

2

O mistério nas fontes bíblico-patrísticas

2.1

O mistério no paganismo

O termo *mystérion* possui aproximadamente mais de trinta e cinco séculos de uso¹. Ao longo do tempo de sua utilização, ele passou a significar os referenciais mais diferentes. Isto ocasionou nas línguas modernas o surgimento de uma palavra equívoca². Como tal palavra é um conceito capital para a teologia cristã, faz-se necessário um estudo da história do termo no ambiente grego pagão, da sua recepção no texto sagrado, da sua absorção pela teologia cristã grega e da sua utilização na teologia latina. Este estudo nos possibilita perceber a noção cristã de mistério a partir das fontes bíblico-patrísticas e evitar certos significados antigos e modernos do termo que eclipsariam a sua força semântica.

A palavra *mystérion* (de origem grega) é formada por dois elementos: pelo verbo *mýo* (carrega o sentido de “fechar”, normalmente os olhos e/ou a boca) e pelo sufixo *-térion* (porta o significado de lugar onde se deve fazer algo). Etimologicamente, pode se dizer que é o local onde se deve guardar o silêncio. Normalmente, em sentido religioso, se encontra o termo no plural *mystéria*. Importante também ressaltar que existe uma série de palavras correlatas, tais como: o verbo *myeîn* (iniciar alguém nos mistérios); o substantivo *mystés* (aquele

¹ Mircea Eliade, baseado em descobertas arqueológicas, afirma que o primeiro santuário dos mistérios de Elêusis foi construído por volta do século XV a.C.. Esta afirmação nos faz perceber que os mistérios eleusianos são anteriores ao próprio santuário, remontando as práticas religiosas agrárias do período neolítico (Cf. ELIADE, M., *História das crenças e das ideias religiosas. Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, v. 1, p. 277-288). Contudo, o apogeu dos mistérios eleusianos e sua celebração na cidade de Atenas se dão no século VI a.C. (Cf. ZAIDMAN, L. B., *Os gregos e seus deuses. Práticas e representações religiosas da cidade na época clássica*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 145-151).

² Em Português, por exemplo, a palavra “mistério” apresenta três possíveis significados, a saber: aquilo que não se consegue desvendar, compreender e explicar; aquilo que se deseja manter oculto ou escondido: segredo; nas religiões cristãs, o que é considerado verdade revelada por Deus, que deve ser objeto de fé, dogma. Assim, percebemos que nos dois primeiros níveis a palavra se refere a algo oculto, enquanto que no terceiro nível se refere a algo conhecido e revelado. Isto mostra a equívocidade do termo. (Cf. “Mistério”. In: ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS, *Dicionário escolar da língua portuguesa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008, p. 865).

que é iniciado nos mistérios); o adjetivo *mystikós* (uma pessoa ou uma coisa referente aos mistérios)³.

A origem da palavra é muito discutida e incerta, não sendo até agora possível aos filólogos chegarem à sua datação, ao seu local de origem e ao seu contexto genético⁴. Todavia, se reconhece que ela é oriunda do léxico cultural-religioso presente no conjunto de religiões denominadas *mystéria* – religião dos mistérios. A religião dos mistérios estava difundida na Grécia e no mundo oriental. Ela se desenvolvia de forma paralela às religiões oficiais de cada cidade. Podemos encontrar as seguintes expressões: no Egito, os mistérios de Ísis e Osíris; na Síria, os de Adonis; na Pérsia, os de Mitra; na Frígia, os de Attis e Cibele; na Capadócia, os de Artemis; na Trácia, os de Cotis; na Somotrácia e em Trôade, os de Cabiros e Coribantes; em Creta, os de Zeus e os de Dionísio; em Hegina, os de Hécate; em Anfisa, os de Dióscuros; em Mantinea, os de Antinoo; em Nauplia, os de Hera; em Tebas, os dos Cabiros; na Ática, os de Sagra e os de Halimonte; em Atenas, os das Graças; na Trácia, os de Dionísio; e, em Chipre, os de Afrodite; em Elêusis, os de Deméter; e, em Delfos, os de Apolo⁵. Dentre estes os mistérios de Elêusis são os mais conhecidos pelos especialistas.

Esta quantidade de expressões religiosas, apesar de possuírem suas particularidades, apresentam quatro características que as reuniram sob a designação de “religiões de mistérios”⁶. A primeira característica comum é a existência de um complexo cúltico cujo objetivo é fazer com que os fiéis participem do destino de seu deus através da representação ritual da vida da divindade relatada por um mito⁷.

A segunda característica é o ritual de iniciação. Para participar do culto místico é necessário passar por ritos que introduzem o fiel aos mistérios. As

³ Para maiores detalhes consultar: CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968 e LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. (orgs.), *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon press, 1996.

⁴ As entradas mais antigas do termo em textos remontam o século VI a.C., com Heráclito, e ao V a.C., com Heródoto e com os trágicos Sófocles e Ésquilo.

⁵ Cf. FRAILE, G., *Historia de la filosofía. Grecia e Roma*. Madrid: B.A.C., 1990, p. 121.

⁶ BORNKAMM, G., “mystérion, myéo”. In: KITTEL, G. (org.), *Theological dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans publishing company, 1974, p. 802-828.

⁷ Nos mistérios de Elêusis, o mito básico é a situação da deusa Deméter diante do rapto de sua filha Perséfone por Hades com o consentimento de Zeus. O rapto de Perséfone seria sua “morte”, pois ela habitaria os infernos com o seu cônjuge Hades. Contudo, diante da carestia que Deméter submeteu a terra, Zeus permite que Perséfone volte dos infernos e passe oito meses com sua mãe. O retorno da filha de Deméter é uma vitória sobre as forças do deus da morte (Cf. ELIADE, M., op. cit., p. 277-280).

cerimônias de iniciação são compostas de rituais oblativos e penitenciais. Os iniciados são denominados *mystés*. As pessoas em geral são divididas em iniciados e não-iniciados – estas últimas são proibidas de conhecer e de celebrar os “mistérios”⁸.

A terceira característica é a índole soteriológica e escatológica do culto. A religião de mistérios reconhece a experiência de morte do cosmo (outono e inverno) e do homem. Ela acredita também que num tempo primordial aconteceu a vitória de um deus sobre as potências da morte, gerando uma passagem da morte para vida: no caso do cosmo, a passagem para a primavera e o verão; no do homem, o ressurgimento após a morte, a vida eterna. O tempo cronológico é uma repetição cíclica da passagem divina da morte para vida. Assim, cosmologicamente, a terra sempre passará do plantio para a colheita e da colheita para o plantio novamente – este movimento é a atualização do mito salvífico da vitória divina na natureza. Este deus revelou aos homens um modo deles entrarem nesta dinâmica de morte-renascimento. A execução, então, dos ritos místéricos permitia aos homens entrarem na participação da vitória divina e, assim, viverem eternamente⁹.

A última característica é a imposição do silêncio. Todo fiel deveria guardar a lei do silêncio, segundo a qual nenhum não-iniciado poderia saber ou tomar parte nas cerimônias místicas. Esta característica parece ser de tal força que se acredita que, por causa dela, se tenha dado a este culto originalmente o nome da religião de *mystéria*¹⁰. Se o participante do culto não mantivesse os segredos segredos dos ritos, seria banido da sua comunidade religiosa.

⁸ Nos mistérios de Elêusis, a iniciação se dava em três etapas: os pequenos mistérios, as *teletai* (também conhecidos como os grandes mistérios – ritos cúlticos secretos) e a *epopteia* (chamado de experiência final com a divindade – estes ritos jamais foram divulgados e permanecem ainda hoje desconhecidos). Desses, os especialistas só conseguem ter uma compreensão mais clara dos pequenos mistérios. Eles eram celebrados no fim do inverno e no início da primavera (fim de fevereiro e início de março). As *teletai* eram celebradas na passagem do verão para o outono (fim de setembro e início de outubro). Os pequenos mistérios parecem estar ligados ao reencontro de Perséfone e sua mãe Deméter; e as *teletai*, a descida de Perséfone à região dos mortos. A *epopteia* ocorria após as *teletai*. Para maiores informações sobre a maneira como eram celebrados os ritos místéricos de Deméter indicamos Ibid., p. 280-287. E, ainda, sobre a fenomenologia dos ritos de iniciação ver ELIADE, M., *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 153-156.

⁹ No tocante aos mistérios de Elêusis, a própria deusa Deméter teria, primeiro, exigido a construção do seu santuário para a celebração do culto místico e, depois, teria revelado os mistérios – capazes de conceder uma vida bem-aventurada no pós-morte – aos homens (Cf. ELIADE, M., *História das crenças e das ideias religiosas. Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis*. p. 278).

¹⁰ Mircea Eliade afirma que: “Tais revelações exigiam o segredo como uma condição *sine qua non*. Outro não era o procedimento por ocasião das diversas iniciações atestadas nas sociedades

Da esfera das religiões dos mistérios, o termo *mystérion* e seus correlatos foram ganhando outros significados: na filosofia platônica, na magia, na linguagem comum e no gnosticismo. Cada um destes campos, ao seu modo, a partir do sentido da religião dos mistérios, contribuiu para que o conceito ganhasse novas possibilidades semânticas. De algum modo, estes sentidos penetraram a cultura universal e continuam vivendo nas línguas modernas, graças à influência que a língua grega teve no processo de formação dos idiomas modernos. Para nós esta conceituação é importante visto que a tradição bíblica e patrística vão entrar em contato com esta gama de significados e vão reelaborá-los para que possam veicular a mensagem cristã.

A filosofia de Platão importa o termo *mystérion* e realiza uma mudança semântica significativa. Tanto a religião dos mistérios quanto o platonismo tinham como finalidade a união com o divino, a salvação. Todavia, enquanto uma era uma tentativa religiosa de participação na vida divina, a outra era uma tentativa filosófica de alcançar tal meta. Assim, enquanto a religião dos mistérios era caracterizada, como vimos acima, por meio de rituais, o esforço do fundador da academia de Atenas era marcar a importância da conotação gnosiológica. Assim, o *mystérion* no léxico platônico não se aplica a ritos e cerimônias, mas à ontologia. O filósofo deve procurar a realidade e a verdade ocultas por detrás dos fenômenos, pois todo universo fenomênico é composto de símbolos com os quais se podem chegar ao conhecimento do Ser. O *mystérion*, em Platão, é este conhecimento que pode ser alcançado através da realidade simbólica. Tal passagem da esfera cúlculo-religiosa para a gnosiológico-ontológica marcará o termo de tal maneira, que a tradição platônica usará termos como mistério e místico, não no sentido de ritos, mas no sentido de uma verdade a ser alcançada por meio de símbolos¹¹.

