e pelos outros” (S IV,4,14).

A oração da consagração é mais detalhada. Há o pedido do sacerdote para que a oferenda seja aprovada, espiritual e aceitável, que é seguido pela narração da instituição (cf. S IV,5,21-23). Além disso, Ambrósio sublinha o caráter performativo da palavra de Cristo, uma vez que, pela sua eficácia, é capaz de criar tudo (cf. S IV,4,15) e de mudar as leis da natureza (cf. S IV,4,17). Após a consagração, vem a anamnese. De fato, sobre o altar, não estão apenas o pão e o vinho eucaristizados, mas também o Mistério Pascal, ou seja, sua Paixão, Ressurreição e Ascensão (cf. S IV,6,27). Assim, a comunhão eucarística é a participação no Mistério Pascal de Cristo, por meio do qual os pecados são perdoados (cf. S IV,6,28). Depois da anáfora, temos a oração do Pai-nosso. Ela era explicada em sentido sacramental, estreitamente vinculado ao rito da comunhão, visto que Ambrósio entende o pão cotidiano como o pão eucarístico (cf. S V,4,24).

Finalmente, chega-se ao momento da *comunhão*, na qual neófitos e fiéis recebem as espécies do pão e do vinho. A resposta “*Amém*” do batizado – e dos fiéis – ao receber a Eucaristia expressa que ela é um dom de Deus que também pede uma resposta pessoal de fé. O *Amém* é uma forma de despertar os sentimentos em relação ao Cristo que se doa ao fiel como alimento, confirmando sua aceitação com todo o seu ser, diante daquele que se dá por inteiro como pão da vida. Com efeito, o Bispo de Milão é categórico: “o que a boca pronuncia seja reconhecido pela mente interna; que o íntimo sinta o que a palavra exprime” (M 9,54).

Era cantado o Salmo 22, que retrata a eucaristia como antecipação do banquete celeste (cf. M 8,43).

Dessa forma, vimos como era estruturada a celebração da Iniciação Cristã em Milão, que se realizava na Vigília Pascal. Toda a riqueza dos ritos e de seus respectivos significados é bem expressa por Ambrósio. Nesse evento celebrativo sobressaem dois pontos fundamentais. O primeiro reside na *visão global do Mistério*, a saber, os ritos da Iniciação Cristã. Se a leitura da Escritura pelos Santos Padres tende a uma visão unitária do mistério da salvação, o pensamento deles a respeito da Iniciação Cristã segue a mesma linha. O Bispo de Milão, assim como outros Padres da Igreja, veem tal celebração como um *todo* inseparável. Embora nas suas catequeses tratem detalhadamente de um ponto ou outro da celebração, eles têm presente todo o conjunto do mistério da salvação. Ambrósio, portanto, não isola os sacramentos do Batismo, da Confirmação e da Eucaristia, pois a Iniciação é vivida de modo progressivo, levando o neófito a adentrar cada vez mais o mistério.

O segundo ponto está na *unidade*, que se desdobra em dois níveis. Em primeiro lugar, a *unidade no plano ritual*. Com efeito, os sacramentos do Batismo, da Confirmação e da Eucaristia não eram separados no tempo. Eram unidos numa grande celebração, na qual é possível distinguir dois polos: o bloco batismo-confirmação, cujas etapas tendem ao bloco seguinte, a eucaristia. O batismo e a confirmação encaminham o neófito para uma participação na vida da Igreja que se consolidará na celebração da eucaristia. Em segundo lugar, temos a *unidade no plano da realidade*. Toda a Iniciação Cristã apresenta um único sentido: a configuração e a inserção do candidato em Cristo morto e ressuscitado, o Mistério Pascal. Pelo batismo, entra-se no mistério da morte e ressurreição do Senhor, uma vez que o neófito se despoja do homem velho para se revestir do homem novo. Pela eucaristia, o candidato participa dos frutos do mistério pascal e constitui a consumação daquilo que o batismo iniciou. Dessa forma, a própria repetição da comunhão eucarística torna-se a forma sacramental da renovação da Iniciação Cristã.

Tendo celebrado a Iniciação Cristã, os neófitos deveriam ainda realizar a última etapa, que iria ajudá-los a aprofundar a realidade que eles viveram na noite pascal. Trata-se das Catequeses Mistagógicas, que ocorriam na semana seguinte ao Domingo de Páscoa.

3. A semana pascal e as catequese mistagógicas

Se a catequese quaresmal alcançava seu ponto de chegada na celebração dos Sacramentos da Iniciação Cristã na noite pascal, as catequese mistagógicas, que ocorriam na semana da páscoa, por sua vez, apresentavam tal celebração como seu ponto de partida. Com efeito, a preparação pré-batismal encerrava um conteúdo, sobretudo moral, à luz da história dos patriarcas (livro do Gênesis) e das sentenças dos Provérbios, culminando com a entrega do símbolo (*Traditio Symboli*) no domingo anterior à Páscoa. Tal catequese, portanto, era uma preparação ao *ato de fé*, cuja expressão máxima estava na celebração dos ritos da Iniciação Cristã. Por sua vez, as catequese mistagógicas buscavam explicar o sentido dos mistérios celebrados na noite pascal, preparando os neófitos para a *vida da fé*⁴⁹. A instrução especial aos neófitos é exemplificada nas duas referidas obras de Ambrósio: o *De Sacramentis* e o *De Mysteriis*⁵⁰.

Contudo, o fato de o tempo da mistagogia ocorrer somente depois da celebração não deve ser visto no sentido prático, ou seja, por não ter tido espaço para que acontecessem nas semanas quaresmais. A razão está na disciplina do arcano e na relação desta com a fé. Sem fé suficiente, era impossível comunicar o sentido dos mistérios celebrados. Considerava-se que o candidato que passava por todas as etapas da formação e dos ritos da Iniciação Cristã, tinha fé suficiente para compreender o que viveu na celebração. Somente dessa forma, ele poderia aprofundar o sentido dos mistérios. Ambrósio inicia o *De Sacramentis*, aludindo a essa dimensão: “Trato da explicação dos sacramentos que recebestes. Não teria sido oportuno dá-las antes, pois, para o cristão, a fé vem em primeiro lugar” (S I,1,1). Além disso, para o Bispo de Milão, os sacramentos não são verdades conceituais, mas eventos salvíficos a serem vivenciados. Em outras palavras, os ritos falam por si mesmos⁵¹. Por isso, Ambrósio afirma que a experiência dos neófitos antes de qualquer explicação funciona melhor do que se eles já estivessem prevenidos (cf. M 1,2).

Dessa forma, “adiar” o ensinamento sobre os mistérios era uma exigência da fé. A Igreja não pretende comunicá-la aos que não estão em condições de entendê-la. E não é só

⁴⁹ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 346-347.

⁵⁰ Cf. PAREDI, op. cit., p. 112.

⁵¹ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 347-348.

isso: ela zela para que a fé seja transmitida gradualmente e somente para os que estão abertos a compreender e vivenciar o que foi celebrado⁵².

3.1 Estrutura da Semana Pascal

A semana pascal pode ser vista em dois aspectos: por um lado, as leituras proclamadas na celebração eucarística diária, a partir das quais Ambrósio transmitia sua catequese; por outro, a situação dos neófitos no decorrer desta semana.

À luz do *De Sacramentis* e do *De Mysteriis*, é possível vislumbrar quais leituras eram realizadas⁵³. Com efeito, os seis livros do *De Sacramentis* correspondem aos seis dias da catequese dada na semana pascal, de segunda a sábado, conforme os advérbios de tempo (“hoje”, “ontem”, “amanhã”), colocados no início e no fim da maioria dos livros. São lidas leituras evangélicas, cartas de Paulo e textos do Antigo Testamento.

Com relação aos *Evangelhos*, temos Jo 5,1-15 (cura do paralítico na piscina de Betesda), citado em S II,2,3⁵⁴, lido na segunda-feira; por outro lado, Ambrósio lembra a leitura de Jo 13 feita na noite pascal em S III,1,4 e em M 6,31. Por sua vez, no tocante às *cartas de Paulo*, temos Rm 6 (sobre o batismo) em S II,7,23, lido na terça-feira⁵⁵; temos – embora a proclamação de sua leitura não seja clara, mas sugere-se – 2Cor 1,21-22 (selo do Espírito) em S III,2,8 e M 7,42 na quarta-feira⁵⁶; por fim, 1Cor 12,4-11 (os dons do Espírito) em S VI,2,9, lido na quinta-feira⁵⁷. Com relação ao *Antigo Testamento*, encontramos: 2Rs 5,1-

⁵² Cf. *ibid.*, p. 349.

⁵³ Peresson Tonelli tenta reconstruir as leituras da semana pascal comparando os livros litúrgicos milaneses com as leituras citadas por Ambrósio no *De Sacramentis* e no *De Mysteriis* (cf. *ibid.*, p. 354-356). Alguns elementos podem coincidir, mas outros não, como o caso da leitura de 1Cor 10,1-4. Os livros litúrgicos milaneses situam-na na quarta-feira; Ambrósio, porém, comenta essa passagem (embora não mencione que seja lida) em S I,6,20 e em V,1,3, isto é, em dois dias diferentes da quarta-feira (segunda e sexta-feira). Mesmo ciente dos limites de tal comparação, como a grande distância cronológica entre os textos, Peresson Tonelli considera ser interessante fazê-la, uma vez que as leituras mencionadas nos livros litúrgicos milaneses são as que mais se aproximam das que foram realizadas na catequese pascal durante a época de Ambrósio (cf. *ibid.*, p. 357). Porém, em nosso estudo, serão elencadas apenas as leituras que Ambrósio claramente menciona como lidas.

⁵⁴ “O que foi lido ontem?” (S II,2,3). O “ontem” é a segunda-feira, já que o livro II é a catequese feita na terça.

⁵⁵ “Ouvistes na presente leitura” (S II,7,23).

⁵⁶ “Depois disso, vem o selo espiritual do qual ouviste hoje na leitura” (S III,2,8). Apesar de Ambrósio citar a passagem de Is 11,2-3 em S III,2,8 e M 7,42, a expressão “selo espiritual” é da referida perícopa paulina.

⁵⁷ Mesmo que a leitura seja citada no Livro VI (sábado), Ambrósio afirma que ela foi feita “antes de ontem” (S VI,2,9).

14 (cura de Naamã) em S I,3,9.13-14; II,3,8; M 3,16-18⁵⁸; a leitura de Gn 14,18-20 (Melquisedec), feita na quinta-feira, vemos em S IV,3,10-12; M 8,45-46⁵⁹.

É notável que as leituras da semana pascal presentes nas catequese mistagógicas de Ambrósio não estão relacionadas diretamente à Ressurreição de Cristo. São dirigidas ao ensino catequético aos neófitos⁶⁰.

O segundo aspecto da semana pascal está relacionado ao papel dos neófitos. Para além da inserção progressiva nos mistérios através das catequese de Ambrósio, havia também um processo de integração na comunidade através de sinais exteriores. Em primeiro lugar, temos o fato de os neófitos ainda não poderem apresentar as suas ofertas. Somente no domingo da oitava da Páscoa será possível. Com efeito, na noite pascal, quando eles saem do batistério, as ofertas já estão sobre o altar⁶¹. O significado é expresso no sentido do *oitavo dia*. O domingo depois da Páscoa é o sinal da consumação do sacrifício dos neófitos ocorrido na celebração da Iniciação Cristã. Não apenas são ressuscitados com Cristo, mas também são confirmados nessa ressurreição. Além disso, deixar para ofertar oito dias depois significa a retribuição que o neófito faz a Deus do dom celebrado na eucaristia. Tal resposta é ratificada, selada, de modo adulto e pessoal, traduzindo toda ação humana resgatada, tornada somente possível no oitavo dia⁶². O segundo ponto está no uso da veste branca por parte dos neófitos durante toda a semana pascal, distinguindo-os dos demais fiéis. Tal veste se retirava no sábado da semana pascal. Dessa forma, os batizados manifestavam estar plenamente inseridos na comunidade cristã e na vida litúrgica pela solene participação na procissão das oferendas no domingo da oitava da Páscoa⁶³.

3.2 Os elementos da catequese pascal

O conteúdo da catequese pascal, com efeito, não consistia pura e simplesmente na explicação dos ritos. Com efeito, os Sacramentos de Iniciação não são um fim em si mesmos,

⁵⁸ Ambrósio afirma que a leitura de 2Rs 5,1-14 foi realizada (cf. M 3,16), mas não especifica o dia. O *De Sacramentis* sequer menciona que foi lida, embora comente o referido texto. Porém, como ela aparece pela primeira vez no Livro I do *De Sacramentis* e por comparação com a certeza de sua leitura no *De Mysteriis*, considera-se que ela foi lida na segunda-feira mesmo.

⁵⁹ “Ensina a leitura do Gênesis já feita” (M 8,45). A conclusão de que a leitura foi feita na quinta-feira resulta da mesma análise comparativa da nota 58.

⁶⁰ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 356.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 358-359.

⁶² Cf. JOHANNY, op. cit., p. 61-62.

⁶³ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 360.

mas o começo de uma vida nova e, para isso, é necessário que os neófitos se deem conta da transformação que a celebração lhes proporcionou⁶⁴. O Bispo de Milão é, sobretudo, um pastor. Ele apresenta o fato, transmite-o e faz o ouvinte entrar na dinâmica do mistério. Os sacramentos são realidades vivas e não fórmulas das quais se requer analisar cada elemento, ainda que Ambrósio tenha consciência da importância de explicá-los para torná-los acessíveis⁶⁵. Dessa forma, a catequese mistagógica possuía dois fundamentos: *a explicação do simbolismo dos ritos e a teologia bíblica dos sacramentos*.

Os ritos, de fato, falam por seu próprio simbolismo. No entanto, o papel da mistagogia é justamente o de sublinhar o seu significado e conteúdo. Pode-se dizer que é o momento em que os neófitos começam a enxergar para além dos eventos que celebraram. Em outras palavras, os iniciados passam das coisas visíveis para as invisíveis, do sacramento para as realidades místicas, superando toda a interpretação mecânica e mágica dos ritos⁶⁶.

Uma vez que os ritos são realizados no tempo e na história, a Revelação divina também apresenta características de historicidade e temporalidade. Como há unidade entre os Sacramentos da Iniciação Cristã e, portanto, devem ser vistos em sua totalidade, assim também a Escritura abarca unidade e totalidade no agir de Deus na história⁶⁷. É aí que entramos no segundo aspecto, o da *teologia bíblica dos sacramentos*. Com efeito, o tema da palavra e dos sacramentos ocupa um lugar especial no pensamento sacramental do Bispo de Milão. A palavra não é só reveladora, mas é também alimento, que deve ser assimilado para melhor chegar ao entendimento profundo dos mistérios celebrados. Palavra e Sacramento estão intimamente ligados para Ambrósio. O rito celebrado só se pode entender a partir da Palavra proclamada⁶⁸.

Assim, com a dinâmica da relação entre Palavra e Sacramento, chegamos ao tema da *tipologia bíblica*, recurso muito utilizado por Ambrósio e por outros Padres na Igreja Antiga no campo da mistagogia. É o que abordaremos no capítulo seguinte.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 361.

⁶⁵ Cf. JOHANNY, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁶ Cf. PERESSON TONELLI, *op. cit.*, p. 361-362.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 363.

⁶⁸ Cf. JOHANNY, *op. cit.*, p. 13.

CAPÍTULO IV

A TIPOLOGIA BÍBLICA NA INICIAÇÃO CRISTÃ EM AMBRÓSIO DE MILÃO

O ensino catequético da tradição patrística conduz essencialmente à educação da fé. Partindo dos ritos, abordam-se os sacramentos segundo o modo da tipologia, ou seja, colocam-se em paralelo os eventos do Antigo e do Novo Testamento e a celebração dos mistérios da Iniciação Cristã. Pela catequese sacramental, o mistagogo leva o neófito a mergulhar no simbolismo autêntico dos ritos, em outras palavras, na verdade dos sacramentos¹. Dessa forma, veremos como Ambrósio usa o método tipológico nas suas catequese mistagógicas, a saber, o *De Sacramentis* e o *De Mysteriis*, com o intuito de ajudar os neófitos no aprofundamento da fé, a partir do que viveram na celebração dos sacramentos na noite pascal (Batismo, Confirmação e Eucaristia). Nosso percurso inicia-se discorrendo sobre as fontes da tipologia bíblica na Iniciação Cristã. Em seguida, a abordagem do método tipológico será feita em dois grandes momentos da Iniciação Cristã: no Batismo e na Eucaristia. Tanto em um como em outro veremos como é retratada a tipologia, ou seja, como tais sacramentos se apresentavam em figura ao longo da história da salvação relatada na Escritura, de acordo com o pensamento do Bispo de Milão. Com relação ao sacramento da Confirmação, os dados tipológicos são exíguos. Dessa forma, será colocada em conjunto com o Batismo e a Eucaristia quando analisarmos dois textos bíblicos que sintetizam os três Sacramentos da Iniciação Cristã: o Salmo 22 e o Cântico dos Cânticos, cujos versículos perpassam as catequese mistagógicas de Ambrósio.

¹ Cf. JOHANNY, L'eucharistie, p. 237-238.

1. Fontes da tipologia bíblica na Iniciação Cristã

A tipologia bíblica dos sacramentos, com efeito, não era fruto da imaginação de Ambrósio de Milão e dos outros Padres da Igreja. Ela provinha do dado da Tradição, seja pelas fórmulas litúrgicas, seja pelas leituras bíblicas do tempo quaresmal e da semana pascal. A título de exemplo, podemos citar que a tipologia das águas primitivas, do dilúvio e da água e do sangue que jorram do lado aberto de Cristo encontra-se com grande probabilidade na consagração da água batismal; a cura de Naamã, o sacrifício de Melquisedec e a cura do paraplético na piscina de Betesda pertencem ao quadro das leituras litúrgicas da semana pascal. Assim, todos esses elementos presentes na tipologia pertenciam à liturgia da Igreja².

Além disso, as figuras sacramentais não consistiam no resultado de interpretações arbitrárias dos Padres, mas eram a continuação do método tipológico já existente no Novo Testamento, constatável principalmente no Evangelho de João e nas cartas de Paulo. Apesar disso, a Tradição legou outras figuras que não estavam presentes no Novo Testamento como o machado de Eliseu e o Cântico dos Cânticos, por exemplo. Portanto, na verdade, o que se pode dizer é que a tipologia neotestamentária foi uma espécie de “introdução metodológica” ao trabalho desenvolvido na patrística³.

As figuras sacramentais caracterizam-se pela estabilidade e pela universalidade, isto é, pertenciam ao patrimônio comum do ensino catequético oficial da Igreja. Não eram propriedade de uma escola teológica particular e nem do ensinamento pessoal dos mestres. O que acontecia era o fato de cada catequista comentar os sacramentos a seu modo, o que permite averiguar a contribuição pessoal de cada autor. Por isso, a dependência e a originalidade de um mistagogo não devem ser buscadas nas figuras dos sacramentos, os quais já eram dados comuns do depósito da fé⁴, uma vez que tais elementos já estavam presentes na Igreja Antiga⁵.

Dessa forma, como outros Padres da Igreja, Ambrósio não é um criador original, mas uma testemunha da tradição comum. Pela liturgia celebrada, a saber, pelas leituras, cânticos e fórmulas sacramentais, os temas da catequese eram, portanto, *impostos* ao mistagogo⁶. Mesmo com a peculiaridade no modo de transmitir os mistérios, as temáticas

² Cf. PERESSON TONELLI, *La iniciación cristiana*, p. 485-487.

³ Cf. *ibid.*, p. 485.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 487.

⁵ Cf. DANIELLOU, *Bible et liturgie*, p. 117.

⁶ Cf. PERESSON TONELLI, *op. cit.*, p. 487.

catequéticas eram basicamente as mesmas e não podiam mudar ao infinito de um ano para outro. Mais provável era ocorrer alguns retoques ou mudanças na ordem da exposição⁷. Dessa forma, não se tem de buscar nas duas obras do Bispo de Milão, o *De Sacramentis* e o *De Mysteriis*, algo profundamente original no campo da tipologia dos sacramentos. Elas são, antes de tudo, testemunhas da grande Tradição, que, a partir de Cristo e dos Apóstolos, prolonga-se na Igreja⁸. Dessa forma, verifiquemos como Ambrósio trata dos elementos tipológicos na sua mistagogia.