O vocabulário das religiões de mistérios também foi importado para as práticas mágicas. Contudo, os magos e os feiticeiros se afastaram largamente da visão cultural mística. Eles acreditavam possuir gestos, fórmulas e objetos que

arcaicas. O que singularizava o segredo eleusiano era o fato de ele se ter tornado um modelo exemplar para os cultos dos mistérios. O valor religioso do segredo será exaltado na época helenística” (Cf. *Ibid.*, p. 286).

¹¹ Bornkamm chega a dizer que tal mudança de sentido, ocasionada pelos textos de Platão, levou as correntes místicas neoplatônicas, a teologia alexandrina judaica e cristã e as linhas místicas da Idade Média a se posicionarem num pólo mais gnosiológico do que ritual. (Cf. BORNKAMM, G., op. cit., p. 808-810).

eram capazes de forçar a divindade a fazer aquilo que eles queriam. Estes gestos, fórmulas e objetos eram denominados como “místicos”. Tal postura mágica descaracterizava totalmente a base religiosa do conceito, pois não visava a participação no destino de um deus e não necessitava de uma comunidade de iniciados. Os magos queriam solucionar problemas cotidianos e não procuravam construir um secto religioso. O *mystérion* no campo da magia perdeu sua conotação de religião e descambou na esfera da fantasia e da superstição.¹²

O povo grego também trouxe para seu vocabulário expressões da religião de mistérios. Através de um uso metafórico, o termo *mystérion* vai ganhar uma conotação tão importante que influenciará até hoje a maneira de o compreender. Como anteriormente visto, uma das características da religião dos mistérios era o voto de silêncio. Ora, os não-iniciados, por não conhecerem nem tomarem parte nos ritos, ficavam curiosos em saber o que se passava em tais cerimônias. Deste modo, diante de outras experiências nas quais eles não tinham conhecimento nem participação, começaram a usar *mystérion* para nomeá-las. Assim, tudo aquilo que era segredo ou incompreensível era denominado de mistério.

Até aqui vimos a esfera religiosa na qual o conceito *mystérion* e seus correlatos nasceram. A partir do significado religioso, ocorreu uma apropriação e ressignificação nos campos da filosofia, da magia e do vocabulário corrente. Uma quarta corrente também se apropriou do léxico da religião dos mistérios – o gnosticismo. A apropriação gnóstica não foi apenas das palavras, mas da própria religiosidade antiga.

Os gnósticos, de modo geral, acreditavam no mito de um homem paradisíaco primitivo que caiu no mundo material caótico e que se libertou paulatinamente deste mundo alcançando a comunhão com o divino. Este mito se reproduz na vida de cada homem, pois todos os que estão no mundo são homens decaídos em busca de salvação. O gnosticismo procura o conhecimento revelado pela divindade que é capaz de fazer com que o homem decaído se torne um homem espiritual. Assim, o conhecimento é o instrumento soteriológico para os

¹² Cf. Ibid., p. 810.

gnósticos. Nesta tentativa de conhecimento, os antigos mistérios e seus mitos são uma possibilidade de ascender em direção à libertação do mundo caótico¹³.

A grande diferença entre os mistérios antigos e o uso destes mesmos mistérios pelos gnósticos reside no fato de que para a religião misteriosa o central era a celebração ritual, pois ela era soteriológica; para os gnósticos o primordial era o conhecimento dos mitos fundadores, pois ele era a causa da salvação. Assim, apesar de muitas vezes usarem o mesmo vocabulário e os mesmos mitos, o posicionamento fundamental do iniciado nos mistérios e do gnóstico são bem diferentes. Não é difícil ver aqui uma influência da filosofia platônica na busca soteriológica dos gnósticos, pois em ambos o acento gnosiológico se destaca diante do ritual.

Os gnósticos também sofreram influências da concepção mágica dos mistérios. Percebendo a vida como um caminho de libertação da matéria e de união com a divindade, os gnósticos cunharam uma série de ritos, de celebrações, de livros, de gesto e palavras de conjuração com a finalidade de proteger o fiel diante das ameaças malignas que podiam impedi-lo na sua ascensão à esfera celeste. Surge a ideia de que o *mystérion* é um instrumento secreto poderoso que não pode ser traído, pois perderia a sua força protetora.

Assim, temos um panorama da utilização do termo *mystérion* e de seus correlatos na cultura na qual ele foi gerado – a cultura grega. Na história do termo, ele se move da esfera cultural-religiosa às esferas linguísticas. Na filosofia platônica, ele ganha o sentido de conhecimento necessário para a salvação. Na magia, instrumento capaz de submeter a divindade. No uso corrente, um segredo e um conhecimento superior ainda não alcançado. No gnosticismo, em primeiro lugar, uma possibilidade de o homem alcançar a verdade revelada por Deus através dos antigos mitos e, em segundo plano, um conjunto de práticas culturais que protegiam o homem em seu caminho de libertação¹⁴. Todas estas esferas, de algum modo, afetaram a reflexão cristã e são material de discernimento na interpretação do uso cristão de *mystérion*.

¹³ O gnosticismo é um fenômeno religioso, filosófico e ideológico muito complexo. Para uma compreensão mais abrangente de tal fenômeno, indicamos as contribuições de TREVIJANO, R., *A Bíblia no cristianismo antigo*. São Paulo: Ave Maria, 2009, p. 151-290.

¹⁴ Cf. BORNKAMM, G., op. cit., p. 803-813.

2.2 O Mistério no Antigo Testamento

O termo *mystérion* é introduzido no contexto bíblico através dos livros tardios do Antigo Testamento, escritos em grego, na época helenista¹⁵. Nas traduções do primeiro Testamento para o grego, podemos pontuar as seguintes peculiaridades: a LXX traduziu o termo aramaico *rāz*¹⁶ por *mystérion*; a bíblia de Teodociação traduziu o termo *sôd* por *mystérion* nas seguintes passagens Sl 24,14¹⁷; Pr 20,19; Jó 15,8; e, a bíblia de Símaco acrescenta, ainda, Pr 11,13 à lista de Teodociação¹⁸.

Existe uma relação entre os termos *sôd*, *rāz* e *mystérion* na teologia do Antigo Testamento. Os filólogos destacam um uso concreto e abstrato para o termo *sôd*¹⁹. O seu sentido concreto denota uma reunião de homens intimamente unidos entre si: círculo íntimo (cf. Sl 55,15; Jó 19,19), grupo onde se cultivava uma convivência festiva (cf. Jó 15,17), coletivo da assembleia das tribos (cf. Gn 49,6), aplicado ao povo de Israel (cf. Ex 13,9), a comunidade do templo de Jerusalém (cf. Sl 111,1), ao grupo dos jovens (cf. Jr 6,11), ao grupo dos que atacam os tementes a Deus (cf. Sl 64,3). Em todos estes usos *sôd* é um grupo de pessoas reunidas. Este sentido de grupo é o mais antigo e pode ser encontrado tanto em textos pré-exílicos como em textos pós-exílicos.

Ocorre um uso teológico do sentido concreto de *sôd*. Dentro de um contexto henoteísta, se estabelece entre os deuses um conselho no qual Adonai possui a autoridade máxima (cf. Sl 89,7-8). Após o exílio, esta concepção vai ser purificada pela noção monoteísta (cf. Jó 15,8). O conselho de Adonai vai ser entendido como a participação dos profetas nos juízos divinos (cf. Jr 23,18-22; Am 3,7) e, mais tarde, como participação dos justos nos seus desígnios salvíficos

¹⁵ Tais livros seriam os de Tobias, Judite, Sabedoria, Eclesiástico, segundo livro dos Macabeus e Daniel.

¹⁶ O termo *rāz* é o equivalente aramaico do termo hebraico *sôd*.

¹⁷ Os salmos que citaremos estão de acordo com a Bíblia dos LXX e a Vulgata.

¹⁸ Cf. FABRY, H. J., “sôd”. In: BOTTERWECK, J. G. – RINGGREN, H. – FABRY, H. J. (orgs.), *Theological dictionary of the Old Testament*. Michigan: W. M. B. Eerdmans publishing company, 1974, p. 171-178 e IMSCHOOT, V., “Mistério”. In: DEN BORN, A. V. (org.), *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 996-999.

¹⁹ Cf. FABRY, H. J., op. cit., p. 173-176 e SAEBO, M., “sôd”. In: JENNI, E. (org.), *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones cristianidad, 1978, p. 193-198.

(cf. Sl 25,14). A autoridade e a primazia de Adonai no seu conselho são patentes e possuem três características: demonstra a sua onipotência (cf. Jó 38,7; Sl 19,2; 29,1; 89,6-7), revela sua vontade de comunicar aos homens seus planos (cf. Is 6; Jr 23,22) e afirma o seu anseio de instaurar a justiça entre os homens (cf. Am 3,7; Sl 82,3).

A noção da autoridade e da primazia de Adonai no seu conselho é ampliada e ligada à assembleia cútica – como a comunidade dos santos, dos tementes a Deus e dos justos que conduzem o culto divino no templo de Jerusalém (cf. Sl 55,15; 111,1). A expressão “*sôd* dos justos” refere-se à congregação cútica na qual o salmista participa. Além do mais, se refere ao comportamento observante dos membros de tal grupo. Assim, o uso específico teológico do termo aparece em referência a uma comunidade humana de índole religiosa. Neste contexto, *sôd*, com sentido de comunidade, pode expressar tanto uma verdadeira comunhão com Deus, como uma verdadeira comunidade cútico-religiosa – desde uma perspectiva interna de intimidade entre os membros até a perspectiva externa de temor e adoração a Deus.

O sentido abstrato de *sôd* se situa naquilo que os homens reunidos objetivam, ou seja, seus planos e suas deliberações. Assim, o termo é usado como plano ou conselho (cf. Pr 15,22), como decisões de caráter político (cf. Pr 11,14; 20,18; 24,6), como os projetos dos inimigos de Israel (cf. Sl 83,54). O matiz de segredo nasce deste uso abstrato, pois, na sabedoria antiga de Israel, era necessário manter em sigilo aquilo que fora deliberado ou proposto numa reunião (cf. Pr 11,13; 20,19; Sl 64,3).

O uso teológico do sentido abstrato de *sôd* está em relação aos planos e aos desígnios de Deus. Não tem uma conotação de segredo neste uso. O profeta participa não só do conselho de Adonai, mas ele mesmo é parte do desígnio divino e tem a missão de comunicá-lo (cf. Is 6; Jr 23,18).

Outro uso está em Am 3,7, onde Adonai não faz nada sem antes revelar sua *sôd* (plano salvífico) para os profetas. Deus revela seus juízos ao mundo por meio dos profetas. Existe uma relação muito próxima entre o uso teológico do sentido concreto e abstrato de *sôd*, pois ele pode ser tanto o lugar onde os homens são admitidos a conhecer os planos divino (o conselho de Deus ou um grupo religioso), como os próprios desígnios de Adonai.