2. A tipologia do Batismo

Os elementos da tipologia do batismo estão relacionados à intervenção do poder de Deus através da água nos acontecimentos salvíficos do povo de Israel e também por meio dos sinais de Jesus de Nazaré. Com efeito, no Antigo Testamento, as figuras do batismo refletem-se em pessoas e acontecimentos, elementos visíveis que se tornam sinais e mediações de um dinamismo invisível⁹. Tais figuras conferem autoridade ao batismo, demonstrando que ele já havia sido anunciado por toda uma tradição, prolongando a criação e a libertação realizada por Deus na Antiga Aliança¹⁰. Assim, o objetivo de Ambrósio é “iluminar o mistério do batismo celebrado, para que o neófito nele penetre, para que lhe desvenda o significado íntimo dos elementos assinalados”¹¹. Dessa forma, o mistério de salvação apresenta-se no sinal visível da água em diversos aspectos. Vejamos como eles se desdobram.

2.1 As águas primordiais da criação¹²

A primeira figura que aparece na ordem cronológica da história da salvação na mistagogia ambrosiana, sem dúvida, é a das águas primordiais da criação. Com efeito, o batismo faz o neófito participar da nova criação, tema que é colocado em analogia com a criação do mundo. Dessa forma, inspirando-se em Gn 1 para explicar o batismo aos neófitos,

⁷ Cf. *ibid.*, p. 502.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 481.

⁹ Cf. FRANCESCONI, *Storia e simbolo*, p. 311.

¹⁰ Cf. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, p. 98.

¹¹ BERNARDO, *Simbolismo e tipologia*, p. 267.

¹² Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, *op. cit.*, p. 389-395; BERNARDO, *op. cit.*, p. 250-259.

Ambrósio sublinha a antiguidade do mistério celebrado na noite pascal: “Considera quão antigo é esse mistério e como foi prefigurado na origem do próprio mundo” (M 3,9). Para explicitar a relação tipológica entre a água batismal e as águas da criação, será necessário levar em consideração três elementos inseparáveis: as águas, o Espírito e a vida.

O *Espírito* é o elemento tipológico indispensável. O Espírito em questão, sem dúvida, é o Espírito Santo, revelando desde o início a unidade da Trindade no mistério da salvação. Como o Espírito estava presente sobre as águas primordiais, assim também Ele se faz presente sobre a água batismal pela invocação do bispo, conferindo a ela o poder santificador para realizar a segunda criação. Além da presença do Espírito, Ambrósio comenta a respeito da sua atuação. De fato, o Espírito, dinâmico por natureza, não pode limitar-se a estar presente. Sua presença é operante. Com efeito, Aquele que pairava sobre as águas, também agia sobre elas (cf. M 3,9).

A presença atuante do Espírito Santo é fundamental para realizar a plenitude da obra criadora de Deus. Ele continua ativo, comunicando seu dinamismo às criaturas. Da criação em diante, as *águas* tornam-se um elemento privilegiado da atuação de Deus ao longo da história da salvação, pois, através da divina palavra, elas se constituem num elemento gerador de *vida*, por meio do Espírito, a fonte de vida. Com efeito, o Espírito comunica vida aos seres pelas águas na criação, como se estas fossem uma espécie de seio maternal (cf. Gn 1,20). Na nova criação, por sua vez, o batismo confere vida nova à criatura. Esta realidade expressa pelo sacramento é comparada por Ambrósio à obra do Espírito Santo no seio da Virgem Maria, pois o Verbo encarnado inaugura a nova criação, regenerando a humanidade (cf. M 9,59). De fato, segundo a teologia paulina (cf. 2Cor 5,17), o batizado é uma nova criatura. Tal recriação acontece na água batismal. Assim, as águas primordiais são equiparadas à água do batismo, conferindo uma fundamentação bíblica do paralelismo entre a primeira e a segunda criação¹³.

A explosão de vida nas águas (cf. Gn 1,20) reflete a abundância de dons que o Espírito Santo concede por meio delas através do batismo. Além disso, a *água viva* traz outro dom no referido sacramento: o da vida eterna. A vida que germinou das águas primitivas, portanto, figurava a vida superior proporcionada pela água batismal, regenerando o neófito para a graça (cf. S III,1,3). Diante de tão grande dádiva, Ambrósio adverte os catequizandos de que a água do batismo não é uma água qualquer, pois sua eficácia provém do Espírito Santo (cf. S I,5,15).

¹³ Cf. DANIÉLOU, Bible et liturgie, p. 100.

Em outras palavras, pode-se dizer que a água, tanto usada no cotidiano como no batismo, é igual no plano da natureza. Porém, há uma diferença no plano do mistério, pois a água do sacramento é vivificada pelo Espírito. Assim, a água que apareceu no começo do mundo torna-se figura do banho batismal, pois a Trindade não apenas apresenta os princípios do mistério da salvação, mas também os mistérios levados à perfeição, que acontecem no sacramento do batismo. De fato, a criação é figura da recriação, que Deus opera sacramentalmente por meio da água da fonte sagrada.

2.2 As águas do dilúvio¹⁴

Paralelamente à temática das águas criadoras, encontramos na tipologia batismal o tema das águas da morte. O dilúvio é uma das figuras do batismo citada frequentemente pelos Padres¹⁵, uma vez que a arca de Noé é comparada à Igreja, que salva a humanidade do juízo de Deus através da água¹⁶. Com efeito, dentro da perspectiva tradicional da Igreja, à luz de 1Pd 3,20-21a, Ambrósio também vislumbra nas águas do dilúvio uma antiga figura do batismo cristão. Além disso, pela antiguidade do dilúvio, o Bispo de Milão ressalta a antiguidade do mistério celebrado no batismo, como sendo superior aos mistérios dos judeus: “No dilúvio também já houve uma figura do batismo e certamente os mistérios dos judeus ainda não existiam. Portanto, se preexistia a forma deste batismo, vê-se que os mistérios dos cristãos são superiores aos dos judeus” (S I,6,23).

O pano de fundo da relação entre a figura do dilúvio e o sacramento do batismo contém alguns elementos. Há o fato de o mundo e a geração do tempo do dilúvio estarem sob o domínio do pecado, da mesma forma que o mundo presente. Em virtude disso, o juízo de Deus aniquila o mundo pecador através da água e preserva o justo para que este seja o começo de uma nova criação (cf. S II,1,1). A partir daí, verificam-se *duas semelhanças*. Em primeiro lugar, a semelhança *teológica*. Da mesma forma que a humanidade pecadora e incrédula na época de Noé foi destruída pelo juízo de Deus e apenas um justo foi salvo para iniciar uma nova humanidade, assim o batismo destrói o homem velho para tornar o neófito uma criatura nova. A outra semelhança é a *ilustrativa*, que se dá na água. A água do batismo, simbolizando a destruição do pecado, corresponde às águas devastadoras do dilúvio.

¹⁴ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 396-400; BERNARDO, op. cit., p. 266-275.

¹⁵ Cf. DANIELLOU, Bible et liturgie, p. 104.

¹⁶ Cf. id., Sacramentum futuri, p. 55.

Além da água, Ambrósio apresenta outros elementos significativos para a relação tipológica do dilúvio com o batismo. A arca, que acolheu Noé e os familiares, é o símbolo da cruz de Cristo. O corvo, que depois de solto não volta, é imagem do pecado que não retorna. A pomba, também enviada, mas, ao contrário do corvo, regressa e traz o ramo de oliveira anunciando o fim do dilúvio, é símbolo do Espírito Santo e portadora da paz ao neófito (cf. M 3,10-11).

Dessa forma, constatamos a riqueza tipológica que tais elementos oferecem. Com efeito, se as águas do dilúvio já anunciavam o batismo e se a pomba já prefigurava o Espírito Santo, a arca também já era a figura da cruz de Cristo. Também pelo Espírito Santo concedido no batismo, Deus reconcilia-se com pecador que passou pela água batismal, evocando a terra reconciliada após o dilúvio. Nesta abordagem tipológica de Ambrósio, vemos a união entre a dimensão pneumatológica e a cristológica, uma vez que, pela cruz de Cristo e pelo dom do Espírito, o projeto salvífico de Deus é restaurado pela água batismal, assim como outrora ocorreu em figura no dilúvio. Tal mistério é celebrado na Igreja, qual arca de Noé, aparecendo também como sinal e instrumento de salvação.

2.3 As águas do Mar Vermelho¹⁷

Depois das águas primordiais e das águas do dilúvio, chegamos ao “terceiro testemunho” (M 3,12) da presença atuante de Deus na água, por meio da qual Ele realiza seu projeto salvífico nos acontecimentos da história: *a passagem do povo hebreu pelo Mar Vermelho*. É uma intervenção salvífica de Deus que, ao destruir o pecado e a escravidão através da água, liberta seu povo para uma vida nova. O papel do evento do Êxodo na tipologia é claro: se os hebreus fazem a passagem da escravidão para a terra prometida, o povo cristão, pelo sacramento do batismo, liberta-se do pecado para a vida nova em Deus.

Como figura do batismo, o evento da passagem pelo mar, que é capital para a história do povo de Israel, é um dos mais importantes para o método tipológico na Igreja Antiga¹⁸. Além disso, a tipologia do Êxodo já era empregada tanto no Antigo Testamento (cf. Is 43,16-19; 51,9) como no Novo Testamento (cf. 1Cor 10,1-11). O Bispo de Milão, seguindo a Tradição, tinha consciência da interpretação paulina do Êxodo como figura do batismo (cf. S I,6,20).

¹⁷ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 401-412; BERNARDO, op. cit., p. 279-291.

¹⁸ Cf. DANIELLOU, *Sacramentum futuri*, p. 152.

Algo importante a se destacar é a *semelhança dos efeitos*. Tanto a passagem do mar como o sacramento do batismo conduzem à experiência de libertação para uma vida nova. Assim como o hebreu escapa e o egípcio é aniquilado, da mesma forma, pelo batismo, o pecado é destruído e a piedade e a inocência são poupadas (cf. M 3,12). No *De Sacramentis*, o Bispo de Milão retomará a mesma temática, contudo, não para expressar a continuidade entre o referido evento histórico e o mistério do batismo, mas sim, para demonstrar a superioridade deste sobre aquele. Com efeito, os judeus morreram no deserto depois da travessia do mar; porém, quem passa pela fonte batismal, ressuscita para a vida (cf. S I,4,12).

O que Paulo simplesmente anuncia na Primeira Epístola aos Coríntios, Ambrósio explora de modo particular através dos diversos aspectos tipológicos desse acontecimento para auxiliar os neófitos na compreensão do mistério vivido no sacramento do batismo. Em primeiro lugar, temos o povo hebreu. Com efeito, o faraó não quer deixá-lo partir e depois o persegue. Além disso, o povo passa por dificuldades na dura travessia pelo deserto. Ambrósio sublinha bem tais desafios: “Enquanto Moisés segurava a vara, o povo dos judeus estava cercado. O Egípcio com o seu exército pressionava de um lado, e do outro lado, os hebreus eram fechados pelo mar. Não podiam atravessar o mar, nem voltar para trás contra o inimigo” (S I,6,20; cf. também S IV,4,18 e M 9,51).

Em todos esses obstáculos, o povo hebreu vive o drama de não poder escapar da perseguição do faraó por suas próprias forças. Tal drama é refletido na experiência existencial do catecúmeno: este é escravizado pelas forças do mal e sozinho não é capaz de se libertar. O catecúmeno, antes de passar pela fonte batismal, vive a tensão entre o fato de ainda viver subjugado e o desejo de liberdade. Pela intervenção de Deus na passagem do mar, o povo hebreu escapa e os egípcios perecem. Da mesma forma, quando Deus age pelo batismo, o neófito é libertado e o pecado é aniquilado (cf. M 3,12) Assim, o êxodo dos hebreus pelas águas do mar prefigura a *passagem (a páscoa)* do catecúmeno pelas águas da fonte batismal.

Em meio ao drama do povo hebreu, há um elemento importante: a vara de Moisés. Quando o povo estava cercado, Moisés usa-a para tocar as águas para abrir o mar. Mesmo diante do desespero dos hebreus, ele confia na intervenção salvífica de Deus. Desse modo, Ambrósio sublinha o modo extraordinário com que Deus vem em socorro de seu povo (cf. S IV,5,18; M 9,51). A função exercida pela vara numa situação crítica evoca a ideia levantada anteriormente: pelo batismo, o poder de Deus intervém para salvar o ser humano, que não é capaz de se libertar sozinho. A ação salvífica de Deus por meio de Moisés, que fere o mar

através de sua vara anuncia em imagem a salvação do mesmo Deus em Jesus Cristo, o qual liberta o neófito da escravidão do pecado.

Outros dois elementos importantes tanto para o aspecto cristológico como para o pneumatológico da tipologia do Êxodo são, respectivamente, a coluna de fogo e a coluna de nuvem (cf. S I,6,22). A coluna de fogo, que evoca a presença de Cristo, também lembra que o batismo é uma *iluminação*, difundindo a luz da verdade e da graça para o neófito. Para o Bispo de Milão, através de tal coluna, o próprio Cristo vem iluminar o caminho do novo povo de Deus, libertado das trevas do pecado. Para perseverar na vida nova, é necessária a fé, que marca o tempo do batismo, devendo o cristão superar as dúvidas e as murmurações (cf. S I,6,20-21).

A nuvem aparece em algumas passagens bíblicas (1Rs 8,10; Mc 9,7; 1Cor 10,1) evocando a presença da divindade. Se a nuvem teve o papel de refrescar o povo na jornada no deserto, ela terá o papel de esfriar o ardor das paixões carnis (cf. M 3,13). O fato de ela ter envolvido o povo nos tempos do êxodo faz Ambrósio lembrar a presença do Espírito Santo que envolveu a virgem Maria no mistério da anunciação (cf. M 3,13).

A presença da nuvem associada à travessia do mar no relato do Êxodo prefigurava a união da água e do Espírito, elementos do batismo. A propósito, também encontramos a água e o Espírito nas duas tipologias anteriores: na criação, o Espírito que pairava sobre as águas; no dilúvio, as águas devastadoras e a pomba portadora de paz.

Portanto, os elementos apresentados nos levam a uma compreensão do sentido da tipologia do Êxodo. Entre o batismo e a passagem do mar há uma diferença e uma semelhança. A diferença está na realidade: a travessia das águas é um acontecimento temporal, enquanto que no sacramento do batismo, estamos diante de uma realidade espiritual. Porém, tanto no evento do passado como no hoje sacramental do neófito, a semelhança está no fato de que ambos se encontram sob a mesma ação milagrosa e excepcional de Deus. Além disso, todos os elementos do êxodo como a água, a nuvem e a coluna de luz prefiguram a fonte batismal e a atuação do Espírito Santo e de Cristo para realizar a ação salvífica no sacramento. Dessa forma, não apenas há uma unidade no plano divino da ação salvífica, como também existe uma unidade de pedagogia, que usa a mesma linguagem e os mesmos símbolos. Com efeito, sem Cristo e o Espírito não teria havido salvação no mar, da mesma forma que não haveria o verdadeiro batismo que celebramos. Nesse âmbito, Ambrósio ressalta a presença e atuação da Trindade na economia salvífica que opera o Novo Êxodo através do sacramento do batismo (cf. S I,5,19–6,20).

2.4 As águas de Mara¹⁹

Com as águas de Mara, chegamos a uma nova etapa da tipologia ambrosiana. De fato, um elemento importante aparece não apenas neste episódio (Ex 15,22-27), mas também naquele narrado em 2Rs 6,1-6, no qual o profeta Eliseu faz o milagre do machado. O elemento em questão é o madeiro, que se relaciona com a cruz do Senhor. De fato, desde o começo da Igreja, havia a associação entre a cruz e o batismo. A água batismal é transformada em água salvadora e purificadora por meio do poder do lenho sagrado. Sem ele, a água é totalmente inútil para o sacramento. Ambrósio é muito claro a respeito do papel da cruz no batismo, uma vez que ela também é mencionada na profissão de fé do catecúmeno (cf. S II,7,20; M 4,20). Apesar do símbolo do madeiro ter aparecido outrora no dilúvio com a arca, o Bispo de Milão desenvolve amplamente a tipologia do lenho no que tange ao episódio das águas de Mara e ao milagre do machado de Eliseu.

Conforme o relato de Ex 15,22-27, depois da passagem do mar, os israelitas chegaram a Mara e lá beberam da fonte. Porém, as águas eram amargas. De acordo com as instruções de Deus, Moisés atirou um pedaço de madeira, tornando essas águas apropriadas para consumo. Além disso, o nome *Mara* significa *amargor*, evocando a experiência angustiante dos hebreus que não puderam matar a sede.

Ambrósio explora ricamente a tipologia do evento. Somente com a cruz do Senhor, a água torna-se doce e suave e, portanto, salvadora. De fato, sem o lenho santo, a água é incapaz de eliminar o pecado e, assim, permanece amarga (cf. S II,4,12-13). Há outro elemento importante. Assim como Moisés atirou o lenho nas águas, Ambrósio evoca o papel do ministro na consagração da fonte batismal, invocando sobre ela a graça da cruz do Senhor (cf. M 3,14).

Assim, à luz do ocorrido em Mara, o Bispo de Milão faz uma relação clara entre a cruz e as águas, demonstrando que a graça da salvação provém do madeiro sagrado, que, por invocação do ministro, consagra a fonte batismal e suas águas tornam-se capazes de comunicar a salvação àquele que nelas se banhar. O milagre operado de acordo com a Escritura repete-se no rito do batismo, em virtude da paixão de Cristo, que realiza a passagem do ser humano da experiência do amargor do pecado para a doce e suave graça de Cristo.

¹⁹ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 422-426; BERNARDO, op. cit., p. 295-299.

2.5 O machado de Eliseu²⁰

No episódio narrado em 2Rs 6,1-6, Eliseu atira um pedaço de madeira no rio Jordão para trazer à tona o ferro do machado que havia caído. Para Ambrósio, o ferro submerso representa todo ser humano que, por seu apego às coisas terrenas, é pesado e afunda por causa do pecado (cf. S II,4,11). Pela invocação do Senhor e pelo madeiro da cruz, juntamente com a água, o ser humano torna-se leve, puro e renovado. O Bispo de Milão recorreu especialmente a este episódio para ressaltar a impotência do ser humano em se salvar sem a atuação do poder de Deus²¹.

O grande mistagogo milanês, além de sublinhar a incapacidade do ser humano para se libertar do pecado, atesta a ignorância do filho do profeta para recuperar o machado. Da mesma forma, sozinho, o ser humano não sabe encontrar a salvação. No entanto, com Eliseu, o verdadeiro profeta, – e com o ministro, no caso do catecúmeno – a solução é encontrada. Além disso, a invocação do Senhor pelo profeta (apesar de Ambrósio afirmar tal gesto, o texto bíblico não é explícito) lembra a prece do bispo, proclamando a cruz do Senhor sobre as águas. O essencial do acontecido para que Ambrósio vislumbrasse a sua tipologia está no comportamento inusitado do ferro que flutua, graças à invocação de Deus e ao lenho atirado às águas. Antes do batismo, o pecador é afundado como o ferro nas águas; pela graça do banho da regeneração, flutua como madeira, apta a dar frutos (cf. S II,4,11).

Tal evento veterotestamentário prefigurava a transformação do cristão ao passar pela água batismal, graças ao poder da cruz do Senhor. Assim, o neófito morre ao submergir na água e dela emerge, ressuscitando para a vida nova em Cristo.

2.6 A cura de Naamã²²

Estamos diante de mais um episódio do ministério profético de Eliseu, narrado em 1Rs 5,1-14. Trata-se da cura do leproso Naamã, general do exército sírio. É um evento longamente comentado por Ambrósio, que acentua a purificação obtida pelo batismo. Da mesma forma que a água limpa as manchas do corpo, o batismo torna puro o neófito pelo

²⁰ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 426-427; BERNARDO, op. cit., p. 316-319.

²¹ Cf. DANIELLOU, Bible et liturgie, p. 151.

²² Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 416-421; BERNARDO, op. cit., p. 306-312.

poder de Deus²³. O texto bíblico oferece uma riqueza de detalhes, permitindo ao referido mistagogo explorá-los tipologicamente, relacionando-os com o evento do batismo. Tais elementos podem ser agrupados em três pontos.

Em primeiro lugar, o paralelismo entre Naamã e o neófito. O general sírio sofria com a lepra antes de descer ao rio Jordão. Da mesma forma, todo ser humano é impuro pelo pecado que o debilita, antes de descer às águas batismais. A lepra assemelha-se ao pecado. Por isso, tal como Naamã, o catecúmeno precisa ser limpo para recuperar a saúde espiritual, minada pelo pecado. Mas o paralelismo que se destaca nesta catequese é a dúvida. Assim como Naamã duvidava da eficácia da água do rio Jordão, o mistagogo levanta a possibilidade de o catecúmeno desconfiar do poder regenerador da água batismal (cf. S I,3,9). Porém, apesar da dúvida, tanto o sírio como o catecúmeno descem à água (cf. S I,5,13-14 e M 3,16-17).