Nos escritos gregos do Antigo Testamento, *mystérion* aparece com os seguintes matizes semânticos: em relação aos cultos da religião de mistérios no Oriente (cf. Sb 14,15.23), em relação às práticas de idolatria (cf. Sb 12,5), como um segredo que precisa ser mantido (cf. Tb 12,7.11), como uma resolução real secreta (cf. Jt 2,2), como resoluções de guerra (2Mc 13,21) e como a visão de Nabucodonosor (cf. Dn 2,18.27-30.47)²⁰.

Destes usos assinalados do termo *mystérion* nos escritos gregos do Antigo Testamento, destaca-se o seu uso no livro da Sabedoria e no livro de Daniel. No que concerne ao livro da Sabedoria, *mystérion* tem uma certa influência das religiões místicas – o autor combate certos ritos e mistérios de um culto aos mortos (Cf. Sb 14,15.23). Além disto, aqui, *mystérion* também é usado em uma perspectiva mais platônica, na qual o conhecimento é a causa da imortalidade e sem nenhuma ligação com ritos e celebrações (cf. Sb 2,22; 6,22; 8,13)²¹.

No livro de Daniel, por sua vez, *mystérion* recebe um acento mais teológico. Utilizando o gênero apocalíptico, o autor aproveita o termo para particularizar a revelação que Deus faz dos eventos que conduzem a história ao seu fim (cf. Dn 2,28-29.47) – e isso através de seu Espírito (cf. Dn 4,6). De fato, o livro de Daniel abre bem a perspectiva para considerarmos o *mystérion* em uma corrente teológica tardia e importantes do Antigo Testamento: a apocalíptica judaica²².

A apocalíptica judaica se preocupa com as questões sobre a criação e a história. Para ela, somente Deus é portador de todo o conhecimento e só Ele pode revelar tal ciência ao homem. O *mystérion* é justamente a revelação que Deus faz das realidades que são inescrutáveis aos homens. Estas realidades impenetráveis fazem parte da esfera divina. Deus, então, precisa escolher um homem e conceder-

²⁰ Cf. BORNKAMM, G., op. cit., p. 815-817.

²¹ No pensamento sapiencial judaico, só existe um sábio: Deus (cf. Sb 9,9). A sabedoria é um atributo divino e toda a criatura é plasmada em consonância com ela (cf. Sb 9,1; 4,5). Deus pode conceder a sua sabedoria aos homens. Ele, de fato, concede àqueles que lhe são fieis (cf. Sb 7,27). Ela faz com que os homens conheçam os seus desígnios (Sb 7,15; 9,6.17). Este tema é um anúncio da encarnação da Sabedoria divina, o Cristo Jesus. Os especialistas afirmam a influência do helenismo sobre o livro da Sabedoria. O autor teria conhecimento do platonismo, do epicurismo e do estoicismo. Todavia, seu trabalho foi de conciliar a tradição sapiencial israelita com as correntes de pensamento helenistas (Cf. LÍNDEZ, J. V., *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 52-53 e p. 231-238).

²² A literatura apocalíptica tem por objetivo a revelação da ação divina em eventos ocultos na história. Teve seu desenvolvimento nos dois últimos séculos antes de Cristo e se estendeu nos dois séculos subsequentes. A Sagrada Escritura porta dois livros do gênero apocalíptico: Daniel (no Antigo Testamento) e Apocalipse (no Novo Testamento). Além disso, existem perícopes de outros livros que também são enquadradas dentro do gênero apocalíptico, por exemplo: Is 24-27; Ez 38-39; Zac 9,14; Mt 25.

lhe a participação na realidade do céu através de êxtases ou de visões. Este extático ou visionário é introduzido no conhecimento das coisas superiores através de um ser celeste (um anjo). Este conhecimento, contudo, não é pleno, pois os oráculos, as visões e os êxtases são sempre enigmáticos e obscuros²³.

De posse deste conhecimento parcial, o iniciado nos mistérios se torna capaz de perceber algo de como a história universal – não só a de Israel – está sendo conduzida por Deus desde a criação até o seu fim. Ele se torna conhecedor da vitória final de Deus e este elemento se torna a chave hermenêutica dos acontecimentos passados e presentes. A sequência de eventos futuros prevê uma série de catástrofes cósmicas, o julgamento final dos homens, a recompensa para os justos e o castigo para os pecadores e o estabelecimento definitivo do reino de Deus²⁴.

A apocalíptica concebe o mistério como a revelação dos desígnios salvíficos de Deus, conduzindo a história para seu termo. A diferença entre os mistérios na apocalíptica e a religião de mistérios e o gnosticismo reside nos seguintes pontos: para a apocalíptica judaica não existe um mito da divindade sofredora como seu fundamento; o conhecimento dos mistérios divinos não é uma divinização do iniciado; os mistérios apocalípticos estão preocupados com o desenlace da história e não para um mundo supra sensível e imaterial. Sem dúvida, essas diferenças se assentam, no que diz respeito à fé de Israel, na transcendência absoluta de Deus diante do cosmo e do homem, e na criação como um ato bondoso de Deus²⁵.

Os textos de Qumrân dão destaque ao aspecto escatológico do mistério divino, ou seja, eles esperam o “dia da visita”, no qual se determinará o destino dos justos e injustos. Estes mistérios finais devem ser procurados na leitura da Escritura, pois, através de sua leitura, eles poderão conhecer os desígnios divinos. Todavia, o sentido profundo dos textos escriturísticos só se abrem àqueles que “andam na via”. Aqueles que conhecem os mistérios divinos não podem revelá-los aos maus e pecadores, nem mesmo aos que não fazem parte da comunidade²⁶.

²³ Os livros apocalípticos apócrifos do Antigo Testamento são 1º e 2º livros de Henoc, o livro do Testamento dos Doze Patriarcas, os Oráculos Sibilinos, o 2º livro de Baruc e o 4º livro de Esdras.

²⁴ No apocalipse apócrifo de Henoc, tal personagem é apresentado como conhecedor dos “segredos dos santos” (Hen 106,19), pois teve acesso as tábuas celestes que revelam o destino final dos justos (Hen 103,2s) e dos pecadores (104,10s). O mistério na literatura apocalíptica está ligado ao destino escatológico dos homens (Cf. GRELOT, P. – RIGAUX, P., “Mistério”. In: LÉON-DUFOUR, X. (org.), *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 619-623).

²⁵ Cf. BORNKAMM, G., op. cit., p. 815-816.

²⁶ Cf. GRELOT, P. – RIGAUX, P., op. cit., p. 620.

O judaísmo rabínico se encontrou com as posturas mistericas da apocalíptica judaica. O único livro apocalíptico adotado no cânon veterotestamentário foi o de Daniel. Todavia, longe da busca por visões e êxtases, o judaísmo rabínico se concentrava na Lei (Torah) como o grande instrumento da revelação da vontade divina. Ao fiel cabia a leitura e meditação dela para conhecer os desígnios salvíficos divinos²⁷.

Assim, no ambiente veterotestamentário, temos um percurso teológico para a ideia que os termos *sôd*, *râz* e *mystérion* se referem. A primeira concepção teológica está ligada à doutrina do conselho de Adonai e da revelação dos juízos emitidos neste conselho aos profetas. A segunda, é a purificação monoteísta desta primeira concepção – não existe mais um conselho divino, mas a autoridade de Deus é expressa em seu plano salvífico que é revelado aos profetas e aos justos. Um terceiro aprofundamento se dá no livro da Sabedoria, onde já começa a surgir o aspecto escatológico do mistério – a imortalidade final dos justos. O quarto momento é a concepção presente no livro de Daniel, na qual Deus escolhe o vidente para conhecer e interpretar os eventos que estão conduzindo a história ao seu termo.

2.3 O mistério no Novo Testamento

O termo *mystérion* aparece uma única vez (cf. Mc 4,11) e o seu plural *mystéria* aparece por duas vezes (cf. Mt 13,11; Lc 8,10) no texto dos Evangelhos. Nestes três casos, as perícopes tratam da explicação de Jesus sobre o uso das parábolas (cf. Mc 4,10-12; Mt 13,10-17; Lc 8,9-10)²⁸ e estão intercaladas entre a parábola do semeador (cf. Mc 4,1-9; Mt 13,1-9; Lc 8,4-8) e sua respectiva explicação (cf. Mc 4,13-20; Mt 13,18-23; Lc 8,11-15). Os exegetas fazem as

²⁷ Cf. Ibid., p. 817.

²⁸ Em Mc 4,10, temos: “Dizia-lhes: A vós foi dado conhecer o mistério do Reino de Deus, aos de fora, porém, tudo acontece em parábolas”. Em Mt 13, 10, encontramos: “Jesus respondeu: Porque a vós foi dado conhecer os mistérios do Reino dos Céus, mas a eles não”. E, finalmente, em Lc 8,10, lemos: “Ele respondeu: A vós foi dado conhecer os mistérios do Reino de Deus, aos outros, porém, em parábolas, a fim de que vejam sem ver e ouçam sem entender”.

perícopes de Mateus e de Lucas dependerem da de Marcos. O evangelho de João não apresenta o termo estudado.

O ministério de Jesus era caracterizado por discursos feitos aos discípulos e às multidões em geral. Em tais discursos encontramos as parábolas com as quais se falava sobre o Reino de Deus. Todavia, nem as multidões, nem os seus discípulos conseguiam atingir a mensagem proposta pelo Mestre (cf. Mc 4,12-13; Mt 13, 12-17; Lc 8,10). Desta situação que nasce no coração dos seus discípulos a pergunta sobre o uso das parábolas (cf. Mc 4,10; Mt 13,10; Lc 8,9)²⁹.

A impactante resposta de Jesus é baseada já na tradição véterotestamentária. No livro de Daniel, Deus revela seu *rāz-mystérion* para o vidente. Diante dos sonhos do rei Nabucodonosor, os magos, os adivinhos, os encantadores e os caldeus (cf. Dn 2,2) não foram capazes de decifrar-lhes o significado. Todavia, ao profeta Daniel, em sonho, o próprio Deus revelou-lhe os seus desígnios para o futuro (cf. Dn 2,28) com os quais foi possível interpretar o sonho da estátua de Nabucodonosor. Daniel é o protótipo do Antigo Testamento, daquele que conhece os desígnios histórico-salvíficos de Deus³⁰.

As parábolas são um meio para comunicar o mistério do Reino de Deus. Todavia, assim como os sonhos de Nabucodonosor, elas só efetivam a comunicação de sua mensagem se Deus conceder o dom da compreensão – a revelação é dom gratuito de Deus, nunca mérito ou astúcia da inteligência humana. Por isso, Jesus afirma que aos discípulos “foi dado” (cf. Mc 4,11; Mt 13,11; Lc 8,10). Não se pode descuidar desta dimensão gratuita da revelação apontada por Jesus aos seus discípulos.

Os discípulos recebem o dom de conhecer o *mystérion* ou os *mystéria* do Reino. O mistério do Reino de Deus é a presença de Cristo, filho de Deus, no meio dos homens. A fé em Jesus como Messias-Cristo, o inaugurador dos tempos messiânicos e escatológicos, era um dom do Pai aos discípulos. Propriamente, era esta fé que diferenciava os discípulos das multidões, pois através dela, eles podiam captar o sentido pleno das parábolas. Estas revelavam a ação soteriológica

²⁹ Joachim Jeremias afirma que o contexto original da parábola do semeador está ligado à teologia apocalíptica. Foi a Igreja primitiva que deslocou a parábola, apresentando-a como uma alegoria parênética. Dessa forma, a parábola do semeador enfatizou a mensagem do posicionamento do fiel diante da palavra de Deus, deixando em segundo plano a mensagem da colheita final (Cf. JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 81-82 e p. 151-153).

³⁰ HARRINGTON, J. D., “Evangelho segundo Marcos”. In: BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (orgs.), *Novo comentário bíblico são Jerônimo*. Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã – Paulus, 2011, p. 83.

presente no meio dos homens através da atuação de Jesus³¹. A relação revelação-fé-mistério é fundamental. Sem o dom da fé em Cristo os homens não podem compreender plenamente o testemunho que Deus dá de si em suas obras.

Assim sendo, as multidões ao redor de Jesus tentavam captar o sentido das parábolas dentro do arcabouço da esperança religiosa de Israel. Sua tentativa era fracassada, pois não conseguiam ter acesso ao sentido mais profundo da mensagem de Jesus³². Faltava-lhes o dom hermenêutico decisivo – a fé cristã. As parábolas não querem apenas dizer algo sobre o Reino. Elas apontam para a atuação de Deus em Jesus conduzindo os homens para a entrada definitiva nele. O mistério do Reino de Deus é o próprio Jesus³³.

Para as multidões, diante das parábolas, restava olhar e não ver, escutar e não entender, pois, apesar de entrarem em contato com a materialidade do discurso de Jesus, não ascendiam ao seu significado pleno. Neste sentido, a profecia de Isaías (cf. Is 6,9), citada pelos três evangelistas, revela o ministério profético de Jesus e a dureza do coração incrédulo ou insensível diante da palavra de Deus – não há um *auditus fidei*³⁴.

Desta forma, nos evangelhos sinóticos, o *mysterion* é a própria pessoa do Cristo na qual se inaugura o tempo messiânico e escatológico e os *mysteria* são suas palavras e atos nos quais o Reino de Deus se faz presente e atuante no hoje histórico-salvífico³⁵.

É nas cartas de Paulo que o termo *mysterion* encontra sua expressão bíblica mais fecunda. Ele aparece vinte e duas vezes ali, o que mostra a sua centralidade

³¹ Cf. BORNKAMM, G., op. cit., p. 817-819.

³² Apesar da escatologia cristã ser oriunda da escatologia judaica, existe uma grande diferença entre elas. Enquanto a esperança judaica se apresenta de forma imanente no advento de um reino de Deus no qual Israel seria o centro do mundo e de lá se espalharia a Lei – a Torah – para todos os povos; a esperança cristã é inaugurada e realizada através do ministério de Jesus, antecipando no “hoje” histórico as realidades do futuro escatológico. Com a vinda do filho de Deus, a realidade celeste penetra a realidade terrestre e esta se prepara para a glorificação plena nos fins dos tempos (Cf. NELIS, J., “Escatologia”. In: DEN BORN, A. V. (org.), op. cit., p. 464-471).

³³ Ratzinger, comentando esta resposta de Jesus aos discípulos sobre o uso das parábolas, afirma que todas elas são como um “convite escondido e disposto em diversas camadas para a fé n’Ele como o Reino de Deus em pessoa” (RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Planeta, 2009, p. 169).

³⁴ VIVIANO, B. T., “Evangelho segundo Mateus”. In: BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (orgs.), op. cit., p. 181.

³⁵ Cf. BORNKAMM, G., op. cit., p. 817-819 e SCHULTER, R., “Sacramentos individuais – racemos do sacramento-raiz”. In: FEINER, J. – LOEHRER, M. (orgs.), *Mysterium Salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Petrópolis: Vozes, 1977, v. IV/4, p. 57-58.

no pensamento do Apóstolo³⁶. Destas vinte entradas, oito estão em duas grandes cartas: Romanos e primeira aos Coríntios. As outras doze, estão em cartas cuja autoria paulina é posta em questão³⁷ – a segunda aos Tessalonicenses, aos Colossenses, aos Efésios e a primeira a Timóteo.

A teologia paulina do *mysterion* possui um ambiente teológico muito intrigante. Os exegetas se colocaram a questão sobre as dependências teológicas do apóstolo nesta matéria: ele teria enquadrado o cristianismo nos moldes das religiões de mistério³⁸, ou teria outra razão para entender o cristianismo como mistério de Deus. Atualmente, se reconhece que a formação cristã de Paulo se deu dentro de um contexto eminentemente escatológico. As primeiras comunidades cristãs esperavam a parusia com certa urgência³⁹. Esta esperança foi se harmonizando com os temas da teologia escatológica apocalíptica judaica. A reflexão de Paulo possui como base a noção de mistério advinda do livro de Daniel. Na verdade, ela é um desenvolvimento da percepção do plano Deus em chave cristológica. Paulo sintetiza e desenvolve a teologia apocalíptica judaica com o *kerygma* cristão⁴⁰.

A palavra “mistério” está, na maioria das vezes, ligada com determinadas noções teológicas, tais como: revelação (cf. Rm 16,25; 1Cor 2,10; Ef 3,3.5), conhecimento (cf. Rm 16,26; Ef 1,9; 3,3.5), manifestação (cf. Rm 16,26; Cl 1,26), e pregação e anúncio (cf. 1Cor 2,1.7; 4,1; Ef 3,8; Cl 4,3.4). Em 1Tm 3,16, o “mistério” aparece acompanhado dos participios passados: “manifestado”, “justificado”, “aparecido”, “proclamado”, “crido” e “exaltado”. Isso nos ajuda a perceber que o mistério é aquilo que Deus quer revelar aos homens. No caso paulino, Deus está comunicando aos crentes seu mistério, ou seja, a si mesmo e a

³⁶ 2Ts 2,7; 1Cor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Rm 11,25; 16,25-26; Cl 1,26-27; 2,2; 4,3; Ef 1,9-10; 3,3-5.9; 5,32; 6,9; 1Tm 3,9.16.

³⁷ A autoria destas cartas (2Ts, Cl, Ef e 1Tm) é bastante discutida. Todavia, em relação ao tema do “mistério”, se há de dizer que ele já tinha sido tratado em duas grandes cartas – a primeira aos Coríntios e aos Romanos. Além disso, os pesquisadores afirmam que, admitindo uma autoria não paulina destas cartas, deve se admitir autores profundamente inspirados e dependentes da teologia paulina. Para aprofundar o tema da autoria das referidas cartas, indicamos COTHENET, E., *As epístolas aos Colossenses e aos Efésios*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 13-14 e p. 49-52 e FABRIS, R., *Paulo: o apóstolo dos gentios*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 668-698.

³⁸ As comunidades cristãs da Ásia menor viviam uma tentação de importar elementos sincréticos para dentro do seu corpo doutrinal. De fato, já existiam sinagogas judaicas que absorveram elementos das religiões de mistério. As principais expressões místicas naquela região eram o culto de Deméter e sua filha Perséfone, de Cibele e de Dionísio (Cf. CERFAUX, L., *O cristão na teologia de Paulo*. Santo André: Academia Cristã – Paulus, 2012, p. 490-494).

³⁹ É neste sentido que podemos dizer que tanto a entrada de *mysterion* nos Evangelhos sinóticos quanto no epistolário paulino possui o mesmo ambiente teológico e estão em profunda sintonia.

⁴⁰ Para aprofundar mais sobre este tema indicamos Ibid., p. 485-497.

sua vontade para o mundo através de Jesus⁴¹. Revelação e mistério são conceitos relacionados, mas não são sinônimos – o primeiro é o ato de comunicação divino e o segundo é a identidade ou o objeto comunicado.

O Apóstolo trabalha com esta proposição em seus escritos e se percebe como portador de um conhecimento revelado (cf. 1Cor 2,4-5.10; Ef 3,3.5; Cl 1,25-26). Ele insiste que os cristãos devem conhecer o plano salvífico divino. Há uma aplicação da imagem do desenvolvimento humano ao nível de conhecimento do mistério: Paulo divide os cristãos entre crianças e maduros, entre imperfeitos e perfeitos (cf. 1Cor 2,6; 14,20; Cl 1,28; 4,12). O cristão é chamado a aprofundar-se no desígnio soteriológico chegando à estatura de Cristo (cf. Ef 4,12-13).

Enquanto na apocalítica judaica clássica “a revelação do mistério” diz respeito à posse de elementos que permitem compreender como Deus está conduzindo a história para o seu fim, na teologia paulina ocorre um deslocamento da ênfase puramente escatológica para um enfoque global da história salvífica. O interesse escatológico se insere na teologia econômica, abarcando o desígnio completo de Deus – desde a criação até o fim dos tempos, e encontrando o seu ápice no Mistério Pascal de Cristo.

Só Deus possui o conhecimento de si e de sua vontade – o *mystérion*. Ele comunica seu ser através de sua ação na história dos homens: ação criadora, redentora e glorificadora – Deus é criador, redentor e glorificador e quer criar, redimir e glorificar. Esta obra da manifestação do ser e da vontade divina foi apresentada por Paulo, em etapas progressivas e concatenadas. Importante atentar para o fato de que é um único mistério (a identidade divina) que se desvela em etapas (cf. Cl 2,2-3). Todavia, em alguns momentos e em certas etapas portam um significado tão profundo que podem ser denominados, também, mistérios – neste caso estaria se tomando a parte pelo todo⁴², devido a interdependência dos eventos salvíficos. O Apóstolo apresenta quatro etapas centrais na comunicação do mistério e uma preparação para que elas pudessem ocorrer.

Antes da criação do cosmos e dos homens, a identidade divina e sua vontade criadora e santificadora estavam apenas diante dEle, ainda incomunicável (cf. Rm

⁴¹ Cf. BORNKAMM, G., op. cit., p. 820-822.

⁴² Paulo trata da conversão final dos judeus (cf. Rm 11,25), da presença do mal no mundo (cf. 2Ts 2,7), da confirmação do evangelho (cf. Rm 16,25), da relação Cristo-Igreja (cf. Ef 5,32), da união em Cristo dos judeus e pagãos (cf. Ef 3,5) como mistério. Estes eventos singulares não podem ser entendidos de maneira estanque. Eles pertencem e compõem o plano total de Deus.