A superação da dúvida de Naamã a respeito da purificação ocorre justamente depois que ele mergulha no rio Jordão e é curado. Ou seja, ao constatar sua cura, abre-se também a inteligência e já não pode mais duvidar. Da mesma forma, após o banho batismal, o neófito não tem mais como não acreditar no poder salvador da água, cuja eficácia vem do Espírito (cf. M 3,18 e 4,19).

Isso demonstra que Ambrósio faz numerosos apelos à fé do neófito. De fato, visto apenas do exterior, o rito não aponta imediatamente o significado que traz²⁴. Como Naamã teve que superar a dúvida, o catecúmeno também é convidado pelo mistagogo a ir mais além do que veem os olhos do corpo (cf. S I,3,10), pois, o que é visível é temporal; porém, o que não se vê é eterno (cf. 2Cor 4,18).

O segundo ponto importante para a referida tipologia batismal situa-se no ministério da Igreja no sacramento do batismo. Dois aspectos podem ser encontrados no relato da cura de Naamã. Em primeiro lugar, Ambrósio considera a menina israelita no cativeiro a serviço da esposa do general como a figura da Igreja. Em segundo, a palavra do profeta Eliseu para a cura é associada à oração do bispo para a consagração da água batismal que purificará o catecúmeno.

A menina cativa é figura da Igreja (e também do catecúmeno), que antes da libertação era ainda subjugada pelo pecado. Ambrósio considera que tal escravidão é pior do que aquela imposta por qualquer inimigo humano (cf. S II,3,8). Dessa forma, tanto na lepra de

²³ Cf. DANIÉLOU, La catéchèse, p. 218.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 188.

Naamã como no cativo da menina encontra-se a realidade do pecado, presente naqueles que se preparavam para descer à fonte batismal. Porém, a menina não era passiva aos acontecimentos. Segundo o relato bíblico reproduzido pelo próprio Ambrósio, ela intervém na situação (cf. S I,5,13).

O conselho da menina mostra que ela esperava a salvação somente de Deus, que viria através do profeta. Não acreditava que aconteceria por meio dos soberanos deste mundo. Isso retrata que a Igreja sabe a Quem pedir a vida nova e, não bastasse isso, indica o caminho aos outros (cf. M 3,18). Ainda com relação à Igreja, temos a palavra profética de Eliseu, que tem consciência de que é o próprio Deus que cura (cf. S I,5,13; M 3,16).

Através da palavra de Eliseu, acontece o que parecia impossível: a cura do leproso. Dessa forma, o neófito lembrará que, assim como o profeta falou em nome do Senhor, o bispo invocou sobre a água batismal a graça de Cristo, do qual recebe a graça que purifica de todo o pecado (cf. S I,5,14-15). Dessa forma, pela consagração feita pelo bispo, a água não é inútil. Sua eficácia provém da Trindade e é em nome dela que o neófito é batizado, morrendo para o mundo e ressuscitando para Deus (cf. M 4,21).

Por fim, o terceiro ponto direciona para o universalismo da salvação. Naamã era estrangeiro e pagão. Sua cura anuncia que a salvação alcançará os outros povos, dos quais o próprio catecúmeno faz parte. O que se anunciou em figura ao sírio será realizado em plenitude a todas as nações. O Novo Testamento cita o episódio no início do ministério de Jesus (cf. Lc 4,27), querendo significar o acesso dos pagãos ao Novo Israel, isto é, à Igreja²⁵. A própria menina israelita cativa também já prefigura a Igreja que convoca os povos pagãos à salvação (incluindo o próprio Naamã, uma vez que sua cura só é possível graças à intervenção dela). Com efeito, Ambrósio afirma que “foi por seu conselho que este vão povo das nações ouviu a palavra profética”. (M 3,18)

Portanto, a abordagem tipológica do relato da cura de Naamã revela a dimensão medicinal do batismo em nível espiritual, pois o ser humano é purificado do pecado. Além disso, no general sírio curado, anuncia-se a futura salvação dos pagãos. Se ele se banhou sete vezes, o catecúmeno o faz apenas uma vez, pois a graça substituiu a lei. Se Deus agiu por meio de um profeta, Ele opera hoje sinais ainda maiores através do ministério dos bispos.

²⁵ Cf. DANIÉLOU, Bible et liturgie, p. 152.

2.7 A tipologia da árvore que brota e dá frutos abundantes à margem das águas²⁶

Outro elemento tipológico que o Bispo de Milão nos oferece está relacionado ao acontecido em Nm 17,16-26, no qual a vara de Aarão floresce e dá frutos. A partir daí, Ambrósio faz um paralelo com o Salmo 1, que fala da árvore frondosa e cheia de frutos que cresce à margem das águas. Com efeito, o referido salmo retoma a questão dos dois caminhos, já presente no período de formação no catecumenato. Ambos os acontecimentos evocam a transformação do neófito ao passar pelo banho batismal. Antes do batismo, o neófito está seco pelos pecados; depois do banho, germina e está apto a dar frutos. Assim, estar no caminho certo é permanecer junto à água corrente – o batismo – para dar frutos de vida nova (cf. S IV 1,1-2).

Desse modo, esta tipologia sublinha o caráter ético da nova vida proporcionada pelo batismo. Permanecendo na água, o neófito progride crescendo na fé e na graça, a fim de alcançar a salvação²⁷.

2.8 O batismo de Jesus no rio Jordão²⁸

Depois das figuras batismais do Antigo Testamento, vejamos agora as que estão presentes no Novo Testamento. De fato, os exegetas tem mostrado como os Evangelhos são permeados de alusões aos sacramentos. Os fatos vividos por Jesus de Nazaré tornam-se figuras da sua presença na vida da Igreja, especialmente no tocante aos sacramentos²⁹. A primeira figura do Novo Testamento é o batismo de Jesus nas águas do rio Jordão.

O batismo de João é concebido em dupla perspectiva: como *figura*, enquanto anuncia o batismo cristão; e como *protótipo*, porque em Jesus a realidade encontra-se presente. É necessária a passagem de Cristo pela água em vista da salvação, uma vez que o batismo de João simplesmente exterioriza a disposição interior para acolher a graça, contudo sem a conceder. Jesus desce às águas para anunciar o nosso batismo e, tocando-as com sua

²⁶ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 413-414.

²⁷ A salvação obtida ao “permanecer na água” já era testemunhada por Tertuliano em *De Baptismo* I: “Nós, os peixinhos, segundo nosso ‘Ichthys’, Jesus Cristo, no qual nascemos, só somos salvos permanecendo na água” (ed. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 15).

²⁸ Sobre o tema, cf. BERNARDO, op. cit., p. 325-330; GRANADO, *El Bautismo de Jesús*, p. 339-354.

²⁹ Cf. DANIELLOU, *Bible et liturgie*, p. 281.

carne sem pecado, purifica a nossa humanidade. Como ele se banhou por nós, mais ainda devemos nos lavar de toda a culpa (cf. S I,5,15-16).

Além disso, a santidade de Cristo está relacionada com o seu poder que santifica as águas. Dessa forma, ao descer às águas, Ele não deixava de santificá-las, uma vez que o Espírito permanece nele e é através dele, que a água batismal é consagrada. Como Cristo desceu primeiro e depois o Espírito, assim o bispo, que representa o Cristo, desce primeiro à fonte sagrada e, pela prece de consagração, invoca a presença do Espírito Santo. Mas a precedência de Cristo sobre o Espírito na descida das águas sublinha o fato de que Ele não precisava ser santificado (cf. S I,5,18).

Assim, Jesus se submete ao batismo de João não por causa de si mesmo, porém em favor da humanidade. Tal banho era necessário em vista da nossa purificação. O evento como figura anunciava o mistério da graça salvadora que, futuramente, o ser humano receberá. Mas não é só isso. O batismo de Jesus é protótipo do batismo de todo o cristão. Uma vez que a Trindade está presente no Jordão, também o neófito, durante o banho, professa a fé trinitária. Sobre isso afirma Ambrósio: “Cristo, portanto, desceu à água e o Espírito Santo desceu como uma pomba. Deus Pai, por sua vez, falou do céu. Tens a presença da Trindade”. (S I,5,19). Diante do mistério trinitário que se manifesta pelo batismo, o Bispo de Milão faz um apelo à fé do neófito, exortando-o a não duvidar da realidade da sua presença (cf. M 5,26).

Ambrósio detém-se mais demoradamente na figura da pomba, que manifesta a presença do Espírito. Inclusive, o mistagogo faz um paralelo da ave que desce sobre as águas do Jordão com a que Noé solta da arca no dilúvio. Como no dilúvio a pomba anunciou um novo tempo de paz, no batismo ela traz a paz e a simplicidade para o ser humano, possibilitando-lhe ser aberto à vida nova proporcionada pelo banho da regeneração (cf. M 4,24-25). Dessa forma, o Espírito Santo aparece para advertir o neófito da necessidade de ser revestido da simplicidade, pois a vida que ele assume, de agora em diante, deverá ser real e verdadeira, e não uma simulação. Além disso, uma vez que o Espírito pairava sobre as águas primordiais, suscitando a primeira criação, assim também Ele desce sobre as águas do Jordão para realizar a segunda criação. Nesse sentido, o batismo torna-se uma reprise da nova criação³⁰.

Há outro elemento tipológico importante: a figura de João Batista. Este viu a pomba descer e acreditou que ela era o sinal do Espírito. Também viu Jesus e acreditou que

³⁰ Cf. DANIELLOU, La cathéchèse, p. 211-212.

era Ele que batizaria no Espírito. Por fim, ouviu a voz do céu e acreditou que ela provinha de Deus Pai. Assim, João é o símbolo do neófito, o qual é convidado a crer nas realidades da fé e na presença atuante da Trindade (cf. S I,5,19; M 5,26). Com efeito, diante do mistério trinitário revelado no evento do Jordão, Ambrósio conta que “João viu e creu” (S I,5,17).

Dessa forma, no batismo de Jesus reflete-se a experiência do banho sacramental do neófito. O acontecido com Cristo abre um novo tempo na história salvífica, da mesma maneira que é inaugurada uma nova era para o cristão que sai da fonte batismal: um novo nascimento para a vida em Cristo.

2.9 A cura do paralítico nas águas da piscina de Betesda³¹

As figuras neotestamentárias do batismo a serem apresentadas, de acordo com a catequese de Ambrósio, encontram-se no Evangelho de São João. Se os relatos deste evangelista apresentam um sentido batismal, significa que, desde a comunidade apostólica, já se vislumbrava a realização do sacramento em momentos do ministério de Jesus. O próprio Bispo de Milão afirma que João foi quem melhor assimilou e transmitiu o sentido mais profundo do agir de Cristo, entreando neles o seu conteúdo sacramental (cf. S III,2,11).

O primeiro texto joanino que será abordado na tipologia ambrosiana é a cura do paralítico na piscina de Betesda (5,1-18). A correspondência entre as águas desta piscina e a fonte batismal demonstra que o sinal realizado por Jesus anuncia o que acontecerá em plenitude no sacramento do batismo. De fato, há uma semelhança e uma diferença entre o relato joanino e o que acontece no sacramento do batismo. A semelhança está na cura através da água. Porém, a diferença encontra-se no fato de que, por um lado, a cura é corporal e, portanto, é uma salvação temporal; por outro, a cura é espiritual e consiste na remissão dos pecados.

Ambrósio desenvolve o sentido tipológico dos seguintes elementos: as águas em movimento, o homem enfermo e curado por Jesus, o anjo que desce do céu, e o homem aguardado pelo paralítico à beira da piscina. As águas da piscina eram agitadas por um anjo que descia do céu uma vez por ano. Nesse momento, quem entrava primeiro na piscina era curado de qualquer doença. Da mesma forma, sobre a fonte batismal desce a força da cruz do Senhor – maior que qualquer anjo – a fim de restaurar a vida espiritual do catecúmeno. À luz

³¹ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 430-434; BERNARDO, op. cit., p. 336-341.

desse pensamento, percebe-se que, através do sacramento do batismo, Cristo continua o seu ministério de cura. Pela água viva da fonte batismal, o ser humano é libertado do pecado (cf. S II,2,6). De acordo com o Bispo de Milão, “aquela piscina era também uma figura para que creias também que a força divina desce nesta fonte” (M 4,23).

O homem doente representa o catecúmeno, oprimido pelo pecado e necessitado de cura. Para isso, devia chegar-se às águas, isto é, à fonte batismal. Além disso, Ambrósio atesta que o fato de um único homem ser curado por vez evoca a unicidade do povo cristão que é salvo através do sacramento da água (cf. M 4,23). Porém, ao mesmo tempo em que há uma semelhança no nível da unicidade (um enfermo = o povo cristão), há uma diferença: ao momento daquele que conseguia descer primeiro à piscina, opõe-se o tempo da plenitude que se realiza no sacramento, que cura a todos os que descem às águas (cf. S II,2,5). Assim, a salvação universal trazida por Cristo através da fonte batismal contrapõe-se ao caráter reduzido da cura feita na referida piscina³².

Apesar do largo tempo em que o homem estava enfermo (38 anos), o mesmo ainda mantinha a esperança de obter a cura. Porém, sua dificuldade estava na ausência de alguém que o levasse para as águas quando eram agitadas anualmente. Durante todo esse tempo, ele contemplava tais águas, totalmente impotente para chegar-se a elas, à espera de um homem que o auxiliasse a chegar à frente dos outros enfermos. Tal homem esperado é o anúncio profético de Cristo (cf. M 4,24).

O drama do paralítico era tão grande, a ponto de nem mesmo identificar o “homem esperado” que estava diante dele, na pessoa de Jesus. Apesar disso, o enfermo mantinha-se na fé e na esperança e, no fundo, aguardava a Cristo, o único capaz de salvá-lo. Acreditando no homem que devia vir, mereceu o restabelecimento de sua saúde. Esperando contra toda esperança, acreditava na cura, embora tenha demorado a reconhecer o Cristo (cf. S II,2,7).

Dessa forma, Jesus é o homem sem o Qual não é possível chegar à graça batismal, isto é, à salvação. Sem Ele junto às águas, nem o enfermo de outrora conseguiria a cura física e nem o catecúmeno hoje, doente por causa do pecado, alcançaria a cura espiritual. O sinal realizado por Jesus naquele que era desprovido de meios para chegar à piscina realiza-se no batismo, que cura do pecado a todos os homens, sem exceção.

³² Cf. DANIELLOU, La catéchèse, p. 220.

Finalmente, temos a figura do anjo que desce às águas para movimentá-las. Ambrósio compara-o tanto a Cristo como ao Espírito Santo. Jesus é figurado como o anjo salvador, que chegaria na última hora, ou seja, na plenitude dos tempos. É o momento da atuação de Deus, através do Verbo encarnado (cf. S II,2,3-4).

A piscina de Betesda, com efeito, produzia milagres de cura, porém, em favor de um único indivíduo, uma vez por ano e por intermédio de um anjo. Cristo, aquele que desce dos céus, suprime todas essas condições. Ele próprio é a salvação, que realiza em todos os tempos, sem necessitar de intermediário algum. Dessa forma, a cura pelo anjo era a figura; a realidade, que opera agora, é Cristo³³.

Por sua vez, Ambrósio vê o anjo como figura da presença e manifestação do Espírito Santo, atuando em plenitude nas águas por Ele santificadas para o banho batismal. Com efeito, a doença espiritual só pode ser curada em virtude da força do Espírito Santo, que desce sobre a água, da mesma forma que o anjo desceu à piscina (cf. M 4,22).

Portanto, através da tipologia batismal do episódio da piscina de Betesda, evidencia-se mais uma vez a harmoniosa relação que há entre a pneumatologia e a cristologia. Com efeito, devido à eficácia salvadora da paixão e cruz de Cristo, o Espírito do Ressuscitado age sobre as águas batismais, nas quais o ser humano é curado de suas feridas. A partir daí, ele é curado de suas doenças, de modo semelhante – não igual, porém, mais perfeita e profundamente – ao enfermo de Betesda.

2.10 A cura do cego de nascença na piscina de Siloé³⁴

Estamos diante de mais um evento que diz respeito à dimensão terapêutica do ministério de Jesus: é o relato da cura do cego de nascimento na piscina de Siloé, que se encontra no Evangelho de João (9,1-41). A partir desse episódio, Ambrósio desenvolve sua tipologia, porém, já se voltando para outro aspecto do batismo. Se na cura do paralítico na piscina de Betesda, Jesus é aquele que dá a vida – e, portanto, o batismo conduz à vida nova em Cristo –, a narrativa em questão mostra que Jesus é aquele que irradia a luz – o batismo é também iluminação para a vida do neófito.

³³ Cf. id., *Bible et liturgie*, p. 283.

³⁴ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 434-438; BERNARDO, op. cit., p. 342-346.

O Bispo de Milão, ao usar o relato para a sua mistagogia, recorda ao neófito o início do seu percurso na Iniciação Cristã. Como a cura do cego é realizada em etapas (Jesus coloca o barro nos olhos do enfermo e depois manda lavar-se na piscina de Siloé), assim também o catecúmeno percorreu um caminho para celebrar os Sacramentos da Iniciação na noite pascal. O ato da inscrição para o batismo significa apresentar-se ao Senhor para ser curado. É o momento em que o Senhor coloca o barro em seus olhos para reconhecer a doença do pecado e admitir a necessidade do batismo (cf. S III,2,12). Desse modo, a abertura dos olhos do coração somente é possível pela luz que o Senhor irradia no interior de todo ser humano. A inscrição era sinal de que o Senhor iluminava o catecúmeno para reconhecer a sua condição de pecador. Se isso não acontecesse, era porque Cristo ainda não tinha ungido os olhos com o barro (cf. S III,2,13).

Por sua vez, ir à piscina corresponde ao banhar-se na fonte batismal. Com efeito, o cego não foi curado num instante; porém, uma vez lavado ficou são, da mesma maneira que o catecúmeno é livre da doença do pecado ao descer às águas consagradas. Reconhecendo-se pecador, ele se dirige a Cristo. De qualquer modo, o cego do relato simboliza o catecúmeno, antes e depois de lavado nas águas do batismo (cf. S III,2,14).

Assim, a recuperação da visão do cego no evangelho testemunha que Jesus é a Luz dos homens. Através do batismo, o neófito é iluminado por Cristo e santificado por Ele através da graça do Espírito Santo. Desse modo, quem restaurou a vista não foi o barro e nem a água, mas o poder de Jesus, o Filho de Deus, da mesma forma que no batismo não é a água por si mesma, mas é ela que é consagrada pelo poder da cruz de Cristo e santificada pelo Espírito. A partir daí, o batismo também é visto como iluminação: não apenas para o interior do ser humano, ao se reconhecer pecador e necessitado da salvação em Cristo, mas também para compreender as realidades espirituais. Em outras palavras, os olhos da fé se abrem para ver a luz dos sacramentos (cf. S III,2,12.15).

Portanto, recebendo a vida nova pelo batismo e assinalado com o dom do Espírito no rito da consignação, realizado imediatamente antes da liturgia eucarística, o neófito é capacitado a ver com os olhos da fé as riquezas do mistério da Eucaristia, alimento para a vida nova. Com efeito, se o catecúmeno antes permanecia nas trevas, agora ele vive como filho da luz.

2.11 O sangue e a água do lado aberto de Cristo³⁵

O terceiro evento narrado por João, de cuja tipologia trataremos agora, acontece no momento da paixão de Cristo (19,34): a lança do soldado golpeia o lado de Cristo, do qual sai sangue e água. Mais uma vez contemplamos como o evangelista permite relacionar os eventos acontecidos na história de Jesus com a vida sacramental da Igreja, por meio da qual Ele se faz presente através dos sinais eficazes de salvação na vida dos fiéis. O sangue e a água figuram claramente o batismo e a eucaristia. Ao mesmo tempo, os dois sacramentos estão relacionados ao sacrifício redentor de Cristo. De fato, o sangue prefigurou a Eucaristia, da qual o neófito se alimenta na noite pascal; a água prefigurou a fonte batismal, por meio da qual o catecúmeno foi purificado de seus pecados. A unidade entre os dois sacramentos é evidente.

O Bispo de Milão apresenta a figura em questão ao explicar a mistura da água e do vinho que acontece no momento da apresentação das oferendas. Pela água do lado de Cristo, anunciava-se profeticamente a água salutar do batismo. Assim, a salvação é alcançada através da fonte batismal, justamente porque esta mantém estreita relação com o Crucificado, a fonte da vida eterna (cf. S V,1,2.4). Além disso, a cruz implica um significado importante: se no dilúvio, em Mara e no milagre do machado com Eliseu há uma relação entre o lenho e a água, é no madeiro do Crucificado, do qual jorra a água, que se encontra a base para a interpretação tipológica do batismo nos eventos da Antiga Aliança. Desse modo, a cruz torna-se a chave hermenêutica das figuras do batismo que estão presentes nos acontecimentos veterotestamentários.