15,16; 1Cor 2,7; Ef 3,9; Cl 1,26). A partir do ato criador, tudo o que vai se processar na história dos homens é a realização da vontade divina. Isto permite Paulo apontar certos eventos como atuações de Deus na história. Estes eventos vão ser preparados e cumpridos a fim de que possam ser percebidos em sua natureza mais densa – como atuação divina. O conhecimento de tais eventos e a sua interpretação pertencem ao próprio Deus; nenhuma criatura – nem mesmo os seres espirituais, nem a sabedoria humana – tem acesso a tal saber. Deus precisa realizar os eventos, manifestando-se neles, e possibilitar a sua hermenêutica por revelação aos homens. Schulter pode nos ajudar a clarificar o conceito de mistério:

O *mystérion* é a história planejada em Deus, Criador do universo, por enquanto mantida em segredo, mas levada a efeito na plenitude dos tempos em Jesus Cristo. A história abrange, pois como *mystérion* de Deus a criação, a redenção e a consumação escatológica, sendo que estas duas últimas obras salvíficas já foram planejadas antes da criação do mundo, mas o Deus criador mantinha-as ocultas em si antes dos êonios⁴³

O desvelamento da identidade divina e de sua vontade se dá em quatro grandes etapas. A primeira é o tempo da promessa, no qual, desde a criação até iminente vinda do Messias, Deus vai preparando os homens para acolher sua manifestação. O segundo é a plenitude dos tempos (cf. Gl 4,4), onde o próprio Deus, com o intuito de se revelar, de salvar os homens e de admiti-los à comunhão consigo se dá em Jesus Cristo. O terceiro é caracterizado pela comunhão de Deus e dos homens no corpo eclesial através da ação do Espírito Santo. O último é a entrada final e definitiva da humanidade na vida da Trindade.

O primeiro momento histórico da comunicação do *mystérion* é a da teologia veterotestamentária, na qual se percebe algo do ser e do plano de Deus. Paulo afirma a revelação do mistério na antiga aliança, sobretudo na pregação da Escritura (cf. Rm 16,26; Ef 1,12). Em Ef 3,5, o autor da carta chega a dizer que o conhecimento do mistério alcançou um nível maior de profundidade no tempo cristão, mas que algo dele já era cognoscível antes. A interpretação paulina acerca

⁴³ Cf. SCHULTER, R., op. cit., p. 58. De fato, Paulo apresenta Deus como o único Sábio (cf. Rm 16,27) e afirma que nenhum dos poderosos e sábios deste mundo conhece a sabedoria dos desígnios de Deus (cf. 1Cor 2,8).

dos fatos do Antigo Testamento é sempre a partir do evento Cristo e da salvação trazida por Ele.

O segundo momento é o mais denso no processo de revelação do mistério, ou seja, a manifestação do ser divino e de sua vontade é a presença de Jesus Cristo no meio dos homens (cf. Ef 3,11). Na primeira carta aos Coríntios, o mistério é o evangelho da morte e ressurreição de Cristo na qual se efetiva a salvação da humanidade (cf. 1Cor 1,17 – 2,18). No hino cristológico da carta aos Efésios, Ef 1,3-14, aparece claramente o desígnio do Pai na atuação histórica de Jesus: tornar os homens seus filhos adotivos (cf. Ef 1,5), redimir os homens do seu pecado (cf. Ef 1,7), revelar aos homens a sua vontade (cf. Ef 1,9), encabeçar toda a criação pela Igreja (cf. Ef 1,10), transformar os homens em servidores do louvor e da glória (cf. Ef 1,12), capacitar os homens para ouvir e crer no Evangelho da Verdade (cf. Ef 1,13) e selar os homens com o Espírito Santo (cf. Ef 1,13). O hino cristológico da carta aos Colossenses (cf. Cl 1,15-20) também, oferece a atuação da vontade do Pai em seu Filho, revelando o seu ser e sua vontade: Jesus Cristo é, ao mesmo tempo, o ícone do Pai – maior nível de plenitude da revelação do ser e da vontade de Deus – e o primogênito entre os homens (cf. Cl 1,15.19). Ele é o lugar, o instrumento e a finalidade criacional de todos os seres (cf. Cl 1,16), é o provedor de todas as coisas (cf. Cl 1,17), é a cabeça do corpo eclesial e o primeiro a participar da vida eterna (cf. Cl 1,18) e é o instrumento de reconciliação entre as criaturas e o Pai, por ocasião do evento da cruz (cf. Cl 1,19)⁴⁴.

O terceiro momento da manifestação do mistério é o eclesiológico-espiritual. Em Ef 3, o “mistério” é justamente entendido como a realização da vontade divina no projeto de em Cristo unir os judeus e os gregos num só corpo e de fazê-los expectantes da glória do Senhor. A própria atuação do corpo eclesial faz parte do mistério. A pregação apostólica deve apresentar a execução ordenada dos eventos salvíficos, apresentando o mistério da revelação divina (cf. Ef 3,8-10 Cl 1,25-29; Ef 3,2-3). A Igreja se torna a reveladora da sabedoria divina entre os homens (cf. Ef 3,10). A sua pregação não é mera informação ou doutrinação. Ela é a efetivação da revelação de Deus, oferecendo-se aos homens (cf. Cl 2,2; 4,3). Por isso, os apóstolos são servidores e administradores dos mistérios (cf. 1Cor

⁴⁴ GOURGUES, M., *Os hinos cristológicos do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1995, p.6-25 e p. 73-83 e GRELOT, P. – RIGAUX, B., op. cit., p. 619-623.

4,1). Por meio de sua palavra e de sua vida, os apóstolos anunciam o mistério cristão (cf. Ef 3,2-6; Cl 1,24-26).

O ser de Deus e sua vontade se revelam no corpo eclesial e, por isso, também, na vida de cada um dos cristãos. Os homens são os destinatários do mistério revelado: Deus quer se revelar e salvar a todos⁴⁵. A fé no Cristo e o ingresso no seu corpo eclesial faz com que os homens crentes comecem a fazer parte também do mistério divino, se tornando lugar da manifestação do seu ser e da sua vontade. Existe um germe sacramental nesta perspectiva da presença do mistério nos cristãos: a entrada do fiel na Igreja se dá pela sua imersão na morte e na ressurreição – Batismo – e na celebração da memória do Senhor – Eucaristia (cf. Rm 6,3-14; 1Cor 11,27-34; 12,13). Isto ainda pode ser percebido na dupla vocação de serviço eclesial: na atuação ministerial (cf. Ef 3,7) e na vivência matrimonial (cf. Ef 5,32). O exercício eclesial através da celebração sacramental faz parte do *mysterion*, da manifestação do ser e da vontade de Deus aos homens em Cristo em vista da glória futura. O mistério agora está nos cristãos, preparando-os para a comunhão definitiva com a glória de Deus (cf. Cl 1,27).

Podemos, ainda, relacionar uma importante linha teológica que perpassa a história salvífica: a assembleia cultual. Como vimos, no Antigo Testamento, o *mysterion* está ligado a uma assembleia – seja o conselho de Adonai, seja a comunidade dos justos. No Novo Testamento, esta perspectiva não se esvai, pelo contrário, encontra sua realização plena na comunidade eclesial. Nela, agora, se manifesta o mistério de Cristo. A sua reunião para celebrar os sinais memoriais do Senhor, tornam-na o lugar da manifestação do ser e da vontade de Deus. Ao mesmo tempo, esta assembleia eclesial anuncia a reunião festiva da comunhão eterna na Trindade, pois só lá o mistério de Deus vai ser entregue aos homens de maneira inaudita.

O último momento da revelação do mistério é a consumação escatológica (cf. Cl 1,27 – “esperança da glória”). Em Jesus Cristo, o estágio final da história já começou. Ele já participa da glória que o Pai quer partilhar com os homens. A união do crente com Cristo antecipa algo desta vida glorificada, mas não

⁴⁵ O mistério cristão possui uma nota diferencial em relação aos mistérios pagãos, pois o conhecimento da ação salvífica de Deus, em Cristo, é uma realidade a qual todos os homens (independente de rações e nações) são chamados a conhecer e aderir pela fé. O conteúdo da revelação divina tem caráter universal. Os mistérios gregos se restringiam a comunicar sua sabedoria aos poucos iniciados.

plenamente. O estado escatológico é, por um lado, a realização, em Jesus, das promessas divinas e a antecipação de algo desse estado final no hoje (cf. Ef 2,4-10). Por outro lado, o cumprimento pleno de tudo isto, ainda, se mantém no nível do anúncio – levando o crente à vida da esperança (cf. Ef 3,13). O sentido último do mundo, dos acontecimentos da história e da vida não pode ser encontrado por meio da sabedoria humana (cf. 1Cor 2,6). Só pelo mistério de Deus, revelado em Jesus e anunciado pela Igreja, é que se consegue atingir o sentido da existência (cf. Cl 2,3.8). No fim dos tempos, os homens ressuscitarão, participarão da imortalidade e entrarão na vida da glória (cf. 1Cor 15,51)⁴⁶.

É necessário apontar a concentração pneumatológica da revelação do mistério. Para Paulo, o Espírito Santo tem a função de possibilitar ao homem a penetração no mistério de Deus (cf. 1Cor 2,10; Ef 1,17; 3,5; Cl 1,9). Sem Ele, o homem investigaria com a sabedoria e ciência humana as coisas de Deus. Contudo, tudo isso levaria à experiência de inutilidade e de morte (cf. 1Cor 2,6), visto que a sabedoria do mundo crucificou Jesus Cristo (cf. 1Cor 2,8). A ação do Espírito, na Igreja e no crente, possibilita com que o processo revelatório continue ocorrendo. O mistério revelado nos acontecimentos históricos são comunicados com uma força tal que não se reduz a simples informação histórica passada, mas a um anúncio no qual o acontecimento histórico narrado porta a novidade salvífica nele (cf. Ef 3,7-12). Ao homem psíquico a sabedoria do mistério está velada, pois ele conta com a sagacidade de sua inteligência para tentar compreender aquilo que é maior do que Ele, o próprio Deus. Ao homem dotado do Espírito é desvelado e permitido o conhecimento de realidades superiores (cf. 1Cor 2,15). Esta nota é a marca da pregação eclesial, pois toda obra de evangelização da Igreja é marcada pela ação do *Pneuma*. É Ele quem confere à pregação a capacidade de apresentar o mistério de Cristo como lugar de acesso ao ser e a vontade de Deus.