A água e o sangue, portanto, prefiguram os dois sacramentos sobre os quais a Igreja é construída, conferindo a vida nova a todos os homens por meio do perdão dos pecados. Ao vislumbrar Batismo e Eucaristia neste acontecimento, encerramos nosso estudo sobre as figuras batismais e passamos a abordar as figuras eucarísticas, sobre as quais Ambrósio discorre em sua mistagogia.

³⁵ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 439-440; BERNARDO, op. cit., p. 349-353.

3. A tipologia da Eucaristia

De modo geral, as figuras da Eucaristia das quais Ambrósio se servia para elaborar sua mistagogia percorrem duas linhas. De um lado, a continuidade existente entre as ações sacerdotais do Antigo e do Novo Testamento. Por outro lado, o Bispo de Milão insistia no tema da superioridade do mistério eucarístico com relação aos mistérios judaicos³⁶. O ponto de partida do mistagogo estava na oração eucarística: o que Deus realizou no passado é a base da esperança para que ele continue a atuar hoje e sempre. Dessa forma, a celebração eucarística é a continuidade do que se seguiu entre o Antigo e o Novo Testamento³⁷, pois as figuras que anunciavam tal sacramento realizaram-se no único sacrifício de Cristo³⁸. As figuras sacramentais acontecem na história, pois os momentos particulares são vistos como parte de um grande projeto de salvação. Por isso, Ambrósio pretende conduzir os neófitos ao conhecimento do plano de Deus por meio dos eventos ocorridos ao longo da história dos homens³⁹. Vejamos como o Bispo de Milão desenvolve a tipologia eucarística.

3.1 A figura de Melquisedec⁴⁰

No livro do Gênesis (14,17-20), aparece um personagem misterioso chamado Melquisedec, rei de Salém, que vai ao encontro de Abraão, que vencera os reis inimigos. Ele, também sacerdote, oferece pão e vinho ao Deus Altíssimo e abençoa Abraão, o qual lhe entregou o dízimo do espólio de guerra. Mas o ponto de partida da interpretação cristã da pessoa de Melquisedec encontra-se na Epístola aos Hebreus (7,1-3): o mesmo prefigurava a Cristo. Tal figura do Antigo Testamento, que várias vezes aparece na catequese de Ambrósio, é vislumbrada nas seguintes dimensões: o próprio Melquisedec; o pão e o vinho que ele apresenta; e a relação de sua oblação com os sacrifícios judaicos.

Melquisedec é a figura por excelência de Cristo, principalmente no que diz respeito à sua característica de ser eterno, sem origem nem fim. Para sua tipologia, Ambrósio segue a linha da Epístola aos Hebreus (cf. S IV,3,12; V,1,1).

³⁶ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 441.

³⁷ Cf. DANIÉLOU, Bible et liturgie, p. 195.

³⁸ Cf. JOHANNY, op. cit., p. 282.

³⁹ Cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 311.

⁴⁰ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 441-445; JOHANNY, op. cit., p. 240-242.

Além de Melquisedec ser figura de Cristo, o pão e o vinho ofertados por tal personagem figuram o sacramento da eucaristia. Como o Senhor usou os elementos do pão e do vinho na instituição do mistério eucarístico, Ambrósio relaciona-os à oblação de Melquisedec (cf. S V,1,1). Esta interpretação é resultado de um desenvolvimento posterior à tipologia iniciada na Epístola aos Hebreus, uma vez que esta não menciona o pão e o vinho de Melquisedec como figura do sacrifício eucarístico. De fato, a referida tipologia já é comprovada na época de Clemente de Alexandria e de Cipriano, durante o século III⁴¹.

A terceira característica da figura de Melquisedec com relação à eucaristia é a que chama mais a atenção e será muito explorada pelo Bispo de Milão. Comparando com os sacrifícios judaicos, o sacrifício eucarístico é-lhes superior em dois aspectos: na antiguidade e na universalidade. Assim, prefigurados em Melquisedec, os mistérios cristãos são mais antigos e até mais divinos que os judaicos. De fato, o portador dos elementos do pão e do vinho era Melquisedec e não Abraão (cf. S IV,3,10 e M 8,45-47).

Se Melquisedec é o autor dos sacramentos com relação a Abraão, Cristo, por sua vez, é autor dos sacramentos com relação a Melquisedec. Este é a figura, Cristo é a verdade. Dessa forma, Ambrósio vai além da própria ideia que levantou anteriormente: “Quem é, portanto, o autor dos sacramentos, senão o Senhor Jesus? Esses sacramentos vieram do céu, pois todo o desígnio vem do céu” (S IV,4,13). Assim, o Bispo de Milão ultrapassa o que foi expresso na Epístola aos Hebreus. Esta demonstrava a superioridade do sacerdócio de Melquisedec sobre o sacerdócio levítico (cf. Hb 7,4-10) – e depois a superioridade do sacerdócio de Cristo (cf. Hb 7,22-28). A partir disso, Ambrósio demonstra a superioridade do sacrifício eucarístico sobre os sacrifícios judaicos, pois, antes destes, a Ceia do Senhor já havia sido prefigurada através da oblação do pão e do vinho por Melquisedec. Portanto, é maior a semelhança da Eucaristia com o gesto de Melquisedec do que com os sacrifícios dos judeus⁴².

Ao lado da antiguidade, temos o aspecto da universalidade, uma vez que Melquisedec é estrangeiro e anterior à Lei de Moisés e, portanto, à história da Israel⁴³. Por isso, o caráter universal – e antigo – do povo cristão já é expresso em Melquisedec (cf. S IV,3,11). Consequentemente, os sacramentos apresentam um alcance universal.

⁴¹ Cf. DANIÉLOU, Bible et Liturgie, p. 196.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 200.

⁴³ Cf. DANIÉLOU, La catéchèse, p. 222.

Sob esse aspecto, os sacrifícios judeus com relação à oblação de Melquisedec são até considerados um retrocesso: da universalidade do segundo passa-se à restrição a um local de culto (templo) e ao exercício do sacerdócio a uma única tribo (Levi). Portanto, o sacrifício de Melquisedec abarca um sentido teológico real: não é mais limitado ao povo de Israel, mas alcança todos os povos; e nem é mais restrito ao espaço do Templo de Jerusalém, uma vez que é ofertado em todos os lugares⁴⁴. Assim, Cristo realiza e assume em seu próprio sacrifício, não apenas as figuras veterotestamentárias, mas também todos os sacrifícios oferecidos pelos homens em todas as religiões, em todos os lugares e em todos os tempos. Por isso, a Eucaristia é o verdadeiro sacrifício universal⁴⁵.

Portanto, através da figura de Melquisedec, Ambrósio fundamenta a antiguidade da Eucaristia sobre os sacrifícios judaicos. O mistagogo se apoia tanto no relato do Gênesis como na Epístola aos Hebreus. O simbolismo do sacrifício do Melquisedec está centrado não apenas nas espécies do pão e do vinho, mas também no próprio personagem, como figura do Cristo. Desse modo, a tipologia eucarística em Melquisedec é dupla.

3.2 As figuras eucarísticas no Êxodo⁴⁶

Se a passagem do Mar Vermelho é uma figura do batismo, tanto o maná (Ex 16,1ss) como a água do rochedo de Horeb (Ex 17,1-7) são consideradas figuras da eucaristia⁴⁷. É significativo que os eventos da Páscoa judaica correspondam aos Sacramentos da Iniciação Cristã celebrados na noite pascal. Com efeito, Paulo relembra estes fatos como exemplos para os cristãos da comunidade de Corinto:

Irmãos, não quero que ignoreis o seguinte: os nossos pais estiveram todos debaixo da nuvem e todos passaram pelo mar; na nuvem e no mar, todos foram batizados em Moisés; todos comeram do mesmo alimento espiritual e todos beberam da mesma bebida espiritual; de fato, bebiam de uma rocha espiritual que os acompanhava. Essa rocha era o Cristo. No entanto, a maior parte deles desagradou a Deus e, por isso, caíram mortos no deserto. Estas coisas lhes aconteciam com sentido figurativo e foram escritas como advertência para nós, aos quais chegou o fim dos tempos (1Cor 10,1-5.11).

O povo hebreu correspondia à comunidade cristã. Para ele, houve a manifestação da assistência divina ao longo do seu caminho, assim como acontece com o novo povo de

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 223.

⁴⁵ Cf. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie*, p. 201.

⁴⁶ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, *op. cit.*, p. 461-462.

⁴⁷ Cf. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, p. 201.

Deus. Pela passagem do mar e na nuvem, houve a libertação em torno de um chefe, Moisés. No batismo, somos libertados do pecado e incorporados a Cristo. Por sua vez, o alimento espiritual do passado, o maná, de origem celeste, torna-se a Eucaristia para o novo Israel; a água do rochedo de Horeb, que aplacou a sede dos hebreus, torna-se a figura da bebida do povo cristão, para o qual, a rocha é o próprio Cristo.

Dessa forma, a Iniciação Cristã encontra-se presente nos aspectos do Êxodo vivido pelo povo de Deus no passado. A partir daí, a tipologia eucarística abarca duas dimensões: de um lado, o maná e o rochedo como meios para nutrir o povo de Deus; e, por outro lado, as circunstâncias extraordinárias através das quais o povo de Deus é alimentado. Isto serve para mostrar que é Deus quem sustenta o povo, uma vez que, por si mesmo, o ser humano não é capaz de fazê-lo.

3.2.1 O maná⁴⁸

Através dos sinais maravilhosos no evento do Êxodo, a tipologia apresenta as condições nas quais o povo de Deus é alimentado. O maná é a primeira figura que aparece⁴⁹. Antes dos Padres da Igreja, a figura eucarística do maná já foi apresentada no Novo Testamento por Cristo, em seu discurso a respeito do pão da vida (cf. Jo 6,26-59). Por isso, tal figura fazia parte do ensinamento comum da tradição da Igreja⁵⁰.

No começo da experiência do povo hebreu como nação livre, Deus fez chover o maná para alimentá-lo. Entretanto, a eucaristia situa-se bem antes, no episódio de Melquisedec, sobre o qual discorreremos anteriormente. O maná dos judeus é figura da Eucaristia e situa-se no tempo de Moisés; porém, a oblação de Melquisedec também é figura da Eucaristia e encontra-se no tempo de Abraão. Diante disso, o Bispo de Milão tem o cuidado de sublinhar que “os sacramentos da Igreja são mais antigos que os da Sinagoga e superiores ao maná” (M 8,44). Portanto, se Ambrósio servia-se da figura de Melquisedec para estabelecer a *antiguidade* do sacramento da Eucaristia com relação aos mistérios judeus, será por meio da tipologia do maná que ele acentuará a *superioridade* do alimento eucarístico.

Como em outras ocasiões, o referido mistagogo desenvolverá a tipologia em duas linhas: a igualdade e a superioridade da realidade com relação à figura. A correspondência

⁴⁸ Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 462-468; JOHANNY, op. cit., p. 240-247.

⁴⁹ Cf. DANIÉLOU, La catéchèse, p. 223.

⁵⁰ Cf. id., Bible et liturgie, p. 205.

entre o maná e a eucaristia encontra-se nas circunstâncias em que o alimento é concedido: ambos são um auxílio dado por iniciativa da graça de Deus e não como resultado do esforço do ser humano⁵¹. Com efeito, tal comparação demonstra a bondade de Deus, que vem em socorro da humanidade pecadora, ao nutrir o seu povo assolado pela fome. Portanto, Deus alimenta seu povo com um pão real e palpável (cf. S IV,4,13).

Contudo, há uma diferença importante, que nos leva ao âmbito da superioridade: o maná garantia a vida aos judeus, mas não os salvava da morte; por sua vez, o pão eucarístico é dom da vida, pois, além de sustentar na travessia da existência, também preserva da morte. Assim, o maná não era o verdadeiro pão, mas a *sombra do futuro pão*, a figura do Corpo de Cristo. Os judeus encontraram no maná o sustento para a travessia no deserto; no entanto, morreram. Pela Eucaristia, os cristãos tem a garantia da vida eterna. Ambrósio reconhece a grandeza do sinal na Antiga Aliança; entretanto, o Corpo de Cristo, presente no altar, ultrapassa o maná (cf. M 8,47; S IV,5,24). Além disso, apesar de o maná ter vindo do céu, a Eucaristia origina-se de acima dos céus e é livre de toda corrupção (cf. M 8,48).

Portanto, o maná é a figura e a eucaristia é a verdade. O primeiro era um pão perecível, para o corpo; o segundo garante a remissão dos pecados e alimenta para a vida eterna. O maná era o pão dos anjos, vindo do céu; porém, a eucaristia está acima dos céus e é a carne de Cristo. Em outras palavras, a realidade eucarística nada mais é do que o dom do próprio Cristo em pessoa. Assim, a eucaristia é o novo pão da vida, o alimento do novo Povo de Deus em sua marcha para a vida eterna.

3.2.2 O rochedo de Horeb⁵²

Seguindo as figuras eucarísticas do Êxodo, ao lado do maná temos a água que brota do rochedo do monte Horeb (cf. Ex 17,1-7). Com efeito, no Novo Testamento é constatável que a água pode ser figura tanto do batismo (a água que brota do lado do Crucificado em Jo 19,34) como da eucaristia (cf. 1Cor 10,4). A respeito da água do rochedo de Horeb, os Padres da Igreja ora interpretam como figura do batismo, ora como figura da

⁵¹ Cf. id., *La catéchèse*, p. 223.

⁵² Sobre o tema, cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 469-470; JOHANNY, op. cit., p. 243-247; BERNARDO, op. cit., p. 301-302.

eucaristia⁵³. A diversidade de interpretação a partir de um mesmo evento bíblico leva a considerar que os Padres viam a Iniciação Cristã como um todo inseparável. Ao mesmo tempo, os Padres usavam a tipologia com liberdade, desde que estivesse dentro da analogia da fé. Além disso, soma-se o fato de não haver na catequese mistagógica um paralelismo explícito entre a manducação do cordeiro pascal na véspera da travessia do mar e a eucaristia⁵⁴.

De qualquer modo, para Ambrósio, inspirando-se no referido texto paulino, a água do rochedo, qual bebida espiritual, é associada à eucaristia. De fato, se o maná representa o pão eucarístico, a água que saciou o povo no deserto é figura do sangue de Cristo, que é dado no banquete eucarístico.

Ambrósio expõe a referida tipologia no momento da preparação das oferendas, quando são derramados o vinho e a água no cálice (cf. S V,1,2). Este gesto litúrgico será enriquecido pelo Bispo de Milão com outros elementos: Moisés e sua vara com a qual toca o rochedo. Na eucaristia, portanto, o sacerdote (Moisés) pronuncia as palavras da consagração (a vara) diante do cálice (rochedo) para jorrar o sangue de Cristo (a água), a fim de alimentar o povo para a vida eterna (cf. S V,1,3). Além disso, o rochedo golpeado evoca o lado aberto do Crucificado, do qual brota seu sangue para alimentar o povo cristão (cf. S V,1,4).

A igualdade e a diferença entre a figura e a realidade assemelham-se ao que já foi referido a respeito do maná. Tanto na eucaristia como na água do rochedo, a correspondência está na intervenção extraordinária e gratuita de Deus para saciar a sede de seu povo. Contudo, a diferença está na excelência superior do vinho eucaristizado: o judeu bebe e volta a ter sede; porém, o sangue que o neófito bebe, sacia para sempre (cf. M 8,48).

Desse modo, tanto entre o maná e a eucaristia como entre o rochedo de Horeb e o mistério eucarístico, há uma distância entre a figura e a realidade. As figuras são tomadas a partir de uma existência concreta (os fatos do povo eleito), ajudando Ambrósio a mostrar aos neófitos uma ideia rica a respeito da eucaristia: um alimento real, pão que dá vida e vinho que alegra e satisfaz. Em suma, um dom de Cristo para sempre.

⁵³ Um exemplo de interpretação da água do rochedo de Horeb como figura do batismo encontra-se em Tertuliano, no *De Baptismo* IX (cf. ed. citada, p. 40).

⁵⁴ Cf. DANIELLOU, *La catéchèse*, p. 224.

4. A tipologia do Salmo 22 e do Cântico dos Cânticos: uma síntese da Iniciação Cristã

No decurso das catequese mistagógicas, aparecem dois outros textos bíblicos usados por Ambrósio, a fim de ajudar os neófitos a aprofundarem o sentido dos mistérios celebrados: o Salmo 22 e o Cântico dos Cânticos. Nas duas obras catequéticas, apesar de citar quase inteiramente o referido salmo, Ambrósio não se ocupa muito com sua explicação. O Cântico dos Cânticos, pelo contrário, recebe grande atenção da parte do mistagogo. Vejamos como ele desenvolve a tipologia sacramental dos textos.

4.1 Salmo 22⁵⁵

O Salmo 22 era frequentemente citado nas antigas catequese mistagógicas. Ele é considerado um resumo da Iniciação Cristã. De fato, as *águas repousantes* evocam a ideia do batismo; a *unção na cabeça* remonta à confirmação; por fim, *a mesa preparada* lembra a eucaristia. Tanto no *De Sacramentis* (V,3,13) como no *De Mysteriis* (8,43), o mistagogo cita praticamente todo o salmo. Isso ajuda os neófitos a se lembrarem dos sacramentos recebidos na noite pascal, bem como a reviverem a experiência da Iniciação Cristã, prefigurada pelo salmista.

O referido texto bíblico era cantado pelos recém-batizados durante a procissão do batistério para o altar onde se celebrava o banquete eucarístico. Ambrósio recorda aos neófitos este momento em sua mistagogia, abrindo-lhes o significado das palavras do texto bíblico, que muitas vezes ouviram sem compreender (cf. S V,3,12-13).

Deixando para trás o pecado através do banho batismal, o neófito alegra-se em contemplar a mesa preparada. Com efeito, o Bispo de Milão sublinha a pressa da criatura renovada em participar da ceia do Senhor (cf. M 8,43). A eucaristia transporta-o para o mundo novo da alegria espiritual, que o banquete eucarístico proporciona. Praticamente, o Salmo 22 descreve o paraíso, pois os sacramentos já são a realização das alegrias celestes⁵⁶. Em outras palavras, pelos mistérios celebrados na Iniciação, já se antecipa a salvação que será realizada em plenitude na vida eterna.

⁵⁵ Sobre o tema, cf. id., *Bible et liturgie*, p. 240-258.

⁵⁶ Cf. id., *La catéchèse*, p. 225.

4.2 Cântico dos Cânticos⁵⁷

Os profetas do Antigo Testamento apresentavam a aliança entre Deus e seu povo como o retrato da união nupcial. Porém, as núpcias escatológicas seriam realizadas entre o Verbo encarnado e a humanidade, uma vez que as almas dos justos formariam um cortejo nupcial para sair ao encontro do Esposo. Contudo, até chegar o fim dos tempos, as núpcias entre Cristo e a Igreja vão se realizando na vida sacramental. Dessa forma, a Iniciação Cristã figura o aspecto nupcial entre Cristo e a alma, o qual os Padres da Igreja retratarão através da tipologia do livro do Cântico dos Cânticos.

Com efeito, no *De Sacramentis* e no *De Mysteriis*, Ambrósio faz um rico paralelo entre o texto bíblico e a Iniciação Cristã, evocando aos neófitos os ritos sacramentais celebrados durante a noite pascal. O catecúmeno chega à Iniciação Cristã atraído por Cristo, da mesma forma que a amada vai ao encontro do amado (cf. Ct 1,3). De fato, para o Bispo de Milão, só é possível ao ser humano seguir a Cristo se Ele o atrair (cf. S V,2,10 e M 6,29).

Na sua mistagogia, Ambrósio cita a brancura do rebanho de ovelhas que, com seus filhotes, sobem do lavadouro (cf. Ct 4,2). Esta figura refere-se ao batismo, pois a Igreja, com seus filhos, é comparada a tal rebanho, visto que ela mesma abandona os pecados por meio da passagem pela água consagrada (cf. M 7,38). Subindo da fonte, o neófito recebe a veste branca, da mesma forma que a amada sobe alvejada (cf. Ct 8,5), segundo Ambrósio (cf. M 7,35). O esplendor da brancura do neófito causa admiração até mesmo aos anjos, permitindo ao mistagogo fazer um paralelismo entre o ser humano regenerado pelo batismo e o Cristo ressuscitado, que sobe ao Pai na Ascensão (cf. S IV,2,5 e M 7,36). Esta constatação feita pelo Bispo de Milão fortalece a noção de que nos sacramentos resplandecem os grandes eventos da história da salvação.

Porém, não são apenas os anjos – e a comunidade – que se maravilham com a transformação dos neófitos. Retomando a metáfora nupcial, o próprio Cristo admira-se com a Igreja (figura do neófito)⁵⁸ vestida de branco e purificada pelo batismo. O louvor do amado à beleza da sua amada (cf. Ct 4,1) é colocado na boca de Cristo por Ambrósio (cf. M 7,37). Os olhos dela como pombas, assemelham-se ao Espírito, que confere beleza à alma do neófito. O amor do amado faz a amada, a Igreja, desejar ainda mais, possibilitando que a metáfora do

⁵⁷ Sobre o tema cf. id., *Bible et liturgie*, p. 259-280.

⁵⁸ Cf. BERNARDO, op. cit., p. 227.

Cântico dos Cânticos amplie-se para os outros dois Sacramentos da Iniciação Cristã (cf. M 7,40).

Ao desejo da alma, Cristo responde, exortando-a a colocá-Lo como um selo em seu coração e em seus braços (cf. Ct 8,6). A partir dessa afirmativa, o Bispo de Milão faz referência ao selo espiritual, isto é, ao sacramento da confirmação (*signaculum spiritale*), que aumenta a luz da fé (coração) e a força do amor (braços) (cf. S VI,2,6 e M 7,41). Assim, a alma torna-se imagem do amado, através do sinal da cruz de Cristo (cf. S VI,2,7). Pelo dom do Espírito, somos participantes do amor e da caridade de Deus, demonstrados até o extremo pelo sacrifício redentor de Cristo⁵⁹.

Como a nova criatura, banhada pela fonte batismal e marcada com o selo espiritual, aspira a algo mais, Cristo a convida para o banquete celeste, da mesma forma que o amado convida para o seu festim (cf. Ct 5,1). Através dessa figura, portanto, Ambrósio chega ao sacramento da eucaristia (cf. S V,3,14-15 e M 9,57-58). Importa ressaltar que o beber é até embriagar-se. O neófito inebria-se com o Espírito, embora permanecendo sóbrio na mente. É o tema da *sóbria embriaguez*, provocada pelo vinho eucaristizado (cf. S V,3,17). Ambrósio, ainda, fala do beijo do amado (cf. Ct 1,3), que, em contexto eucarístico, figura a comunhão sacramental nos lábios do neófito, expressando a união de amor entre Cristo e a alma (cf. S V,2,5-7). Com isso, a alma é saciada e passa das realidades terrestres para as celestes. Dessa forma, a eucaristia é o ponto de chegada da Iniciação Sacramental, desde o momento em que a alma é atraída para Cristo até à comunhão com ele no banquete eucarístico.

O Bispo de Milão, ainda, apresenta outra dimensão que a tipologia do Cântico dos Cânticos oferece no contexto da Iniciação Cristã. É a exortação a manter a graça recebida. Por isso, é significativo que Ambrósio cite Ct 4,12, que fala da amada como um jardim fechado. Do mesmo modo, a graça recebida através dos mistérios deve permanecer selada na alma para que não seja prejudicada e nem perca seu valor diante das agitações deste mundo. Além disso, evoca-se a disciplina do arcano, pois o silêncio da alma é fundamental para que o mistério não seja espalhado entre os infiéis (cf. M 9,55).

Assim, constata-se que o Bispo de Milão usa a tipologia do Cântico dos Cânticos com predileção, perpassando os três Sacramentos da Iniciação Cristã. Dessa forma, o sentido do mistério sacramental vai além dos ritos. Tal tipologia desvela uma verdade mais profunda: a do mistério do amor de Deus para com o ser humano, que faz brotar o amor deste para com

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 227.

Deus⁶⁰. Com efeito, as núpcias entre Cristo e a Igreja continuam através dos Sacramentos da Iniciação.

Dessa forma, vimos as figuras da Iniciação Cristã, empregadas por Ambrósio nas suas catequese mistagógicas. A sua visão unitária a respeito da história da salvação, permite-lhe vislumbrar a unidade do projeto salvífico de Cristo, que se realiza nos sacramentos⁶¹. Como dito acima, a tipologia sacramental não é resultado de interpretações arbitrárias: o que os Padres fazem é prolongar a interpretação dos mistérios, já iniciada no Novo Testamento⁶².

Com efeito, as figuras sacramentais não são apenas mera ilustração do evento celebrativo da Iniciação Cristã. Elas apresentam duplo significado. Primeiro, há a questão da autoridade, mostrando que os sacramentos eram anunciados ao longo de uma história. Em segundo lugar, o que Deus fez outrora para o seu povo, continua a realizar hoje nos sacramentos, isto é, a salvação é prolongada por meio dos ritos⁶³. Educando o neófito para a fé, Ambrósio, por meio das figuras sacramentais, vai levá-lo a uma consciência cada vez maior da grandeza do mistério divino e a experimentar desde já a salvação através dos sacramentos. A partir daí, a catequese mistagógica faz o neófito perceber como a graça do *mysterium* salvífico de Deus realiza-se *in figura* dos eventos da humanidade. Em outras palavras, *mysterium in figura* constitui-se numa importante expressão para compreender o papel da tipologia bíblica. É sobre ela que discorreremos no próximo capítulo.

⁶⁰ Cf. DANIÉLOU, La catéchèse, p. 226.

⁶¹ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 366.

⁶² Cf. *ibid.*, p. 374.

⁶³ Cf. DANIÉLOU, La catéchèse, p. 210.

CAPÍTULO V

MISTÉRIO DE DEUS QUE SE REALIZA NAS LIMITAÇÕES DA HISTÓRIA: *MYSTERIUM IN FIGURA*

A experiência vivida na Iniciação Cristã pelo neófito é iluminada pela catequese mistagógica. Ambrósio de Milão, com efeito, empregava a tipologia bíblica tanto no *De Sacramentis* como no *De Mysteriis* para elucidar a realidade na qual os iniciados foram mergulhados na noite pascal. Através das figuras do Antigo e do Novo Testamento, os sacramentos foram anunciados ao longo da história. Se houve a intervenção de Deus através de fatos e de personagens na Sagrada Escritura, por sua vez, o neófito experimenta o agir divino por meio dos Sacramentos da Iniciação. Portanto, o catecúmeno vive, de modo pessoal, a salvação que vem de Deus. Assim, o projeto divino realiza-se tanto na história da salvação de toda a humanidade, como também na história individual, através dos eventos celebrativos da Iniciação Cristã. A grandeza do mistério de Deus realiza-se na história, não apenas no passado (figuras bíblicas), mas ela se prolonga no presente através dos sacramentos na Igreja e aponta para o futuro, a realização escatológica definitiva daquilo que foi celebrado. Dessa forma, a salvação não é a contemplação de um ideal, mas um desígnio divino que tem seu lugar na história, cujos protagonistas são os homens e o próprio Deus¹.

De fato, o pensamento do Bispo de Milão apoia-se na Sagrada Escritura, uma vez que suas obras são repletas de citações bíblicas². Da mesma forma, as catequese mistagógicas experimentam tal abundância. Para isso, Ambrósio desenvolve-as através de uma estreita ligação entre três elementos: o Antigo Testamento, o Novo Testamento e a Liturgia da Igreja. Para chegar a este objetivo, o Bispo de Milão recorre a dois instrumentos: o método exegético, que nada mais é do que a tipologia bíblica, da qual falamos no capítulo II; e o uso de termos como *mysterium*, *sacramentum*, *figura*, *umbra*, *typus*, *imago*, *species*,

¹ Cf. FRANCESCONI, Storia e simbolo, p. 22.

² Cf. JOHANNY, L'eucharistie, p. 15.

*similitudo*³. Tais vocábulos não são sinônimos, embora cada um tenha seu significado relacionado ao outro⁴. Nas obras de Ambrósio, eles são utilizados em três situações: corresponder realidades do Antigo e do Novo Testamento, garantindo a unidade da história da salvação; estabelecer ligações entre a criação e a salvação; por fim, sobretudo, identificar a salvação que se realiza nos sacramentos com a salvação que acontece na história. Desse modo, os referidos termos são usados para assegurar a interpretação tipológica da Escritura⁵.

Entretanto, não discorreremos sobre cada um dos oito vocábulos. Apenas nos deteremos em dois: *mysterium* e *figura*, uma vez que a expressão *mysterium in figura* sintetiza bem o propósito da nossa pesquisa. Dessa forma, veremos o significado dos dois vocábulos e, em seguida, o sentido da expressão *mysterium in figura*.

1. *Mysterium*

Basicamente, o mistério consiste no projeto salvífico de Deus, testemunhado pela Sagrada Escritura e acreditado pela Igreja⁶. Deus toma a iniciativa de ir ao encontro do ser humano. Por isso, Ele não é um ser a-histórico e distante, mas caminha com a humanidade e lhe revela o seu amor através dos acontecimentos da vida⁷. Deus é o protagonista do *mysterium*, realizando a salvação através de um conjunto diversificado de eventos⁸. Em meio a eles, o projeto divino vai se descortinando até encontrar sua realização na pessoa de Jesus Cristo. Ele é o ponto central do desígnio divino de salvação: é a chave hermenêutica da história e tudo deve ser explicado a partir dele, passado, presente e futuro, apesar de Ambrósio insistir mais no passado. De fato, com relação ao passado, o referido mistagogo apresenta os *mistérios* (*mysteria*) que anunciavam a Cristo. Desse modo, as figuras de Cristo no Antigo Testamento ganham força na catequese do Bispo de Milão⁹.

Com efeito, por meio dos gestos e das palavras de Cristo, o *mysterium* de Deus realiza-se junto aos homens. Através da humanidade e do sofrimento de Cristo, a divindade

³ Existem outros termos (*exemplum, memoriale, forma, symbolum, signum*). Contudo, há autores (Mazza, Aleo e Francesconi) que trabalham apenas os oito vocábulos citados. Em seu trabalho, por exemplo, Francesconi usa dois critérios: a frequência destas palavras nas obras de Ambrósio e a comparação com o vocabulário dos outros Padres. (cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 26)

⁴ Cf. MAZZA, La mistagogia, p. 30.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 31.

⁶ Cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 317.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 34.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 61.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 37-38.

está presente, mas *in mysterio*. Por sua vez, a Igreja participa do *mysterium* divino, posto que sua origem provém da iniciativa do próprio Deus. Assim, a Trindade faz-se presente na Igreja *in mysterio*, uma vez que esta expressa a comunidade divina de amor¹⁰.

Se a Igreja é partícipe do *mysterium* divino, tudo que nela é realizado torna-se portador da graça salvífica de Deus. Diante disso, temos os sacramentos, de modo especial, os da Iniciação Cristã. Com efeito, Ambrósio não deixa de lado os outros eventos celebrativos eclesiais. Porém, não há como negar que a Iniciação Cristã ocupa um lugar de suma importância na sua vida pastoral, tanto na pregação como na reflexão teológica¹¹. Através dos sacramentos celebrados na noite pascal, o fiel toma conhecimento do mistério trinitário e da ação divina nele. Se, por exemplo, o batismo de Jesus revela o mistério trinitário, por sua vez, a celebração batismal torna-se, para cada um, o lugar em que o Deus Uno e Trino encontra o ser humano, abrindo-o para a comunhão trinitária e tornando-o participante da história da salvação¹². Assim, o batismo não é um novo *mysterium*, mas continua a salvação divina já anunciada pelo batismo de Cristo¹³.

Para Ambrósio, Deus age por meio de elementos sensíveis: é o seu poder que se manifesta na simplicidade dos gestos humanos¹⁴. Para que o neófito não se decepcione perante a pobreza dos sinais sacramentais, o mistagogo insiste que a celebração não se esgota naquilo que é percebido pelos sentidos (cf. M 3,15), mas que ela é mediação de um *mysterium* maior, a presença de Cristo¹⁵.

A Escritura também é portadora do mistério. Para Ambrósio, a verdade do plano salvífico de Deus está além da letra, do evento puramente externo, que esconde a profundidade do mistério¹⁶. Não é uma realidade teórica, mas um acontecimento histórico, retratado no Antigo Testamento, no evento Cristo e também na Igreja, que continua a missão salvífica. Ao ler a Escritura, Ambrósio, partindo da história, traz indicações morais e descobre os *mysteria* para alimentar a fé da comunidade¹⁷. De fato, a revelação do *mysterium* no interior da história da salvação não é feita pela simples ocorrência de fatos que se sucedem

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 42-43.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 46.

¹² Cf. *ibid.*, p. 35.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 49.

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 50.

¹⁵ Cf. LELO, *Mistagogia*, p. 71-72.

¹⁶ Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 57.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 58.

entre si¹⁸. Deus age *in mysterio* através dos sinais e o fiel é convidado a ir além das figuras, lendo o sentido profundo dos acontecimentos, uma vez que cada evento da Escritura é portador do desígnio salvífico de Deus¹⁹.

Dessa forma, o *mysterium* divino vai se revelando ao longo da história, cuja realização máxima encontra-se em Jesus Cristo. Por sua vez, o *mysterium* continua na Igreja *in mysterio*, sobretudo por meio dos sacramentos, que nos inserem no desígnio salvífico de Deus²⁰. Portanto, “*mysterium* é a salvação, isto é, o conteúdo profundo da história como evento salvífico, que se abre ao ser humano por meio da celebração litúrgica”²¹. Por isso, a leitura profunda da Escritura, para além do sentido meramente literal, possibilita entender como Deus opera nas celebrações. Ambrósio realiza-a em suas catequeses, com auxílio de outro vocábulo presente na sua linguagem sacramental: *figura*.

2. *Figura*

O termo *figura* é usado como mediação do mistério, unindo um fato histórico com outro. Com efeito, a tipologia estabelece uma correspondência entre as figuras e o *mysterium*, que não se esgota em especulações teóricas, mas implica fatos concretos. Assim, *figura* coloca em relação dinâmica o Antigo e o Novo Testamento. Eventos do Antigo Testamento são compreensíveis quando relacionados com o Novo Testamento e com a vida da Igreja²².

Se as figuras do Antigo Testamento anunciam o Cristo, é interessante notar que Ambrósio recorre a elas para a sua catequese sacramental. Numerosas citações veterotestamentárias fazem-se presentes nas obras do Bispo de Milão²³, mostrando a sua preocupação pastoral em ajudar os fiéis a conhecer a história que precedeu o Novo Testamento²⁴. A relação dos dois Testamentos entre si e com os sacramentos é feita através do *método tipológico*, como aludimos no capítulo II.

¹⁸ Cf. ALEO, *Sacerdozio e Sacramenti*, p. 30.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 29.

²⁰ Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 60.

²¹ Cf. MAZZA, *op. cit.*, p. 38.

²² Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 248.

²³ Na época de Ambrósio, também outros personagens (Gregório de Elvira, Zenão) recorriam a numerosas citações do Antigo Testamento em suas pregações. Tal insistência mostra, provavelmente, que o Ocidente tinha pouco contato com textos veterotestamentários naquela ocasião (cf. SIMONETTI, *Exegese patrística*. In: *Dic. Patr.*, p. 554).

²⁴ Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 280.

A *figura* tem o papel de inserir o fiel na realidade do *mysterium*. Por meio dela, o ser humano é iluminado pela esperança da manifestação do projeto de Deus em plenitude. Ou seja, se a *figura*, mesmo nas suas limitações, permitiu a revelação do amor e da misericórdia divinas, quanto mais admirável será quando isso ocorrer *in veritate*, isto é, em verdade²⁵. Tal ideia inspira e sustenta o pensamento de Ambrósio²⁶.

Apesar de *figura* ainda não ser a verdade, não quer dizer que seja algo falso ou irreal. Porém, ela será plenamente compreendida quando chegar à realização da verdade. Sendo assim, é um modo imperfeito de sua manifestação. Como *figura Christi*, Adão somente é compreendido a partir de Cristo²⁷. Dessa forma, o Antigo Testamento não apenas prepara o Novo através de uma sucessão cronológica de fatos e de pessoas, mas, tanto os personagens como os acontecimentos são primeiras realizações, embora imperfeitas e prefigurativas, dos eventos da nova economia²⁸. O mesmo vale para os sacramentos, cujas figuras presentes no *De Sacramentis* e no *De Mysteriis* elencamos nesta pesquisa. Ambrósio apresenta as prefigurações do *mysterium* com o intuito de esclarecer o sentido e o alcance da intervenção salvífica de Deus na história, incitando o espírito do neófito a compreender também a verdade dos sacramentos²⁹.

Além disso, a *figura*, por já participar da verdade, não é totalmente vazia. Apesar da imperfeição e da provisoriedade, ela contém algo de verdadeiro. Quando lemos a Escritura por meio da categoria de *figura*, deparamo-nos com diversos meios pelos quais o desígnio salvífico (*mysterium*) vai se desvelando ao longo da história³⁰. Ela é o modo pelo qual assimilamos a verdade. Porém, para expressá-la, a *figura* deve possuí-la. Assim, a *figura* “é a verdade em indireto, um acesso da verdade no tempo, em enigma”³¹. Se *mysterium* precisa do fato histórico para se revelar, a *figura* não se reduz ao evento em questão, mas permite entrever, na narrativa da Escritura, a presença salvífica de Deus³². No acontecimento do êxodo, por exemplo, vislumbra-se a presença libertadora de Deus, embora misteriosa, porém, tão real, a ponto de determinar uma história³³.

²⁵ *Mysterium* e *veritas* possuem o mesmo significado (cf. *ibid.*, p. 303).

²⁶ Cf. JOHANNY, *op. cit.*, p. 245.

²⁷ Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 252.

²⁸ Cf. VAGAGGINI, *O sentido teológico*, p. 411.

²⁹ Cf. JOHANNY, *op. cit.*, p.253.

³⁰ Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 255.

³¹ JOHANNY, *op. cit.*, p. 268.

³² Cf. ALEO, *op. cit.*, p. 31.

³³ Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 256.

A *figura*, ainda, apresenta diversos níveis de verdade que tendem para uma verdade sempre maior³⁴. Por isso, o acesso à verdade é feito de modo fragmentado, posto que ela é comunicada veladamente pela figura³⁵. Assim, com relação à eucaristia, na catequese de Ambrósio, por exemplo, aparecem a figura de Melquisedec e a figura do maná. Embora distantes historicamente, elas apresentam duas características da mesma realidade eucarística: a antiguidade (Melquisedec é anterior ao povo judeu) e a superioridade com relação aos mistérios judaicos (ao contrário do maná, a eucaristia concede a vida eterna). A categoria de *figura* “expressa a progressividade e ao mesmo tempo a dimensão de limite e de parcialidade deste caminho histórico da revelação”³⁶. Além disso, as figuras não consistem numa simples ilustração, mas são testemunhos proféticos a favor da celebração dos sacramentos na Igreja. Trazem ensinamentos, comunicam-se com o espírito e a inteligência do neófito e são mensageiras da verdade³⁷. Com efeito, a figura possibilita o fiel a “viver a história na busca e no ensinamento do seu sentido divino salvífico”³⁸.

Portanto, *figura* é um termo importante na catequese de Ambrósio, tendo como propósito mostrar como em Cristo as figuras encontram sua plenitude, bem como anunciam profeticamente os Sacramentos da Iniciação Cristã. Na sua mistagogia, o Bispo de Milão convida os neófitos a ir além das figuras para desvelar o desígnio de Deus por trás do rito celebrado³⁹. Por isso, a *figura* torna-se o elemento mediador do *mysterium*, por meio da qual “o instante se faz acontecimento, isto é, acesso à eternidade”⁴⁰. Assim, *figura* é uma realidade histórica que contém dentro de si um significado salvífico. Por meio dela, o ser humano aprofunda sua fé, entrevendo e experimentando o agir de Deus na sua existência. Por isso, o binômio *mysterium-figura* demonstra a concepção sacramental da história salvífica, que perpassa a pregação ambrosiana. Os dois vocábulos aparecem nas expressões *mysterium in figura*⁴¹ ou *figura mysterii*⁴², destacando o caráter revelacional da figura⁴³.

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 256.

³⁵ Cf. JOHANNY, *op. cit.*, p. 268.

³⁶ Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 264.

³⁷ Cf. JOHANNY, *op. cit.*, p. 238-239.

³⁸ ALEO, *op. cit.*, p. 32.

³⁹ Cf. JOHANNY, *op. cit.*, p. 238.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 257.

⁴¹ A expressão “*mysterium in figura*” encontra-se na obra *Expositio Evangelii secundum Lucam* III,38 (PL 15, 1605).

⁴² “*Figura mysterii*” é uma expressão equivalente a *mysterium in figura* e está presente nas seguintes obras de Ambrósio: *Apologia Prophetarum* IV,18 (PL 14, 899); *De Spiritu Sancto* II,10,105 (PL 16, 765); *De Viduis* XV,90 (PL 16, 262); *Expositio Evangelii secundum Lucam* V,101 (PL 15, 1663).