Além de estar presente nos evangelhos sinóticos e nas cartas de Paulo, o termo *mysterion* ainda é usado no livro do Apocalipse. Nas quatro vezes em que é

⁴⁶ A salvação de Cristo luta contra o mistério da impiedade. De fato, o mal já está vencido, mas, durante o tempo da Igreja, ele se desenvolve a fim de retirar os fiéis da comunhão com Deus, endurecendo seus corações à fé e ao amor (cf. 2Ts 2,7). Além disto, faz parte do próprio mistério a sua realização plena no futuro. Por isso, ele tem uma virtude atuante que leva toda a história à sua consumação em Deus. O fato de os homens já conhecerem algo do mistério divino não significa que ele tenha sido esgotado. O mistério conhecido possibilita ao homem entender a dinâmica de profundidade da ação salvífica atuante nele e no cosmos (Cf. SCHULTER, R., op. cit., p. 59).

usado neste livro, o termo aparece numa perspectiva escatológica⁴⁷. Em Ap 1,20, o texto narra a epifania de Jesus Cristo como o “Filho do Homem”, redivivo e glorificado, que se comunica ao vidente, revelando o significado da visão que ele está tendo, e dotando-o do conhecimento sobre a Igreja e sobre seu fim. O mistério é o significado do símbolo das sete estrelas e dos setes candelabros⁴⁸.

Em Ap 10,7, dentro do setenário das trombetas, se anuncia o cumprimento da história segundo o plano divino anunciado aos profetas. Um anjo poderoso, o próprio Cristo, porta um livrinho aberto. Este livro já tinha aparecido anteriormente de forma selada nas mãos de Deus (cf. Ap 5,1). Agora aberto, sugere a revelação progressiva e mais clara dos personagens escatológicos. É uma alusão ao livro descrito em Ezequiel (cf. Ez 2,8 – 3,3). O mistério é a consumação do desígnio salvífico de Deus, marcado pelo fim do tempo para a conversão dos homens.

Em Ap 17,5.7, no setenário das taças, o mistério é usado como sentido a ser revelado do aparecimento da prostituta e da besta. É anunciado o fim da besta, da prostituta e dos seus seguidores, ou seja, a aniquilação da parte de Deus dos poderes malignos que atuam ainda na terra. Este relato parece sugerir o clima de perseguição e martírio imposto pelo imperador Nero e o anúncio final de Cristo sobre ele. De qualquer forma, marca a vitória final e definitiva de Deus e de seu Ungido sobre as potências que lhe são antagônicas, inaugurando, enfim, o seu Reino, novo céu e nova terra.

O mistério no livro do Apocalipse permanece muito ligado à tradição apocalíptica veterotestamentária. O livro apresenta o plano de Deus, revelado por visão, através de um anjo enviado, cujo conteúdo é a ação soteriológica divina e a necessária correspondência dos fieis a ela. A ação salvífica divina permite aos homens do tempo presente conhecer algo do tempo futuro. No caso, a vinda final e consumadora de Cristo, Senhor do tempo e da história.

Não podemos deixar de apontar, ainda que brevemente, a importância dos escritos joaninos para o nosso estudo. João não utiliza o termo *mysterion* em seu Evangelho e nas suas cartas. Todavia, apresenta uma teologia da glória de Deus muito afinada com a teologia paulina do mistério. Elas apresentam o mesmo

⁴⁷ Ap 1,20; 10,7; 17,5.7.

⁴⁸ Cf. BORNKAMM, G., op. cit., p. 823-824; COLLINS, Y. A., “Apocalipse”. In: BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (orgs.), op. cit., p. 835-874 e VANNI, H., *Apocalipse: uma assembleia litúrgica interpreta a história*. São Paulo: Paulinas, 1984.

conteúdo com terminologias diferentes: Deus revela a si mesmo durante a história salvífica e, com isso, chama o homem a entrar, nesta vida, em comunhão profunda com Ele em previsão da vida futura. Esta similaridade entre o pensamento dos dois autores enriquecerá a teologia posterior. Vejamos alguns aspectos da teologia da glória de João⁴⁹.

Nos textos joaninos, é precisado que Deus Pai só é conhecido pelo Filho (cf. Jo 1,18; 3,11-13). Esta afirmação carrega um dado tradicional da fé judaica – Deus habita em luz inacessível, na glória (cf. Ex 19,21; 33,20) – e uma novidade – Jesus Cristo o conhece. O evangelista rejeita a pretensão de outros homens conhecerem a Deus (cf. Jo 5,37; 6,46; 8,55). É de se notar a similaridade com a matriz judaica e o pensamento paulino onde Deus é inacessível as ambições de conhecimento e de controle pelas próprias forças do homem. É o Transcendente que toma a iniciativa de vir ao encontro da humanidade e convidá-la a entrar em comunhão (cf. Jo 1,11-13; Jo 15,16). Essa vinda da divindade em direção ao homem é apresentada no prólogo de joanino com o termo grego *eskénosen*. Este verbo – *skenóo* – tem a conotação de “habitar sob uma tenda”. Ora, o logos divino habita na tenda da carne de Cristo, segundo João (cf. Jo 1,14). Todavia, no antigo testamento, a glória de Deus já tinha habitado na tenda para guardar o seu povo (cf. Ex 25,8; 33,7-11; Jl 4,17; Zc 2,9; Ez 43,7). As teofanias veterotestamentárias preparavam a cristofania – a arca da aliança é o trono da glória (cf. Lv 9,6.23), a glória enche o templo de Jerusalém (cf. 1Rs 8,10-13; Ez 9 – 11), a glória do novo povo de Deus (cf. Ez 36,23; 39,21-29) e o servo sofredor a quem a glória de Deus foi revelada (cf. Is 49,3). Aqui outra similaridade com a teologia paulina, pois o antigo testamento preparava o novo, de tal forma que, para compreender o evento Cristo, se precisa entrar nas linhas teológicas do primeiro⁵⁰.

A afirmação máxima é aquela que reconhece Cristo como a glória do Pai (cf. Jo 1,14; 8,54; 17,1.4.5). Embora, desde a encarnação, Ele manifeste a glória do Pai, é no momento da cruz que ocorre o ápice dessa manifestação (cf. Jo 12,23-24; 17,1; 1Jo 2,2). De fato, a revelação da glória divina se dá quando Jesus começa a revelar o nome de Deus (cf. Jo 17,6), ou seja, a identidade divina. Em

⁴⁹ BOUYER, L., *Mysterion. Dal mistero alla mística*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana: 1998, p. 134-154.

⁵⁰ Para um estudo mais aprofundado sobre as relações entre judaísmo e teologia de João indico: CULLMANN, O., *Le milieu johannique: sa place dans le judaïsme tardif, dans le cercle de disciple de Jésus et dans le christianisme primitif. Etude sur l'origine de l'évangile de Jean*. Paris: Delachaux e Nestlé, 1975 e JEREMIAS, J., *Le parole della ultima cena*. Brescia: Paidéia, 1973.

suas obras, Ele revela o seu Pai como um Deus amoroso (cf. Jo 3,16-18). Na atuação de Cristo, somos chamados a afirmar que Deus quer comunicar seu amor incondicional, seu desejo de perdoar e sua abertura à comunhão íntima de vida aos homens (cf. Jo 17,22-23)⁵¹.

Com o êxodo de Cristo aos céus, a manifestação divina entra em outro estágio. O próprio Senhor admite a necessidade de se entrar nesta nova fase (cf. Jo 16,7). O Espírito é o novo paráclito da humanidade (cf. Jo 14,16). Pela conotação do termo grego *parákletos*, ele é o defensor e o guia dos crentes. Nos escritos de João, o *Pneuma* é um dom escatológico dado pelo Pai para a adoção filial (cf. Jo 1,12-13; 16,13-15; 20,22-23). O próprio texto do Evangelho joanino aponta para os lugares da recepção deste Espírito: o Batismo e a Eucaristia.

Nos capítulos terceiro (Nicodemos e o nascimento pela água), quarto (a samaritana e a água viva), quinto (o parálítico curado pelas águas da piscina de Siloé) e sétimo (a celebração da festa dos tabernáculos) do Evangelho de João, o tema do Batismo é tratado de forma muito clara. Pelo Batismo, o homem nasce para a vida eterna (cf. Jo 3,3.5-7; 4,13-14; 5,5-9.21.24). A glória de Deus se manifesta e passa a viver no homem, conduzindo-o a uma comunhão sempre mais íntima. Na verdade, o fiel passa de uma “simples visão” dos sinais e das palavras de Jesus para uma “contemplação”, ou seja, um conhecimento unitivo com o próprio Cristo (Jo 6,40; 12,45; 17,24). A eucaristia é tratada por João no capítulo seis de seu Evangelho. Para o evangelista ela é também a portadora da vida eterna (cf. Jo 6,51). A vida eterna chega aos homens através da mediação dos sinais do mergulho na água e da manducação do pão. O *Pneuma* é o agente santificador destas realidades instrumentais da salvação, infundindo a vida divina no fiel (cf. Jo 16,14-15). Estes sinais, planejados e realizados por Cristo, efetivam a glorificação de Deus e a santificação dos homens⁵².

Contudo, a celebração dos sinais sacramentais subentende outra realidade sacramental anterior – a Igreja. No capítulo quinze de seu Evangelho, João articula a relação Pai – Cristo – *Pneuma* – Igreja – fiel com a imagem da videira:

⁵¹ Sobre o tema da glória de Deus na vida e na cruz de Jesus, indicamos MOLONEY, F. J., “Teologia joanina”. In: BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (orgs.), op. cit., p. 1654-1655.

⁵² O tema do Batismo pode ser aprofundado em DODD, C. H., *A interpretação do quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1977 e o da Eucaristia em João pode ser aprofundado no estudo teológico presente em LÉON-DUFOUR, X., *O pão da vida. Um estudo teológico sobre a Eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2007.

O agricultor – a videira – a seiva viva – os ramos – o ramo (cf. Jo 15,1-17). A missão da Igreja é a glorificação do Pai na vivência do amor (cf Jo 15,8-15). Importante assinalar que Paulo fez a mesma coisa usando a imagem do corpo. Esta relação, atestada pelos dois autores neotestamentários, destaca a importância para a comunidade apostólica entender sua posição no plano histórico-salvífico. O autor dos escritos joaninos chega a posicionar que se o fiel e a Igreja não estão unidos a Cristo, sua ação é nula (cf. Jo 14,8)⁵³. A manifestação da glória de Deus aos homens no tempo objetiva elevá-los a contemplação dela (cf. Jo 17,24).

O uso do termo *mystérion* no Novo Testamento está, por um lado, dependente da teologia apocalíptica – em especial do livro de Daniel: ele é o plano soteriológico de Deus, realizado na história, para levá-la ao seu fim. Por outro lado, recebe uma significação própria, relacionando Jesus Cristo à história da salvação. O mistério de Deus é Cristo, pois, nele, se conhece e se efetiva a obra salvífica. Ainda, a Igreja participa do mistério cristão, pois, pelo Batismo e pela Eucaristia, ela reúne os homens em Cristo na esperança da consumação escatológica no Reino de Deus.