⁴³ Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 256.

Diante do *mysterium* divino que se manifesta no evento histórico (*figura*), limitado no espaço e no tempo, defrontamo-nos com a expressão *mysterium in figura*, importante para entender o papel da tipologia bíblica na mistagogia ambrosiana.

3. *Mysterium in figura*

A Sagrada Escritura é portadora do *mysterium*, proclamando e revelando o desígnio salvífico de Deus por meio das *figurae*, embora limitadas no tempo e no espaço. Toda a história é orientada ao *mysterium* por excelência, a pessoa de Jesus Cristo. É por isso que a Igreja continua sendo alimentada pela Escritura, seja para celebrar a liturgia, seja para a vivência cristã⁴⁴. Com efeito, na preparação dos catecúmenos, Ambrósio estabelece o nexo entre a Escritura e a vida cristã. Por sua vez, na semana pascal, com as catequeses mistagógicas, faz a relação entre a Escritura e os ritos da Iniciação Cristã. Assim, a mistagogia possui a tarefa de introduzir o neófito ao *mysterium* por meio das figuras que anunciam os sacramentos, ao mesmo tempo mostrando a sua atualidade⁴⁵. Com efeito, o sacramento é acontecimento atual do único mistério de salvação. Ele efetiva no hoje do fiel a eficácia da graça salvadora e misteriosa de Deus, ou seja, realiza o *mysterium* no “agora” da sua existência⁴⁶.

A leitura da Escritura através das figuras permite uma visão unitária da história da salvação. Elas não só escondem e revelam o mistério, mas também mostram a continuidade e o progresso da revelação do projeto divino sobre a humanidade⁴⁷. De fato, o *mysterium* é único; porém, as figuras mostram as suas várias facetas. O *mysterium*, assim, apresenta-se em toda sua dinamicidade: não é um produto caído do céu, mas o acesso a ele passa por meio da experiência da escuta da palavra de Deus, realizada através das mais diferentes realidades⁴⁸. Desse modo, as figuras, embora diferentes historicamente, não contradizem e nem esgotam a grandeza e a profundidade do *mysterium*⁴⁹.

Por isso, importa notar a unidade entre *mysterium* e *figura*. Sem a figura, o mistério permanece inacessível; sem o mistério, a figura é vazia e incompreensível. Por meio

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 271.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 310.

⁴⁶ Cf. SCHULTE, Os sacramentos individuais. In: *Mysterium Salutis*, v.IV/4, p. 120.

⁴⁷ Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 274.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 286.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 300.

das múltiplas figuras, quais mediações fragmentárias, chega-se ao *mysterium*. Isso é possível, uma vez que a *figura* participa do *mysterium*⁵⁰. Através da figura, compreende-se o desígnio salvífico que perpassa toda a Sagrada Escritura, testemunhando a evolução e a dinâmica da história da salvação. Justamente por isso, *figura* pode perfeitamente conjugar-se com *mysterium*⁵¹. Dessa forma, *mysterium in figura* conecta os aspectos fundamentais da história salvífica: passado (profecia, enquanto anúncio), presente (o hoje da Igreja) e futuro (escatologia)⁵². A dinâmica, portanto, caminha do menos ao mais perfeito. Por isso, “a *figura* projeta a interpretação da Escritura do Antigo Testamento em diante, para a sua realização no Novo Testamento e, portanto, escatologicamente para o cumprimento último e definitivo da história”⁵³. Com efeito, o *mysterium* resplandecerá plena e definitivamente apenas na escatologia. Por meio das figuras, conhecemo-lo de modo parcial, embora isso não diminua a sua importância, uma vez que tal processo de conhecimento auxilia os fiéis na sua existência cristã⁵⁴.

Os sinais que revelam o invisível tem seu fundamento na pessoa de Cristo, o cume do *mysterium*. De fato, a humanidade e a divindade fazem-se presentes na pessoa de Jesus Cristo; por sua vez, a Escritura, não é só letra, mas também implica um sentido espiritual; a Igreja, no tempo, é face visível da graça invisível; a partir daí, os sacramentos realizados na Igreja continuam a mediar a salvação por meio de sinais sensíveis. Desse modo, Ambrósio vê não apenas em Cristo, mas também na Igreja e nos sacramentos a realização das prefigurações veterotestamentárias⁵⁵.

Assim, no Bispo de Milão, encontra-se uma harmonia entre Palavra (Escritura) e Sacramento (Liturgia). De fato, se a Palavra é luz para os corações, o sacramento do batismo, em unidade com o selo espiritual (a confirmação), ilumina o coração do neófito para acessar o mistério (cf. S VI,2,5-6; III,2,15)⁵⁶. O mesmo vale para a relação entre a Palavra e a Eucaristia: ambas são alimento para a salvação do ser humano.

Nos escritos mistagógicos de Ambrósio, os sacramentos são apresentados, não de maneira sistemática, mas através do simbolismo dos eventos da história da salvação⁵⁷. Para

⁵⁰ Cf. MAZZA, op. cit., p. 32.

⁵¹ Cf. ALEO, op. cit., p. 31.

⁵² Cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 305.

⁵³ ALEO, op. cit., p. 32.

⁵⁴ Cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 325.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 348.

⁵⁶ Cf. JOHANNY, op. cit., p. 25; LELO, op. cit., p. 72.

⁵⁷ Cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 305.

Ambrósio, simbolismo e realismo estão intimamente ligados: a verdade encontra-se nos símbolos e estes são verdadeiros, porque estão impregnados dela⁵⁸. Dessa forma, Deus se faz presente na realidade humana, revelando-se e escondendo-se ao mesmo tempo através de sinais sensíveis⁵⁹.

Mesmo assim, Ambrósio não desenvolve uma teologia bíblica dos sacramentos. O que ele faz é apenas elaborar uma teologia bíblica do fato narrado na Escritura, que está por trás da celebração litúrgica⁶⁰. A eucaristia, por exemplo, celebra na Igreja aquela presença salutar já operada nos acontecimentos do êxodo. O sacramento cristão prossegue na linha ascendente do sacramento dos judeus, do menos perfeito para o mais perfeito⁶¹. O batismo, por sua vez, continua a permitir o acesso ao *mysterium*, do qual fala o Evangelho: ter parte com Cristo⁶². Dessa forma, Ambrósio vislumbra nos sacramentos a continuação do projeto salvífico de Deus (*mysterium*), cujos precedentes encontram-se em eventos (*figurae*) descritos na Sagrada Escritura. Tal continuação revela também um progresso, uma vez que Ambrósio contrapõe os “sacramentos dos judeus” aos “sacramentos dos cristãos”, considerando estes mais antigos e superiores com relação àqueles (cf. S I,4,11; IV;3,10-11; M 8,44)⁶³. Através da exegese tipológica, o hoje sacramental da Igreja revela-se também como *historia salutis* e, portanto, torna-se atualização progressiva do *mysterium salutis*⁶⁴.

Apesar de Ambrósio desenvolver a relação entre os eventos passados e os Sacramentos da Iniciação nas suas catequeses, ele não faz, como já foi dito, uma reflexão sistemática dos ritos celebrativos. Há algumas referências ao longo das suas obras, embora vislumbre-se certa organização no *De Sacramentis* e no *De Mysteriis*. De qualquer modo, o Bispo de Milão toma como ponto de partida os ritos e os liga aos eventos bíblicos, colocando os sacramentos em continuidade com os acontecimentos salvíficos narrados pela Escritura⁶⁵. Não apenas ele, mas também os outros Padres eram especialistas em unir, de um lado, personagens e eventos do Antigo e do Novo Testamento, e, de outro, a vida da Igreja, sentindo-se parte do mesmo e único *mysterium salutis*. Por isso, eles acreditavam que, apesar

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 316.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 309.

⁶⁰ Cf. MAZZA, *op. cit.*, p. 48.

⁶¹ Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 306.

⁶² Cf. *ibid.*, p. 307.

⁶³ Cf. *ibid.*, p. 309.

⁶⁴ Cf. GARGANO, *Il sapore dei padri*, p. 295.

⁶⁵ Cf. FRANCESCONI, *op. cit.*, p. 310.

de estarem *fora do tempo* (*extra tempus*) com relação aos eventos bíblicos, jamais estariam *fora do mistério* (*extra mysterium*) de salvação⁶⁶, arquitetado e projetado pelo próprio Deus⁶⁷.

Assim, por meio da tipologia bíblica, demonstrando a realização do *mysterium in figura*, Ambrósio une magistralmente a palavra e o rito celebrado, tornando-as indispensáveis uma à outra. Além disso, é interessante perceber que tanto a Escritura como a liturgia permitem o acesso do fiel ao *mysterium*. A primeira possibilita a *compreensão* do mistério, ao passo que a segunda tem por objetivo a *participação* no mesmo mistério. Desse modo, reforça-se a unidade intrínseca entre os dois elementos⁶⁸. Palavra e Sacramento possibilitam conhecer e participar do plano divino de salvação que se realiza na história. Com efeito, a salvação de Deus não apenas aconteceu nos sinais históricos narrados pela Escritura, mas ela continua através dos sinais sacramentais da Igreja⁶⁹. Assim, pode-se dizer que o trabalho mistagógico de Ambrósio é iniciar, através da celebração litúrgica, os neófitos ao mistério salvífico que aconteceu na história⁷⁰.

Portanto, *mysterium in figura* exprime o papel dos Sacramentos da Iniciação no contexto da história da salvação. Por intermédio do simbolismo das figuras, Ambrósio procura ajudar os neófitos a captar o valor eterno, a verdade salvífica (*mysterium*), por elas mediado. Mesmo com as diferenças e limitações inerentes ao tempo e às circunstâncias históricas, as figuras estão relacionadas ao mesmo mistério, estabelecendo a unidade e o progresso na história da salvação⁷¹. A *figura* é uma forma de ser do *mysterium*, embora diferente e em grau inferior. Como a figura participa da verdade, há uma identidade entre os dois termos, quanto à essência; mas são diferentes, porque o mistério é superior à figura⁷². O acesso ao *mysterium*, portanto, dá-se por meio do conhecimento das figuras e do sentido que elas trazem, alimentando a fé do neófito⁷³. Através da fé, via indispensável, o neófito aprofunda o sentido da Palavra, a fim de nela constatar a presença de um *mysterium salutis*⁷⁴. Dessa forma, Ambrósio entende tal fato de modo dialógico: a revelação do *mysterium* parte da iniciativa de Deus, indo ao encontro da fé e da inteligência do ser humano, que a acolhe

⁶⁶ Cf. GREGÓRIO MAGNO, *Homiliae in Ezechielem* II,III,16 (PL 76, 967): “*Non extra mysterium, sed extra tempus*”.

⁶⁷ Cf. GARGANO, op. cit., p. 216.

⁶⁸ Cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 347.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 26.

⁷⁰ Cf. MAZZA, op. cit., p. 48.

⁷¹ Cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 317.

⁷² Cf. MAZZA, op. cit., p. 54.

⁷³ Cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 317.

⁷⁴ Cf. GARGANO, op. cit., p. 337.

progressivamente através de eventos históricos (*figurae*)⁷⁵. Com efeito, há uma íntima conexão entre a inteligência espiritual da Escritura e a inteligência espiritual da liturgia: urge ler a primeira e vivenciar a segunda para compreender o mesmo mistério⁷⁶. Palavra e Sacramento constituem como que dois pilares de um único mistério, fazendo o neófito compreender e experimentar em sua existência o projeto salvífico de Deus.

Enfim, o método tipológico empregado pelo Bispo de Milão na sua mistagogia introduz o evento celebrativo nos acontecimentos históricos que o precederam⁷⁷. A expressão *mysterium in figura* mostra-nos que cada evento, seja o fato histórico narrado pela Escritura, seja o rito celebrado na Igreja, manifesta a presença de Deus na vida de seu povo, imprimindo nele uma marca indelével de sua passagem de amor e de misericórdia⁷⁸. Cada celebração litúrgica garante-nos a permanência no mistério, pois, embora longe dos acontecimentos bíblicos, não estamos, graças a ela, fora do grandioso *mysterium* salvífico.

Assim, após discorrermos sobre o sentido da expressão *mysterium in figura*, vejamos, no próximo capítulo, quais orientações as catequeses de Ambrósio oferecem para a vida concreta, ou seja, como os neófitos devem viver o mistério no cotidiano, a partir do que foi celebrado na Iniciação Cristã.

⁷⁵ Cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 318.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 348-349.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 350.

⁷⁸ Cf. LELO, op. cit., p. 81.

CAPÍTULO VI

DO MISTÉRIO CELEBRADO AO MISTÉRIO VIVIDO

A vida cristã não se limita à celebração dos Sacramentos da Iniciação Cristã e nem mesmo às catequeses mistagógicas, com suas respectivas tipologias. Uma vez que a tipologia desvela o *mysterium*, o ser humano, apesar da sua pequenez e limitação (como as *figurae* bíblicas), é chamado a dar uma resposta vivencial a este mistério. Dessa forma, sendo o *mysterium* algo a ser vivido e não apenas conhecido, os sacramentos, por sua vez, também são marcados pela exigência de um compromisso ético. Para abordarmos o tema da vivência a partir dos sacramentos, percorreremos duas etapas neste capítulo. Na primeira, discorreremos sobre o sentido moral da Escritura, de acordo com a catequese bíblica do Bispo de Milão, tanto no período catecumenal como no tempo da mistagogia. A partir da instrução bíblica, que abarca todo o processo da Iniciação Cristã, constata-se que há também uma relação entre a moral e os sacramentos. Em seguida, verificaremos como o tema da vivência cristã está presente nas catequeses mistagógicas de Ambrósio, o *De Sacramentis* e o *De Mysteriis*.

1. O sentido moral: da Palavra ao Sacramento

A dimensão moral é um dos elementos presentes na Sagrada Escritura (cf. acima, cap. II). De fato, se a explicação dos sacramentos é feita à luz do texto bíblico, da mesma forma, o sentido moral também perpassa a catequese da Iniciação Cristã. Dessa forma, a catequese leva ao conhecimento do que se celebrou e convida a viver o *mysterium* na vida cotidiana, uma vez que ele “não é apenas conhecido, mas celebrado e vivido”¹, como projeto de existência.

¹ FRANCESCONI, Storia e simbolo, p. 61.

Com efeito, o tema do agir cristão não está presente apenas no tempo da mistagogia. Ele já se encontra na catequese catecumenal (cf. acima, cap. III,1). A criação do catecumenato no século II expressa a forte consciência da relação entre o sacramento e a vida². Como o próprio Ambrósio atesta, na preparação dos catecúmenos eram dadas instruções morais à luz da Sagrada Escritura, para que eles já começassem a se acostumar com o caminho da santidade (cf. M 1,1). Portanto, do texto bíblico brotam ensinamentos para a vida dos catecúmenos. A história de pessoas do Antigo Testamento³, como os patriarcas Abraão e José, presentes no livro do Gênesis (cf. M 1,1), bem como de personagens-títulos de livros como Jó, Tobias e Jonas, também lidos no tempo da quaresma⁴, era vista como norma de vida pelo Bispo de Milão⁵. A partir dos acontecimentos vividos por essas pessoas, os catecúmenos eram exortados a seguir suas virtudes e a evitar os erros cometidos por eles⁶. Assim, os eventos históricos, narrados tanto no Pentateuco (Abraão e José) como em outros livros (Tobias, Jonas, Jó) serviam de inspiração para o mistagogo milanês orientar seus catecúmenos ao estilo de vida conveniente ao cristão. Entretanto, a catequese bíblico-moral de Ambrósio não se limitava apenas à história deste ou daquele personagem. Ela também partia de outros pontos da Sagrada Escritura. O Bispo de Milão, por exemplo, lembra os neófitos dos ensinamentos das máximas dos Provérbios no período catecumenal (cf. M 1,1). Com efeito, a sabedoria aqui referida, presente não apenas nesta obra, mas também em toda a literatura sapiencial, não é entendida no sentido filosófico, mas sim, como aquela que está relacionada à arte de viver bem⁷. Os salmos também eram objeto da catequese ambrosiana, sobretudo o Salmo 1, que apresenta o tema dos dois caminhos: o do bem, a ser seguido, e o do mal, a ser evitado⁸. Além disso, o profeta Isaías é muito citado pelo Bispo de Milão na sua catequese moral. Como exemplo, os numerosos versículos de Isaías presentes numa das obras

² Cf. TABORDA, Nas fontes da vida cristã, p. 19.

³ De fato, Ambrósio escreveu sobre alguns dos personagens do Antigo Testamento, como vemos nos títulos das seguintes obras: *De Cain et Abel*, *De Noe*, *De Abraham*, *De Isaac vel anima*, *De Iacob et vita beata*, *De Ioseph Patricarcha*, *De benedictionibus patriarcharum*, *De interpellatione Iob et David*, *De apologia prophetae David*, *De Elia et ieiunio*, *De Nabuthe Iezraelita*, *De Tobia* (cf. DROBNER, Manual de Patrologia, p. 326).

⁴ Cf. PERESSON TONELLI, La iniciación cristiana, p. 97.

⁵ Cf. AMBRÓSIO, *De Ioseph Patriarcha* I,1 (PL 14, 673): “*Sanctorum vita caeteris norma vivendi est*”.

⁶ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 106. Cf. *De Abraham* I,6,58 (PL 14, 464): “*Instruant te patriarchae non solum docentes, sed etiam errantes*”.

⁷ Cf. AS RAÍZES da sabedoria, p. 58.

⁸ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 106. O Bispo de Milão escreve sobre este salmo na obra *In Psalmum Primum Enarratio*. In: *Enarrationes in XII psalmos davidicos* (PL 16, 963-998).

de Ambrósio, intitulada *De Elia et ieiunio*,⁹ versam a respeito do jejum e das advertências que Deus faz ao povo – e, por extensão, aos catecúmenos de Milão.

No tempo da mistagogia, o sentido moral da Escritura também é tratado por Ambrósio, quando, por exemplo, ele faz referências a personagens bíblicos, como modelos ora a serem seguidos, ora a serem evitados pelos neófitos. Assim temos Abraão (cf. S I,1,1); o general sírio Naamã (cf. S I,3,9; 4,13-14; M 3,16–4,19); João Batista (cf. S I,5,17); o povo hebreu na saída do Egito (cf. S I,6,20-21); o apóstolo Pedro (cf. S III,1,6; M 6,31-32); o rei Davi (cf. S IV,2,6; VI,5,25); Jó (cf. S V,4,25); Adão (cf. S V,4,27). É importante notar que tanto na catequese catecumenal como na mistagógica, há uma abundante referência a personagens do Antigo Testamento.

Assim, a partir do conteúdo presente no texto bíblico, tiram-se lições morais, ora como exemplos a seguir, ora como atitudes a evitar. De acordo com o Bispo de Milão, a Escritura era a regra de vida para o fiel e a riqueza da simbólica do texto bíblico era um valioso instrumento para a compreensão das realidades cristãs e eclesiais¹⁰. Com efeito, se não se tiram consequências práticas para uma vida como seguimento de Cristo, a incorporação a ele pelos sacramentos, bem como sua profissão de fé, tornam-se algo abstrato. Portanto, se a fé está distante da vida cotidiana do fiel, não é possível falar que houve alguma compreensão moral do texto bíblico¹¹. E consequentemente, sem tal compreensão, a vivência dos sacramentos é prejudicada. Em suma, o ensinamento moral à luz da Sagrada Escritura perpassa todas as etapas da catequese tanto antes, como depois da recepção dos Sacramentos da Iniciação Cristã. E a vida nova em Cristo, construída e assimilada durante esse processo formativo, deve continuar ao longo da existência do cristão (cf. M 1,1).

Além disso, é interessante observar que o tema da dimensão moral *antes e depois* da celebração da Iniciação Cristã está presente de modo muito claro num documento anterior à época de Ambrósio, intitulado “*Tradição Apostólica*”¹². Antes do dia da solene celebração, o autor assim testemunha:

⁹ Na ordem em que aparecem na obra: Is 58,8; 55,1; 65,13.11; 58,3ss; 5,11; 22,13; 23,1; 23,2-3; 23,4; 23,6; 23,14-15; 23,16; 13,5 (cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 99).

¹⁰ Cf. FRANCESCONI, op. cit., p. 347.

¹¹ Cf. GARGANO, *Il sapore dei padri*, p. 297.

¹² A obra aqui referida é a que foi durante muito tempo atribuída a Hipólito de Roma. Consiste num conjunto de regulamentações eclesásticas, que teve sua origem no século III, embora tenha havido modificações seja por acréscimos, seja por retoques até a segunda metade do século IV. Portanto, muitos autores contribuíram para que a “*Tradição Apostólica*” chegasse até nós como a conhecemos hoje. Para fins de referência, de acordo com a proposta de Metzger, a obra será citada entre aspas (cf. TABORDA, *A Igreja e seus ministros*, p. 64, nota 70).

Quando se escolhem os que vão receber o batismo, examine-se sua vida: viveram honestamente enquanto eram catecúmenos? Honraram as viúvas? Visitaram os enfermos? Praticaram todo tipo de boas ações? Se os que os tiverem apresentado testemunharem sobre eles dizendo que assim agiram, ouçam o Evangelho.¹³

Para o *depois* da celebração, a mesma obra exorta: “Quando tudo tiver terminado, cada qual seja solícito em praticar o bem, agradar a Deus, viver em boa conduta, dedicando-se à Igreja, fazendo o que aprendeu e progredindo na piedade”¹⁴.

Percebe-se, então, que Ambrósio situa-se na linha da Tradição, a qual faz perpassar o tema da moral ao longo de todo o processo da Iniciação Cristã. A partir daí, torna-se imprescindível a união entre Palavra, transmitida na catequese, o Sacramento, o evento celebrativo, e a vida/práxis cristã (vida moral). As duas primeiras tornam-se instrumentos fundamentais para o cristão viver uma existência renovada pelo Espírito, segundo os critérios do Evangelho. Com efeito, a Palavra abre o caminho para a vida nova e o Sacramento aperfeiçoa o movimento começado pela Palavra¹⁵. Na vida concreta de cada dia, tudo deve prosseguir de tal modo que floresça e frutifique a semente da vida nova em Cristo, lançada e acolhida na liturgia celebrada¹⁶. De fato, “a economia sacramental (...) é, ao mesmo tempo o fundamento, o estatuto e a lei do desenvolvimento do ‘dever ser’ do cristão”¹⁷.

Tendo presente a dimensão moral tanto na Palavra como no Sacramento, veremos como Ambrósio reflete o tema do agir cristão na sua mistagogia, ou seja, como ele orienta os neófitos a viverem de acordo com a graça recebida na Solene Vigília Pascal.

2. Elementos da mistagogia de Ambrósio para a vida cristã

A liturgia é um ponto fundamental da existência cristã. A celebração dos sacramentos é parte integrante do ser cristão, ou seja, “do estar em Cristo e do viver em Cristo”¹⁸. Com efeito, eles não consistiam num conjunto de ritos destinados simplesmente a santificar a vida cotidiana, mas eram o prolongamento das grandes obras de Deus no Antigo e

¹³ “*Tradição Apostólica*” 20 (SChr 11bis, 78-79).

¹⁴ *Ibid.* 21 (SChr 11bis, 94-95).

¹⁵ Cf. JOHANNY, L’eucharistie, p. 41.

¹⁶ Cf. GARGANO, *op. cit.*, p. 299.

¹⁷ FORTE, La eternidad en el tiempo, p. 253.

¹⁸ BERNARDO, Simbolismo e tipologia, p. 11.

no Novo Testamento¹⁹. Além disso, a atuação salvífica de Deus não se assemelhava a algo mágico com efeitos infalíveis. Ela devia “estar unida a uma verificação moral que se refletia em toda a vida”²⁰. Dessa forma, a mistagogia tem uma função essencial na tomada de consciência por parte do neófito da graça recebida na Iniciação Cristã. Através da catequese aos iniciados, os Padres ressaltavam a grandeza da transformação que os sacramentos operavam naqueles que os recebiam, mostrando que os gestos litúrgicos estão longe de qualquer representação vazia²¹. Por isso, a liturgia não deve degenerar em magia, ritualismo e superstição²². A catequese mistagógica torna-se, portanto, uma instrução destinada a fazer os fiéis entenderem o que os sacramentos significam para a vida²³.

De fato, a trajetória da vida do neófito é configurada pela graça recebida por meio dos Sacramentos da Iniciação. Em virtude disso, o cristão está diante de exigências éticas que devem nortear o seu agir em meio ao mundo. São valores que revelam sua identidade e implicam uma existência conforme à fé que professou, pois o neófito foi transformado para viver em Cristo e no Espírito²⁴. Dessa forma, veremos como Ambrósio apresenta o tema do agir cristão à luz da sua mistagogia, presente tanto no *De Sacramentis* como no *De Mysteriis*.

Um elemento que o Bispo de Milão recorda é o do combate do neófito no mundo (cf. S I,2,4). Isso demonstra que o referido mistagogo não aceita uma concepção mágica da ação sacramental, pois considera que o sujeito tem um papel ativo²⁵. Para motivar a perseverança na luta, Ambrósio recorda ao neófito o compromisso da renúncia ao mal, feito na celebração do batismo, bem como as consequências pertinentes à fé abraçada (cf. S I,2,5-6.8). De fato, o Bispo de Milão reconhece que a grande prova pela qual os neófitos passarão será a de “viver no mundo, sem deixar-se contaminar com a injustiça e a covardia”²⁶. Como o neófito foi “ungido para a vida eterna” (S II,7,24), ele é orientado a viver segundo os critérios da vida nova em Cristo, mesmo que custe a própria vida (cf. S II,7,24). Assim, com o testemunho cotidiano da vida cristã, até o martírio, se necessário, consuma-se a obra da fé e do sacramento²⁷. Dessa forma, para enfrentar os mares furiosos do mundo, Ambrósio orienta

¹⁹ Cf. DANIELLOU, Bible et Liturgie, p. 26.

²⁰ PERESSON TONELLI, op. cit., p. 408.

²¹ Cf. LELO, Mistagogia, p. 71.

²² Cf. BERNARDO, op. cit., p. 13.

²³ Cf. LELO, op. cit., p. 73.

²⁴ Cf. ibid., p. 73.

²⁵ Cf. ibid., p. 74.

²⁶ Ibid., p. 74.

²⁷ Cf. ibid., p. 74.

o neófito a ser como peixe, a fim de não naufragar em meio às agitações que a vida lhe proporciona (cf. S III,1,3).

Outro ponto na mistagogia ambrosiana é o da prática das boas obras. Enraizado em Cristo, o neófito torna-se capaz de produzir bons frutos (cf. S V 3,14.16; M 9,56). Pelo batismo, as boas obras devem brilhar na existência do cristão (cf. M 4,23). Através do selo espiritual, não apenas as obras brilhem, mas também o amor seja preservado, mesmo em meio às perseguições (cf. M 7,41). Enfim, o Bispo de Milão orienta os neófitos a viverem de tal modo, para que sempre mereçam receber o pão eucarístico, que é também remédio para o pecador (cf. S IV,6,28; S V,4,25).

Ainda com relação à eucaristia, Ambrósio insiste na sintonia entre o sacramento e a pessoa que o recebe. Para o referido mistagogo, o *Amém* professado pela boca ao receber o corpo de Cristo seja reconhecido pelo íntimo da pessoa, numa profunda e séria convicção perante o dom recebido (cf. M 9,54; S IV,5,25). Dessa forma, percebe-se que a celebração sacramental e a sua consequente vivência, que começa a partir do mais profundo da interioridade da pessoa, devem estar intrinsecamente conectadas²⁸.

A exortação à humildade e à obediência também está presente na catequese do Bispo de Milão, quando ele discorre a respeito do rito do lava-pés, tendo como exemplo o próprio Cristo (cf. M 6,33). Com efeito, ao lavar os pés, os neófitos devem estar bem atentos para não corromperem seus passos espirituais com as impurezas e as vaidades das realidades mundanas²⁹. Além disso, em atitude de humildade, o fiel é persuadido a não ser murmurador e a confiar no auxílio de Deus (cf. S I,6,21).

A vida nova concedida pelos Sacramentos da Iniciação Cristã “produz uma nova ordem de relações do ser humano para com Deus”³⁰. De fato, Ambrósio aponta que “de mau servidor, tu foste feito um bom filho” (S V,4,19). Tornando-nos filhos, chamamos a Deus de Pai. Dessa forma, chegamos ao último ponto do agir cristão a partir dos sacramentos, que é a vida de oração. Nas catequese mistagógicas do Bispo de Milão, o tema da oração é dividido em duas partes: a explicação do Pai-nosso e a iniciação à oração em geral.

A oração do Pai-nosso era um dos temas da disciplina do arcano na Igreja de Milão e, por isso, era explicado somente aos iniciados. Dessa forma, Ambrósio apresenta-o na sua catequese aos neófitos (cf. S V,4,18-30). Ele recita a oração e depois procede à explicação

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 75.

²⁹ Cf. BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, p. 104.

³⁰ Cf. LELO, *op.cit.*, p. 74.

de cada elemento. A oração do Pai-nosso é retomada mais adiante (cf. S VI,5,24), porém, sem grandes aprofundamentos na sua interpretação.

Em cada elemento da referida oração, evocam-se temas ligados ao agir cristão. Quando se diz “Pai-nosso”, o Bispo de Milão afirma que apenas Cristo tem uma relação especial com o Pai celeste. Dessa forma, o cristão não pode requerer algum privilégio por chamá-lo assim na oração, uma vez que o Pai é comum a todos. Como nova criatura, ele deve ter consciência de que faz parte de uma comunidade (cf. S V,4,19). A expressão “está nos céus” remete à presença de Deus e à ausência de toda espécie de mal. Através do batismo, o céu também está presente na vida nova do cristão, uma vez que nesse lugar, para Ambrósio, não há faltas e nem ferida de morte (cf. S V,4,20). Tudo isso foi apagado pelo banho batismal. Pela presença de Deus no batizado, portanto, o céu realiza-se aqui e agora na sua vida. O item seguinte do Pai-nosso é “santificado seja o teu nome”. Para Ambrósio, nada mais é do que o desejo de santidade (cf. S V,4,21; VI,5,24), importante para o cristão renascido e fortificado pelos Sacramentos da Iniciação Cristã. A expressão subsequente é “venha o teu Reino”. O Bispo de Milão ressalta que o Reino acontece quando o cristão obtém a graça (cf. S V,4,22). Desse modo, quando ele se volta para Deus, o pecado e a culpa não reinam, mas a virtude e a devoção imperam na vida cristã e, portanto, o mal não pode governá-la (cf. S VI,5,24). O próximo ponto da oração do Pai-nosso é “seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu”. Ambrósio afirma que isso está relacionado ao desejo de paz: como ela existe no céu, que também aconteça na terra (cf. S V,4,23). De fato, no céu não há oposição a Deus, pois lá não existe o mal (cf. S V,4,23). Assim, para que a paz de Deus aconteça na terra, o cristão, renovado pelos sacramentos, deve viver conforme à vontade de Deus e fugir do mal.

O tema do “pão nosso de cada dia dá-nos hoje” (cf. S V,4,24-26) é a mais longa das explicações. O Bispo de Milão entende o pão cotidiano, não como o alimento que sustenta o corpo, mas como o pão eucarístico. Devemos nos empenhar em recebê-lo sempre. Por isso, a fim de perseverar na vida nova, o cristão deve buscá-lo, seja para sustento da alma (cf. S V,4,24), seja para remédio contra o pecado (cf. S V,4,25). O termo “hoje”, subsequente ao pedido do pão cotidiano, evoca a urgência em nos renovarmos, sem relaxar e nem esperar (cf. V,4,25-26). Com efeito, o cristão não pode contentar-se acreditando que já possui tudo, mas é necessário fazer todo o possível para conservar a vida nova recebida pela Iniciação Cristã³¹. Como somos feridos pelo pecado, devemos sempre procurar um remédio para a cura. De fato, inseridos na história da salvação, com todas as suas limitações, também precisamos nos

³¹ Cf. CABASILAS, *La vita in Cristo*, p. 257.

empenhar na luta contra o pecado. Para isso, é necessária a eucaristia, alimento e remédio para o cristão³².

O pedido seguinte do Pai-nosso é o do perdão pelas nossas dívidas assim como perdoamos aos nossos devedores. Ambrósio considera que a dívida nada mais é do que o pecado e que foi apagada pelo sangue do Senhor (cf. S V,4,27). Uma vez que não é capaz de se salvar, o cristão deve reconhecer-se humilde e necessitado da misericórdia de Deus e pedi-la cotidianamente (cf. S V,4,27; VI,5,24). Além disso, o cristão, imerso na vida nova, não apenas recebe o perdão de Deus. Ao próximo, ele também deve pedir perdão e perdoá-lo. O Bispo de Milão é claro e direto ao falar sobre o perdão mútuo (cf. S V,4,28).

Enfim, o último trecho da oração: “e não nos deixes ser induzidos em tentação, mas livra-nos do mal”. Renovados através dos Sacramentos da Iniciação Cristã, devemos confiar na proteção de Deus, que não nos permite ser tentados acima de nossas forças (cf. S V,4,29). Dessa forma, entregando-nos a Deus, não devemos temer as armadilhas do mal (cf. S V,4,30). Portanto, através da oração do Pai-nosso, Ambrósio não apenas a toma como exemplo de oração para o neófito, mas também aponta elementos que direcionam para uma vivência cristã a partir dela³³.

Quanto à iniciação à vida de oração (cf. S VI,3,11–5,26), distinguem-se dois grandes blocos na mistagogia ambrosiana: o lugar da oração e a atitude de oração. Com respeito ao lugar (cf. S VI,3,12–4,17), Ambrósio procura conciliar textos da Escritura que parecem contraditórios. É o caso de 1Tm 2,8, em que Paulo afirma que os homens devem orar em todo lugar, em oposição a Mt 6,6, onde Jesus diz para orar dentro do quarto. O mistagogo afirma que cada um tem o quarto em todo o lugar, pois ele nada mais é do que o espírito de cada pessoa (cf. S V,3,12). No que se refere à atitude (cf. S VI,4,18–5,21), Ambrósio segue a linha de 1Tm 2,8, que exorta os homens a rezarem “elevando as mãos puras”, “sem ira” e “nem discussões”. Mais importante do que elevar fisicamente as mãos, é elevar os atos, traduzidos em gestos que atestam a pureza e a inocência do cristão (cf. S VI,4,18). Por sua vez, a ira perturba aquele que se propõe a rezar. Além disso, não adianta rezar pedindo perdão

³² Cf. JOHANNY, op. cit., p. 165.

³³ Na catequese sobre a oração do Pai-nosso (assim como em outros elementos do ensino catecumenal e mistagógico), existem variações de um Padre para outro. Uma diferença notável, por exemplo, encontramos entre Ambrósio de Milão e Teodoro de Mopsuéstia. Enquanto o primeiro considera o “pão nosso” como o pão eucarístico, Teodoro, por sua vez, refere-se a ele como o pão material, “a subsistência necessária de que nós precisamos enquanto vivemos neste mundo” (*Le omelie catechetique*, 11,15 – ed. Torino: [s.n.], 2008, p. 138). Além disso, do começo ao fim da sua homilia catequética, Teodoro insiste fortemente no caráter moral da oração do Senhor, até mais do que Ambrósio.

pelas suas faltas, se o orante não se dispõe a perdoar quem cometeu algum erro (cf. S VI,4,19). Enfim, para orar “sem discussões” é preciso não ter a mentalidade de negociante, como alguém que reza a Deus, porém, ao mesmo tempo, almejando outras coisas como dinheiro, lucro, honra e cupidez. Dessa forma, ao rezar, o cristão deve colocar “as coisas divinas antes das coisas humanas” (S VI,5,20).

Ainda sobre a vida de oração, Ambrósio menciona outro elemento: o método de orar. Há uma espécie de sequência: primeiro o louvor, depois a súplica, em terceiro lugar o pedido e, por fim, a ação de graças (cf. S VI,5,22-23). Como exemplos de tal metodologia, o mistagogo retoma a oração do Pai-nosso (cf. S VI,5,24) e cita o livro dos Salmos (cf. S VI,5,25). Dessa forma, pela oração, a vida do cristão exala “a plena fragrância da fé e da devoção” (S I,1,3).

Enfim, como último aspecto da vivência a partir dos sacramentos, mas não menos importante, recorde-se a exortação que Ambrósio faz aos neófitos a prolongarem o sacramento nas suas vidas. Manter o estilo de vida conforme os sacramentos recebidos era uma recomendação já presente no início do *De Mysteriis* (cf. M 1,1). Para o Bispo de Milão, a conservação da graça conferida pela Iniciação Cristã é bem-sucedida quando o fiel se propõe a fugir das más ações e das inquietações que o afastam da vida de santidade (cf. M 9,55-56). De fato, a catequese mistagógica ocorre durante o tempo pascal, mas a vivência sacramental sempre será um processo inacabado. Para o fiel, a vida a partir dos sacramentos está em aprofundar a graça recebida no batismo. E tal vivência é renovada através da eucaristia³⁴.

Em resumo, todas as características da vida a partir dos sacramentos, mencionadas na mistagogia de Ambrósio, convergem para as atitudes do próprio Senhor. De fato, pela Iniciação Cristã, o neófito é assemelhado a Cristo, para que viva de acordo com o exemplo dele (cf. S VI,2,7). Entretanto, viver em Cristo não é simplesmente imitar ou copiar mecanicamente seus gestos. Consiste em uma progressiva formação vital e edificação interior que, verdadeira e misticamente, faz cada cristão reviver a vida de Cristo³⁵. Assim, morrer e ressuscitar com Cristo “orienta e condiciona os demais passos de uma pessoa em sua vida de fé, em sua ação cristã, ou seja, em todo o seu existir”³⁶.

Destarte, o agir cristão a partir dos sacramentos constitui-se num imperativo categórico para Ambrósio. É necessário vivê-los, ou seja, “desenvolver aquilo que eles

³⁴ Cf. LELO, op. cit., p. 75-76.

³⁵ Cf. CERIANI, La spiritualità di Sant’Ambrogio. In: SANT’AMBROGIO nel XVI centenario della nascita, p. 175.

³⁶ LELO, op. cit., p. 74.

significam e produzem, fazer crescer o germe de vida que eles dão”³⁷. Dessa forma, os sacramentos não são ritos mágicos, que acontecem independentemente da vontade do indivíduo que os recebe. Também não forçam Deus a agir sem a correspondência da pessoa. Mas “são fecundos e operativos, em unidade de colaboração com o sujeito: a ação sacramentária e a pessoal são uma só ação”³⁸. Com efeito, para o Bispo de Milão e, por extensão, para os outros Padres, não basta o *ex opere operato*³⁹ e nem a celebração de um rito a ser magicamente renovado. Se não há conversão do coração e nem adesão total a Cristo a ponto de morrer com ele para o pecado, conseqüentemente, não haverá ressurreição com ele para a vida nova⁴⁰. Assim, a insistência na mudança de vida através dos Sacramentos da Iniciação Cristã por parte dos mistagogos demonstra a oposição dos ritos cristãos aos mistérios pagãos, os quais buscavam garantir a proteção divina, porém, sem uma transformação radical da existência do indivíduo⁴¹. Os sacramentos, instrumentos da graça de Deus, exigem uma resposta moral do sujeito que os recebe, a fim de produzir frutos condizentes com o dom recebido⁴². Dessa forma, “a vida em Cristo é resultado de dois elementos [...]: o primeiro é a graça que se recebe nas sagradas iniciações e o segundo é o empenho da parte de quem recebeu o dom, conservando-o”⁴³. Em suma, a vida a partir dos sacramentos realiza-se verdadeiramente através do diálogo de fé entre o indivíduo que recebe a graça e Deus que a concede.

Por isso, fé, liturgia e ética são momentos intrínsecos e fundamentais da vida cristã. Ambrósio e os demais Padres eram conscientes da mútua dependência entre essas dimensões e procuravam com máximo zelo transmiti-las aos neófitos no tempo da mistagogia. Cada elemento constituía uma norma (*lex*) que orientava um aspecto da existência cristã, porém em estrita relação com os outros dois. Assim, para a liturgia dos sacramentos, temos a *lex orandi*; para o ato de fé do neófito, temos a *lex credendi*; enfim, para a dimensão ética, encontramos a *lex agendi*⁴⁴. Dessa forma, podemos sintetizar as três expressões no seguinte

³⁷ CERIANI, op. cit., p. 180.

³⁸ Ibid., p. 180.

³⁹ *Ex opere operato* é uma expressão que literalmente quer dizer “a partir da ação realizada”. “Significa que o efeito e a validade do sacramento provêm de Deus e somente dele (não do ministro ou de quem recebe o sacramento)” (TABORDA, Sacramentos, práxis e festa, p. 183).

⁴⁰ Cf. GARGANO, op. cit., p. 299.

⁴¹ Cf. PERESSON TONELLI, op. cit., p. 92.

⁴² Cf. ibid., p. 408.

⁴³ CABASILAS, op. cit., p. 321.

⁴⁴ Cf. TABORDA, O memorial, p. 34.

axioma: “*legem credendi et legem agendi lex statuit supplicandi*”⁴⁵ (A norma do suplicar estabelece a norma do crer e a norma do agir)⁴⁶.