2.4 O mistério na teologia Patrística

A teologia Patrística vai utilizar e desenvolver, sempre em consonância e fidelidade à teologia bíblica, o conteúdo do termo *mystérion*. Os Padres apontam quatro significações diferentes para o termo estudado. O uso mais antigo está em profunda correspondência com o sentido neotestamentário – Cristo é o mistério de Deus. Com o passar do tempo, o termo foi sinonimizado com outras ideias na intenção de mostrar a relação e a unidade dos eventos da antiga e da nova aliança. Depois, em contato com os cultos pagãos e o gnosticismo, o termo vai ser deslocado para a esfera da verdade revelada. Não podemos pensar que nos três primeiros séculos a teologia patrística não tenha conectado *mystérion* com os atos

⁵³ PERKINS, P., “Evangelho segundo João”. In: BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (orgs.), op. cit., p. 797-799.

litúrgicos. Os autores da Patrística, como veremos a frente, já relacionavam estas realidades. Contudo, só no século IV e V, é que esta utilização litúrgico-sacramental do termo vai ganhar uma força e uma expressão relevantes⁵⁴.

Nos escritos patrísticos mais antigos encontramos quatro entradas do termo *mystérion* – Did. 11,11; Ign. Eph. 19,1; Ign. Mg. 9,1; Ign. Tr. 2,3. Nestes textos aparece o uso mais primitivo do termo pela teologia patrística. Pois, para Inácio de Antioquia e o autor da Didaqué, mistério está em continuidade com a tradição bíblica. O termo se refere à ação de Deus Pai em Jesus Cristo para salvar os homens na história. No texto da Didaqué (11,11), o termo aparece ligado à Igreja, afirmando-a como a presença da salvação de Deus, operada em Cristo. Os profetas verdadeiros anunciam a Cristo pela virtude eclesial, ou seja, a Igreja é a portadora da mensagem salvífica, e os que anunciam a salvação o fazem por ela.

Em Inácio de Antioquia, na passagem de Ign. Eph. 19,1, o termo está aplicado a determinados eventos da vida de Jesus: a virgindade de Maria, o parto e a morte do Senhor. Na verdade, são apresentados a sua encarnação e a sua morte como atos da manifestação da vontade soteriológica de Deus, antes ocultos, mas agora manifestados pela vinda de Cristo.

No texto de Ign. Mg. 9,1, o mistério está ligado à libertação que recebemos pela morte de Jesus e com a fé e a perseverança. Este é o texto patrístico mais antigo de uma teologia mistérica batismal, pois faz alusão ao “dia do Senhor” como o dia no qual, nos fieis, ocorreu a libertação por meio de Cristo, na celebração batismal. Em Ign. Tr. 2,3, o termo é utilizado dentro do contexto eminentemente eclesial, aplicado aos diáconos e em alusão ao serviço das mesas. Poderia se encontrar aí uma relação entre mistério e Eucaristia, quando se posiciona que os diáconos não são para “comida e bebida”. Parece haver uma alusão ao texto paulino que pede as comunidades para discernir a Ceia do Senhor dos outros banquetes (cf. 1Cor 11,17-34). Além disso, fica patente que os mistérios de Jesus Cristo estão entre os crentes – a Igreja é o lugar da presença do mistério cristão.

Nestas quatro entradas do vocábulo *mystérion*, encontramos a teologia bíblica da comunicação do ser e da vontade salvífica divina na história, nos

⁵⁴ Cf. BORNKAMM, G., op. cit., p. 824-827; SCHULTER, R., op. cit., p. 62-72 e GROSSI, V., “Sacramentos nos Padres da Igreja”. In: DI BERNARDINO, A. – FEDALTO, G. – SIMONETTI, M. (orgs.), *Dicionário de literatura patrística*. São Paulo: Ave Maria, 2010, p. 1484-1515.

eventos da vida de Jesus Cristo e no seu prolongamento na vida eclesial, marcada pela celebração sacramental – domingo, Batismo e Eucaristia – e pela vivência perseverante da fé⁵⁵.

O segundo uso do termo mistério na teologia dos Padres, remete à unidade e a relação entre eventos, temas e personagens do Antigo Testamento com a vida, atuação, paixão, morte, ressurreição, ascensão e glorificação de Jesus. Este uso acompanhará a teologia patrística desembocando no sentido espiritual da Escritura Sagrada. O conteúdo de *mystérion* se equipara ao de *sýmbolon*, *parabolé* e *týpos*. Para os Padres, que fazem a hermenêutica da Bíblia, existe uma relação direta entre certos eventos do Primeiro Testamento com o Cristo, a Igreja, os cristãos e o fim dos tempos. Deus disporia as suas intervenções junto ao Povo de Israel em três níveis: como atuações salvíficas para aquele momento histórico determinado, como preparação para uma ação futura e plena através de Cristo e como anúncio do novo Povo de Deus, encabeçado no Senhor e portador da esperança escatológica. O hermeneuta deve se aproximar do texto escriturístico a fim de que ele revele, pela dinâmica do Espírito Santo, estas linhas de unidade e de relação⁵⁶.

Dentro desta perspectiva, os escritos de Justino Mártir utilizam o termo *mystérion* em relação ao mistério cristão e ao pagão. O autor conhece diversas formas de cultos místéricos: de Mitra, de Baco, de Adonis e de Cronos⁵⁷. Todavia, difere bem entre estes últimos e o termo dentro da visão cristã. Para ele, seguindo a teologia paulina, o mistério cristão está ligado ao *kerygma* de Cristo – o anúncio do cumprimento das promessas do Antigo Testamento na vida, na morte e na ressurreição de Jesus⁵⁸. Assim, as profecias do Povo de Israel são mistérios que anunciavam o Cristo⁵⁹. Importante destacar o uso do termo como sinônimo para *týpos*. Ademais, existem passagens importantes em Justino, pois se revestem de caráter litúrgico-sacramental⁶⁰. Nelas, o teólogo mártir afirma que nos mistérios

⁵⁵ O sentido bíblico de mistério, em especial a concepção paulina, sempre acompanhará a reflexão patrística sobre o mesmo termo (Cf. STUDER, B., “Mistério”. In: DI BERARDINO, A. (org.), *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 945-946).

⁵⁶ Autores como Justino, Irineu, Orígenes, Gregório de Nissa e tantos outros depois leram a Bíblia buscando não só o sentido literal-histórico, mas, sobretudo, captar o seu sentido espiritual. O *sensus spiritualis* da Escritura consiste na revelação da vontade salvífica divina ao leitor.

⁵⁷ Sobre Mitra temos *1ª Ap.*, LXVI; sobre Baco, *1ª Ap.*, LIV; sobre Adonis, *1ª Ap.*, XXV; XXVII; e, sobre Cronos, *2ª Ap.*, XII. Destaca-se a orientação apologética de Justino em relação a estes cultos.

⁵⁸ Cf. *Dial. Tri.*, LXXIV; XCI; CVI; CXXI e *1ª Ap.*, XIII.

⁵⁹ Cf. *Dial. Tri.*, XI; XXIV; XLIV; LXVIII; LXIII; LXXV; CXXXVIII.

⁶⁰ Cf. *1ª Ap.*, LVI; LXVI.

de Mitra se oferece à divindade pão e água; nos de Baco, somente vinho, enquanto que no culto cristão se oferece pão e vinho. Apesar de Irineu não chamar a Eucaristia de *mystérion*, já se percebe aí uma aproximação entre estas duas formas cultuais⁶¹.

Irineu de Lião é outro autor que usa o termo *mystérion* em seus escritos em relação com a história econômica da salvação. O contexto de polêmica com o gnosticismo faz com que o referido autor se coloque a problemática da verdadeira e da falsa gnose do mistério de Deus. A falsa gnose seria o gnosticismo do seu tempo, que pregava a existência de palavras esotéricas de Jesus, conhecidas apenas por Capócrates e seus seguidores⁶².

O termo mistério aparece, então, dentro de uma conotação apologética, sendo ele o elemento fundamental para se adquirir a gnose ortodoxa⁶³. Interpretando a Sagrada Escritura, Irineu capta o sentido paulino e destaca o seu aspecto econômico-soteriológico. A verdadeira gnose é o conhecimento do mistério de Cristo e, através dele, o conhecimento de toda a história da salvação. Assim, toda Bíblia deve ser lida e interpretada à luz da revelação que Deus fez por meio de Jesus Cristo. Através dEle é possível compreender os acontecimentos da criação e da antiga aliança, bem como antever o fim dos tempos, além de entender a presença dele na atuação eclesial⁶⁴. *Mystérion* e *gnosis* são profundamente aproximadas na teologia de Irineu – o primeiro é o conteúdo da revelação divina e

⁶¹ BOUYER, L., op. cit., p. 157-158.

⁶² Na verdade, os gnósticos interpretavam o texto de Mt 11,27, afirmando que o conhecimento de Deus depende de Cristo. Ora, tudo o que se falava anteriormente sobre Deus era, então, falso. E ainda, depois de Cristo, o que não foi revelado por Ele não é verdadeiro. (Cf. *Ad. Haer.*, I, 20, 3).

⁶³ Irineu não condena os teólogos heterodoxos de seu tempo (Valentino, Basílido e Carpócrates) por serem gnósticos. Ele condena o fato deles se chamarem de gnósticos, mas, na realidade, não o serem – baseado em 1Tm 6,20, ele diz que estes autores possuem um gnose presunçosa. O teólogo cristão se sente chamado a posicionar a verdadeira gnose. A gnose falsa procura na Escritura aquilo que Deus não quis revelar. Os gnósticos falsos afirmam que só os “homens espirituais” acessam de fato os conteúdos da revelação de tal forma que os “homens psíquicos” vivem com uma falsa imagem de Deus. Para Irineu, todos os homens são capazes de conhecer a palavra de Deus. Todavia, alguns podem penetrar mais do que outros neste conhecimento. O elenco central da fé cristã é acessível a todos os batizados e isso já é capaz de fazer o homem se encontrar com a imagem divina dentro de si. É necessário ficar atento sobre o desejo de se aprofundar no conhecimento para além do essencial com o risco de cair numa leitura artificiosa e tendenciosa da Sagrada Escritura. Se assim ocorrer, o cristão passa da verdadeira para a falsa gnose. O conhecimento ortodoxo de Deus é o acolhimento contemplativo e adorante da palavra divina desvelada no mistério de Cristo. Este acolhimento é sempre progressivo, dinâmico e eterno (Cf. BOUYER, L. – DATTRINO, L., *Storia della spiritualità. La spiritualità dei padri 3/A*. Bologna: Dehoniane, 2008, p. 167-170).

⁶⁴ Na verdade, em *Adversus Haeresis*, Irineu sustenta o combate contra a falsa gnose e apresenta a verdadeira baseada na revelação do mistério em Cristo.

o segundo é ação humana, possibilitada pelo Espírito, de conhecer e de se apropriar deste conteúdo⁶⁵.