É interessante notar que os três elementos do axioma encontram-se presentes ao longo das catequeses mistagógicas do Bispo de Milão. No que diz respeito à fé (*lex credendi*), por exemplo, o nosso mistagogo convida os neófitos a ver mais do que a exterioridade do rito celebrado (cf. M 2,6; 3,15; 4,19), bem como a manifestar a sua fé na cruz do Senhor (cf. M 3,20; S II,7,20). Por sua vez, com relação ao ato litúrgico (*lex orandi*), Ambrósio afirma que a Igreja convida os seus filhos a acorrerem aos sacramentos (cf. M 9,58). De fato, convém a um filho da Igreja que leve como norma (*lex*) para si a busca do fortalecimento espiritual através da liturgia sacramental. Enfim, com referência à ética (*lex agendi*), ou seja, à vida a partir dos sacramentos, já refletimos anteriormente como Ambrósio aborda tal questão nas suas catequeses mistagógicas⁴⁷. Entretanto, acima de tudo, o Bispo de Milão exorta os neófitos a “manterem o gênero de vida que convém àqueles que foram purificados” (M 1,1).

De qualquer modo, tanto para Ambrósio como para os outros Padres, a mistagogia torna-se um instrumento precioso para uma abordagem ética dos sacramentos. Com efeito, os ritos corriam (e ainda correm) o risco de serem vistos como gestos mágicos e incompreensíveis, levando até mesmo ao ceticismo por parte daqueles que os recebiam. A catequese sacramental era imbuída da função de projetar o máximo de luz e de sentido sobre os gestos litúrgicos, que também não escapavam de serem realizados diante de pessoas ainda não suficientemente preparadas⁴⁸. Por isso, uma vez que a catequese mistagógica partia da memória da experiência do rito (ao longo dela, Ambrósio usa as expressões “recorda-te”, “lembra-te”), gradualmente o neófito tomava consciência do dom recebido e, ao mesmo tempo, da sua responsabilidade em explicitá-lo por meio do testemunho de vida. Desse modo, através de tais catequeses, já se demonstrava um vínculo muito forte entre o sacramento e o seu conseqüente compromisso ético⁴⁹. Com efeito, “liturgia e compromisso, ou *lex orandi* e *lex agendi* (ou *lex vivendi*), constituem os desdobramentos inseparáveis de uma única e

⁴⁵ *Lex supplicandi* equivale à *lex orandi*. Originalmente, o axioma era formado por uma composição binária (*lex orandi* – *lex credendi*), elaborada da seguinte forma por Próspero de Aquitânia (morto depois de 455): “*ut legem credendi lex statuatur supplicandi*”, ou seja, “para que a norma do orar estabeleça a regra do crer” (cf. TABORDA, O memorial, p. 24).

⁴⁶ Cf. TABORDA, O memorial, p. 37.

⁴⁷ Cf. supra p. 98-103.

⁴⁸ Cf. DANIELLOU, La catéchèse, p. 184.

⁴⁹ Cf. FORTE, op. cit., p. 269.

mesma realidade: sem liturgia, é difícil que se dê compromisso ético; sem compromisso ético é impossível que haja verdadeira liturgia”⁵⁰.

Portanto, o *mysterium* não é apenas algo a ser celebrado num determinado rito, como um elemento belo, porém, abstrato e distante da vida das pessoas. Ele deve ser encarnado e vivido na história, apesar das limitações do ser humano. Diante disso, cada pessoa faz na sua vida a experiência do *mysterium in figura*. Assim como a grandeza do mistério de Deus manifestou-se na simplicidade dos eventos históricos, da mesma forma, a ação divina continua a se expressar na pequenez dos gestos sacramentais. Pelo ato celebrativo, somos inseridos na história da salvação, experimentando aqui e agora as maravilhas do amor de Deus⁵¹. A nova criação, que toma forma através dos Sacramentos da Iniciação Cristã, faz-se rosto e vida na história do ser humano. Destarte, os ritos são os meios pelos quais o *mysterium* entra no tempo e opera uma transformação radical no ser humano, desde o mais profundo da sua interioridade até o fulgor radiante da sua exterioridade⁵².

⁵⁰ GIRAUDDO, Num só corpo, p. 565.

⁵¹ Cf. FORTE, op. cit., p. 260.

⁵² Cf. ibid., p. 268.

CONCLUSÃO

Ao final desta pesquisa, percebemos como Ambrósio usou a tipologia bíblica para ajudar os neófitos a conhecer e aprofundar o mistério celebrado na solene Iniciação Cristã. Com efeito, a Escritura era um elemento fundamental não apenas na catequese do Bispo de Milão, mas também em todos os seus escritos. Dessa forma, ele explora a riqueza dos textos bíblicos com grande eloquência e, ao mesmo tempo, possibilita uma excelente compreensão aos neófitos, que tinham acabado de entrar na comunidade cristã. De fato, simplicidade e profundidade caminham unidas no pensamento e na catequese de Ambrósio.

A presente dissertação não pretendeu esgotar a tipologia bíblica ambrosiana. Com efeito, outras obras do Bispo de Milão possuem elementos tipológicos, inclusive com relação aos Sacramentos da Iniciação. Contudo, bastaram as tipologias do *De Sacramentis* e do *De Mysteriis* para nosso estudo, visto que tais obras nos proporcionam uma excelente ideia a respeito dos ritos e das figuras tipológicas da Iniciação Cristã na Igreja de Milão no tempo de Ambrósio.

Pela biografia do referido mistagogo, vimos que ele era um homem envolvido na política da cidade de Milão, tanto antes como durante seu episcopado. Assim, por sua experiência na vida pública, era uma pessoa com um grande senso prático e objetivo nas suas atividades. Este mesmo senso reflete-se nos seus escritos, procurando ensinar e corrigir seu povo, inclusive os imperadores romanos. Apesar de sua formação teológica um tanto improvisada, pois teve de ensinar o que não aprendeu (cf. S VI,5,26), isso não diminui a riqueza de suas obras, sobretudo o *De Sacramentis* e o *De Mysteriis*, basicamente as únicas testemunhas do procedimento da Iniciação Cristã no século IV no Ocidente¹.

Além disso, esta pesquisa permitiu-nos vislumbrar como os grandes mestres da Tradição, que viveram nos primeiros séculos da era cristã, liam as Escrituras e transmitiam às suas comunidades o resultado de sua reflexão, seja na forma de tratados, seja através das homilias. O método tipológico era um dos recursos muito utilizados, tanto para defender a fé,

¹ Cf. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, p. 125.

como para a catequese mistagógica. A partir daí, nota-se que na Igreja Antiga existia uma viva consciência da união entre a Palavra e o Sacramento, mostrando que a salvação prefigurada na Escritura continua a realizar-se nos eventos celebrativos eclesiais.

Outro fator importante desta pesquisa está no conhecimento da Iniciação Cristã no tempo de Ambrósio, sobretudo nas figuras que ele emprega em suas catequese. Mesmo que tais figuras estejam em diferentes momentos da história narrada pela Sagrada Escritura, elas têm em vista um único propósito: demonstrar que Deus quer salvar o seu povo. Relacionando as figuras presentes nos tempos bíblicos com a celebração dos sacramentos no tempo da Igreja, Ambrósio pretende ensinar que a manifestação do mistério salvífico continua na Igreja. A palavra da Escritura unida ao rito celebrado atinge de modo pessoal o neófito e a cada um de nós ao longo dos tempos. Assim, apesar de estarmos fora dos tempos bíblicos, jamais estaremos fora do misterioso desígnio de salvação. Em suma, o *mysterium* de Deus continua a revelar-se *in figura* da pequenez dos gestos simbólicos humanos.

Como homem de agudo senso prático, Ambrósio não podia deixar de lado a importância da vivência a partir do mistério celebrado. De fato, ele exortava os neófitos a conservarem a graça recebida e a darem frutos condizentes com a vida nova. Além disso, o Bispo de Milão comenta a respeito da vida de oração, fazendo, sobretudo, uma catequese acerca do Pai-nosso. Ambrósio explica o conteúdo da oração do Senhor, ao mesmo tempo indicando, a partir dela, elementos para a vivência cristã. Com efeito, a liturgia e a ética eram elementos inseparáveis não somente para Ambrósio, mas também para os demais Padres, uma vez que não há sentido em assemelhar-se a Cristo pelos Sacramentos da Iniciação e, simultaneamente, conservar o mesmo estilo de vida de antes da conversão. Para isso, importa ao neófito corresponder com sua vida à graça recebida, pois os sacramentos não produzem os efeitos de modo mágico. Em outras palavras, para que o *mysterium* realize seu desígnio salvífico, é necessário que seja encarnado, através de atitudes condizentes com o novo ser do cristão.

A visita às fontes da Tradição, através de Ambrósio de Milão, permite-nos contrastar com a realidade sacramental da Igreja hoje. Todo o percurso do catecumenato apresentado nesta pesquisa demonstra a seriedade com que era tratada a vida cristã. Por outro lado, hoje, vemos a banalização dos sacramentos por parte de muitos católicos, também resultado da falta de uma verdadeira evangelização. Felizmente, embora aos poucos, procuram-se elaborar projetos de evangelização, que tem como um dos objetivos proporcionar maior formação a respeito dos eventos celebrativos da Igreja, além de incutir nos fiéis o senso

de responsabilidade diante dos sacramentos recebidos. Tal cuidado deve ser inspirado no zelo pela boa formação dos fiéis, que Ambrósio já demonstrava durante seu ministério.

Com relação à evangelização, voltamos ao tema da Palavra. Como Ambrósio e os demais Padres davam importância à Escritura, sobretudo nas suas catequeses, urge para os fiéis a consciência da necessidade de atribuir-lhe o devido valor. Às vezes, na mentalidade de muitos católicos de hoje, a Liturgia da Palavra funciona como uma espécie de “simple preâmbulo” para Liturgia Sacramental, sobretudo a Eucaristia. Diante disso, a tipologia bíblica, que Ambrósio nos legou em suas obras mistagógicas, torna-se um instrumento fundamental para superar a dicotomia entre Palavra e Sacramento. Pelo método tipológico, o cristão percebe que, através dos sacramentos, ele também participa da história da salvação, relatada na Sagrada Escritura. Dessa forma, a celebração não é um momento apenas para “receber alguma coisa”, mas ela deve nos levar a compreender que a Palavra revelada tem algo a nos dizer, uma vez que os personagens citados na catequese de Ambrósio refletem as mais variadas situações pelas quais passamos. De fato, o Concílio Vaticano II, através do documento *Sacrosanctum Concilium*, fala das duas mesas: a da Palavra (SC 51) e a da Eucaristia (SC 48). Os livros litúrgicos atuais oferecem uma grande variedade de opções de leituras bíblicas, não só para os sacramentos, mas também para os sacramentais. Seu devido uso, aos poucos, conscientizará os fiéis da importância da palavra proclamada não só na missa, mas também em todos os atos litúrgicos da Igreja.

Além disso, um dos frutos do Concílio Vaticano II foi a revisão do Ritual da Iniciação Cristã de Adultos. A estrutura do Ritual revisado, atualmente em vigor na Igreja, é semelhante à do processo da Iniciação Cristã no tempo de Ambrósio: o catecumenato, a celebração dos sacramentos e o tempo da mistagogia. É uma oportunidade para que os cristãos de hoje, à luz do Ritual, aproveitem os maravilhosos tesouros mistagógicos deixados por Ambrósio e pelos demais Padres. Auxiliados por estes, os cristãos tornam-se capazes de participarem plena, ativa e conscientemente das celebrações litúrgicas (SC 14).

O pensamento de Ambrósio para a vida a partir dos sacramentos abre alguns questionamentos para a nossa pastoral sacramental. Contudo, é preciso reconhecer que nem todos os catecúmenos no tempo de Ambrósio estavam dispostos a uma autêntica mudança de vida. Mesmo assim, é admirável seu zelo pastoral no cuidado com a instrução dos neófitos, tanto para celebrar, como para viver o mistério. Desse modo, para assumir o compromisso ético que o sacramento nos coloca, é importante o acesso a uma boa formação bíblico-teológica, principalmente por parte de quem preside a celebração. Além disso, o próprio ato

celebrativo deve ser levado em conta: não como um evento feito às pressas, apenas para “cumprir preceito”. Nem mesmo, ainda, ser inundado por elementos da “moda” que, em vez de “atrair”, acabam “distraindo” a assembleia da centralidade do mistério celebrado. Com efeito, a celebração litúrgica não é um “show” em que participo como simples espectador, que me deleito com o que é apresentado e que, ao deixar o local da sua realização, nada mais me diz respeito. E nem a liturgia deve corresponder a um “gosto pessoal”, pois não somos quem escolhemos o que celebramos, mas é Cristo que nos atrai (cf. S V,2,10). Estes são elementos que prejudicam o acesso ao mistério e, conseqüentemente, afetam negativamente o propósito de um verdadeiro compromisso com Cristo. A partir daí, verificamos que, para além de uma “cobrança” em vista de uma vivência a partir dos sacramentos, é necessário também questionar certos tipos de celebrações.

Em suma, não se pretende, com essa pesquisa, transferir tal e qual para o terceiro milênio o que Ambrósio fazia em Milão no século IV. Porém, importa-nos o espírito que motivou esse grande personagem: seu amor a Cristo e à Sua Palavra e seu admirável zelo pastoral. A seriedade e vivacidade com que ele tratava a Iniciação Cristã devem servir-nos de inspiração para uma autêntica preparação, celebração e vivência dos sacramentos. Estes são os magníficos tesouros que a graça de Deus nos concedeu, apesar da nossa fragilidade. É o *mysterium* divino, incansável e imprevisível, que nos surpreende ao continuar a se fazer presente *in figura* nos acontecimentos da nossa vida, de modo particular nos sacramentos que Cristo confiou à Igreja.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Ambrósio

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação do símbolo. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. 2.ed. Introdução e notas por Roque Frangiotti. Tradução por Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Os sacramentos e os mistérios*. Introdução, tradução e notas por Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *Des Sacrements. Des mysteres*. Introduction, texte établi, traduit et annoté par Bernard Botte. Paris: Cerf, 1950. (Sources Chrétiennes, 25).

_____. *A virgindade*. Introdução e notas por Hugo Baggio. Tradução pelas Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. *Inni*. Introduzione e traduzione a cura di Manlio Simonetti. Firenze: Nardini, 1988.

_____. *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1882. (Patrologia Latina, 14).

_____. *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1887. (Patrologia Latina, 15).

_____. *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1866. (Patrologia Latina, 16).

_____. *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1879. (Patrologia Latina, 17).

2. Outras obras patrísticas

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1988.

CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses Mistagógicas*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

GREGÓRIO MAGNO. *Homiliae in Ezechielem*. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Opera omnia*. [Paris]: Migne, 1849. col. 785-1072. (Patrologia Latina, 76).

HIPÓLITO DE ROMA. *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*. 2.ed. Paris: Cerf, 1968. (Sources Chrétiennes, 11).

PONCIO. *Vita di Cipriano; Vita di Ambrogio; Vita di Agostino*. 2.ed. Roma: Città Nuova, 1989.

TEODORO DE MOPSUÉSTIA. *Le omelie catechetiche*. Torino: [s.n.], 2008.

TERTULIANO. *O sacramento do batismo nas fontes cristãs: teologia e pastoral do batismo segundo Tertuliano*. Petrópolis: Vozes, 1981.

3. Dicionários teológicos

DI BERARDINO, P. P. (Dir.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LACOSTE, J.-Y. (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

MANCUSO, V. (Ed.). *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

4. Obras teológicas

ALEO, F. Sacerdozio e sacramenti nel *De sacramentis* e nel *De mysteriis* di Ambrogio di Milano: una prospettiva catechetica e mistagogica. *Laós*, Catania, v. 16, 1-2, p. 23-41, 2009.

AS RAÍZES da Sabedoria. São Paulo: Paulinas, 1983.

BASEVI, C. Alle fonti della dottrina agostiniana dell'incarnazione: l'influenza della cristologia di sant' Ambrogio, *Scripta theologica*, v. 7, n. 2, p. 499-529, 1975.

BEATRICE, P. F. *La lavanda dei piedi*: contributo a la storia delle antiche liturgie cristiane. Roma: CLV Edizioni Liturgiche, 1983.

BERNARDO, B. Simbolismo e tipologia do baptismo em Tertuliano e Santo Ambrósio. *Didaskalia*, Lisboa, v.18, p.1-453, 1988.

BORELLA, P. I sacramenti nella liturgia ambrosiana: il battesimo. In: RIGHETTI, M. *Manuale di storia liturgica*. 2.ed. Milano: Ancora, 1959. v.4, p. 555-593.

CABASILAS, N. *La vita in Cristo*. 2.ed. Roma: Città Nuova, 1994.

CERIANI, G. La spiritualità di Sant' Ambrogio. In: SANT'AMBROGIO nel XVI centenario della nascita. Milano: Vita e Pensiero, 1940. p. 159-207.

COMPÊNDIO do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. 21.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição “*Sacrosanctum Concilium*” sobre a Sagrada Liturgia. In: COMPÊNDIO do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. 21.ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 257-306.

DANIÉLOU, J. *Bible et liturgie*: La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église. 2.ed. Paris: Cerf, 1958 (tradução brasileira: *Bíblia e liturgia: a teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2013).

_____. *La catéchèse aux premiers siècles*. [s.l.]: ISPC, 1968.

_____. *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique*. Paris: Beauchesne, 1950.

DE LUBAC, H. *Exégèse Médiévale: les quatre sens de l'écriture*. Paris: Aubier, 1959. v.1/I.

_____. *Exégèse Médiévale: les quatre sens de l'écriture*. Paris: Aubier, 1959. v.1/II.

_____. *Exégèse Médiévale: les quatre sens de l'écriture*. Paris: Aubier, 1964. v.2/II.

_____. *Theologies d'occasion*. Paris: Desclée, 1984.

DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

FEINER, J.; LÖHRER, M (Ed.). *Mysterium salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Petrópolis: Vozes, 1977. v. IV/4.

FORTE, B. *La eternidad en el tiempo: ensayo de antropología y ética sacramental*. Salamanca: Sígueme, 2000.

FRANCESCONI, G. *Storia e simbolo: "Mysterium in figura": La simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*. Brescia: Morcelliana, 1981.

GARGANO, G.I. *Il sapore dei padri della chiesa nell'esegesi biblica*. Milano: San Paolo, 2009.

GIRAUDO, C. *Num só corpo: tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2003.

GRANADO, C.: El bautismo de Jesús en San Ambrosio de Milán. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, n. 55, p. 339-354, 1980.

HAMMAN, A. *Os padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1977.

JOHANNY, R. *L'eucharistie: centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan*. Paris: Beauchesne, 1956.

JOHNSON, M. E. *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999.

LELO, A. F. Mistagogia: participação no mistério da fé. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 257, p. 64-81, jan/2005.

MAZZA, E. *La mistagogia: le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro método*. 2.ed. Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche, 1996.

PALACIO, C. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2001.

PAREDI, A. La liturgia di Sant' Ambrogio. In: SANT'AMBROGIO nel XVI centenario della nascita. Milano: Vita e Pensiero, 1940. p. 69-157.

PERESSON TONELLI, M. L. *La iniciación cristiana en el pensamiento de San Ambrosio de Milán*. Paris: Institut Catholique de Paris, 1969. Tese de doutorado não publicada.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 7.ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

RIGHETTI, M. *Manuale di storia liturgica*. 2.ed. Milano: Ancora, 1959. v.4.

RITUAL da Iniciação Cristã de Adultos. São Paulo: Paulus, 2001.

SANT'AMBROGIO nel XVI centenario della nascita. Milano: Vita e Pensiero, 1940.

SAVON, H. *Ambroise de Milan*. Paris: Desclée, 1997.

SCHULTE, R. Os sacramentos individuais – racemos do sacramento raiz. In: FEINER, J.; LÖHRER, M (Ed.). *Mysterium salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1977. v. IV/4, p. 31-129.

SESBOÛÉ, B. (Dir.). *História dos dogmas*. v.1: *O Deus da salvação*. São Paulo: Loyola, 2002.

SORDI, M. *L'impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio*. Milano: Medusa, 2000.

SPANNEUT, M. *Os padres da Igreja (séculos IV – VIII)*. São Paulo: Loyola, 2002. v.2.

TABORDA, F. *O memorial da Páscoa do Senhor*: ensaios litúrgicos teológicos sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Nas fontes da vida cristã*: uma teologia do batismo-crisma. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Sacramentos, práxis e festa*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *A Igreja e seus ministros*: uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011.

VAGAGGINI, C. *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009.

WOLINSKI, J. A economia trinitária da salvação (século II). In: SESBOÛÉ, B. (Dir.). *História dos dogmas*. v.1: *O Deus da salvação*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 121-156.