A terceira utilização do termo *mysterion* ocorre no ambiente da teologia alexandriana. Em franca aproximação com a filosofia neoplatônica e os cultos místéricos, Clemente de Alexandria e Orígenes vão conduzir o conceito para o campo gnosiológico, ligando-o a “dogma”. Mistério é a doutrina que só pode ser conhecida mediante a revelação divina. Disto se resulta duas consequências: a noção de iniciação e de mistagogia.

Nos textos de Clemente de Alexandria, ocorre uma apropriação da terminologia dos cultos místéricos pagãos: iniciação (*telete*), iniciados (*mýstes*), ritos (*mystikós*, usado como qualificador para os ritos), experiência de comunhão com Deus (*epoptéia*), divinização (*theopoeisis*) e apatéia (*apátheia*). Todavia, o conteúdo com o qual ele vai preencher tais categorias corresponde com a tradição paulina do termo⁶⁶.

Para Clemente, Cristo é o pastor, o pedagogo e o mistagogo que leva o iniciado da imperfeição à perfeição, através da revelação dos pequenos mistérios (a criação e a queda), dos grandes mistérios (iniciação gnóstica), chegando à experiência da apatéia. O conhecimento do mistério, a gnose, está dependente da leitura da Sagrada Escritura como lugar de encontro com o Cristo. Quando o fiel lê o texto, o próprio Senhor lê com ele e esclarece o seu sentido oculto⁶⁷. Esta leitura da Bíblia, longe de se configurar como uma pesquisa intelectualista, é uma experiência religiosa que leva o fiel à contemplação – *theoría*. Com esta experiência, Deus possibilita ao fiel conhecê-lo⁶⁸, reconhecê-lo⁶⁹, vê-lo⁷⁰ e possuí-lo⁷¹. Ler a Escritura segundo a gnose clementina é ter o mistério de Cristo como chave de interpretação do texto.

O gnóstico, para Clemente, é caracterizado por quatro disposições originadas da sua iniciação ao mistério. Ele é contemplativo, pois passa a enxergar a história como história da salvação, onde o evento Cristo é a concentração

⁶⁵ BOUYER, L., *Mysterion. Dal mistero alla mística*. p. 158-162.

⁶⁶ Um texto de Clemente importante sobre o seu uso do termo *mysterion* e dos outros termos ligados ao culto dos mistérios se encontra em *Stromat.* V, 9 e 10. Esta incorporação do vocabulário do culto dos mistérios feita por este autor alexandrino vai influenciar os Padres dos séculos IV e V.

⁶⁷ Cf. *Stromat.* IV, 134,4 e VII, 95, 3.

⁶⁸ Cf. *Stromat.* II, 47, 4.

⁶⁹ Cf. *Pedag.* I, 25.

⁷⁰ Cf. *Stromat.* VII, 68, 4.

⁷¹ Cf. *Protep.* CVI, 3 e 13.

máxima de sentido, permitindo, a partir dele, a sua interpretação. Ele é ético, visto que a contemplação gera no homem a capacidade de amar. A dimensão da fé está vinculada à do amor e quanto mais uma cresce, mais a outra lhe corresponde. Ele é um evangelizador e sua maneira de crer e de viver fundamenta um anúncio real da força atuante de Cristo na história⁷². Ele é apático, no sentido de que é livre dos condicionamentos exteriores e interiores. Nenhuma paixão subjuga o gnóstico, mas Deus o faz livre para deliberar e escolher pelo bem⁷³. O conhecimento do mistério de Cristo possibilita ao homem estas quatro características, marca do processo de sua divinização⁷⁴.

Os escritos de Orígenes vão relacionar *mystérion* com a leitura espiritual da Sagrada Escritura. Para ele, mistério é a realidade espiritual que tem como imagem uma realidade material. Assim, a história salvífica – realidade espiritual – possui a Escritura – realidade material – como sua imagem. Através da leitura do texto sagrado, se tem a possibilidade de chegar à salvação. O texto tem um caráter mediador entre o crente e o mistério de Cristo⁷⁵.

Desta forma, Orígenes vai elaborar um método de leitura e interpretação dos escritos bíblicos a fim de que o leitor entre em comunhão com Cristo. Partindo daquilo que já era tradicional entre os Padres – a relação de preparação e realização entre o Antigo e o Novo Testamento, ele vai afirmar um único sentido na Escritura, que se apresenta em três níveis: o sentido histórico-literal, o tropológico e o espiritual⁷⁶. O primeiro, base para todos os outros, é atingido a partir de uma perspectiva filológica e histórica, visando descobrir o seu significado para o hagiógrafo e para os seus leitores. O segundo, procura compreender como, no tempo atual da salvação, a Igreja e os cristãos são chamados a agir. Neste nível se enxerga o Antigo e Novo Testamento como *týpos*

⁷² Cf. *Stromat.* II, 10,46.

⁷³ Cf. *Stromat.* VI, 9, 71-74.

⁷⁴ Cf. *Protep.* I, 8, 4 e XI.

⁷⁵ Ao contrário do que se pensava no passado, Orígenes não tem uma dependência exclusiva do exemplarismo platônico no tocante ao conceito de mistério. Na verdade, ele é profundamente influenciado pela teologia bíblica, que procurava interpretar os fatos históricos como manifestações da vontade soteriológica divina. A própria Escritura se interpreta à luz da tipologia, ou seja, relacionando diferentes eventos no tempo com uma ação salvífica (por exemplo, 1Cor 5,7). A exegese paulina é caracterizada por esta forma de interpretação. A doutrina dos três sentidos de Orígenes está fundamentada nos moldes de interpretação dos rabinos: o sentido histórico-literal é a base para a leitura cristã e rabínica; o sentido tropológico que corresponde à *haggadah*; e o sentido místico, equivalente à *halakah* rabínica (Cf. BOUYER, L., op. cit., p. 180-183).

⁷⁶ Cf. *De Principiis* IV, 1 e 2.

para a ação eclesial e será postura no que concerne à espera da segunda vinda de Cristo. Este segundo sentido ainda pode ser dividido, pedagogicamente, em mais dois: o moral (ligado à ação cristã no mundo) e o anagógico (relacionando tal ação com a escatologia). O terceiro sentido, chamado de *mýstikos*, procura relacionar o texto com o Cristo ressuscitado e assunto aos Céus. Do ponto de vista pastoral⁷⁷, presente em suas homilias e seus comentários aos livros bíblicos, Orígenes afirma que o sentido místico é o fundamento do sentido tropológico, visto que, da maneira como o Senhor agiu para chegar à glória, a Igreja e o cristão devem agir para alcançar o céu⁷⁸.

Esta leitura espiritual de Orígenes tem um acento essencialmente pneumatológico, pois ler e receber o sentido da Escritura é necessariamente uma experiência do Espírito Santo. A escrituração da bíblia foi inspirada por Ele e só pode ser interpretada com a sua ação. Desta maneira, a experiência espiritual não se dá na intelecção do sentido, mas ocorre durante todo o processo – desde a leitura, até a revelação do sentido místico e a conseqüente percepção do sentido tropológico⁷⁹.

Além de relacionar mistério com a leitura e a interpretação da Escritura, Orígenes vai dar um passo importante para a elaboração que os Padres do século IV e V vão fazer na teologia litúrgico-sacramental. Ele vai chamar, também, de *mýstikos* a relação que existe entre Cristo e a Igreja, partindo do texto de Ef 5,32. A relação íntima entre Cristo, Igreja e cristão – cuja imagem bíblico-teológica é a do corpo composto de cabeça e membros – é uma realidade fundamental no plano da salvação⁸⁰.

⁷⁷ É de se ressaltar que Orígenes está pensando na liturgia da Palavra e nas celebrações de sua comunidade.

⁷⁸ A aproximação entre mistério e sentido espiritual ocasiona uma relação com a verdade revelada. Na teologia do III século, encontramos, ainda, uma articulação vital entre conhecimento, fé e vida – gnose cristã. Contudo, na teologia posterior, ocorrerá uma sinonimização entre “dogma” e “mistério”, entendendo-o como uma doutrina que não pode ser compreendida totalmente e que escapa às tentativas de racionalização. Esta relação entre mistério e dogma vai acontecer dentro de um contexto metafísico, sem relação direta com a história da salvação. Aos poucos, o lado doutrinal vai se sobrepujando ao lado do culto e da espiritualidade. Além de se situar mais no campo da filosofia do que no da teologia, diferenciando-se da sua utilização paulina, a Teologia do Mistério estará completamente apartada da teologia querigmática neste período – ela será mais uma noção que indica um conhecimento parcial sobre algo do que, propriamente, a autocomunicação de Deus e de sua vontade em Jesus Cristo.

⁷⁹ Para aprofundar o tema da Escritura em Orígenes, indicamos SIMONETTI, M., “Escritura Sagrada”. In: CASTAGNO, M. A. (org.), *Diccionario de Orígenes. La cultura, el pensamiento, las obras*. Burgos: Monte Carmelo: 2003, p. 257-282.

⁸⁰ *Com. in Joan.*, 6, 10, 20; *Com. in Rom.*, 4,7; *Com. in Matth.*, 14, 17.

Em resumo, Orígenes fala da participação do crente no uno grande mistério. Este se caracteriza pela manifestação do *lógos* aos homens em três realidades materiais importantes: a encarnação, a Igreja e a Escritura Sagrada. A primeira é a inauguração da salvação, cumprimento das promessas do Antigo Testamento e tipo da Igreja e dos cristãos, enquanto que as duas outras são o prolongamento da existência crística e eclesial no “hoje”⁸¹.

Nestes três usos patrísticos abordados acima, *mystérion* ainda não se caracteriza como um termo técnico para o que entendemos hoje como sacramentos. É a partir do século IV que a teologia vai desenvolver a reflexão sobre os atos celebrativos como lugar da manifestação divina por meio da oração de Jesus e de sua Igreja. Tal desenvolvimento, longe de ser um desvio do uso bíblico, é o seu coroamento, pois sintetiza a teologia bíblica e a atualiza no tempo eclesial.

O contexto histórico-cultural dos séculos IV e V possibilitou uma derivação essencial no conceito cristão de *mystérion*. A grande massa de convertidos, em função da adesão ao cristianismo ocasionada pelo Edito de Teodósio, suscitou a necessidade de se estruturar um processo de adesão à fé cristã. Surge, então, um grande movimento catequético-mistagógico na tentativa de promover uma evangelização mais eficaz. O conceito bíblico de mistério, especialmente o paulino, vai encontrar na teologia dos Padres destes séculos sua impositação mais rica.

Partindo da intuição, que, como vimos, a Escritura (realidade material) conduzia ao mistério econômico-salvífico (realidade espiritual), os Padres vão afirmar que os ritos (realidade material) também vão conduzir à história salvífica (realidade espiritual). Palavra e rito vão ser os instrumentos para que os cristãos tenham acesso e participem da história da salvação. A presença soteriológica do Cristo se dá nestas duas instâncias eclesiais: palavra e rito. Uma vez que a teologia da Palavra já tinha sido elaborada, coube aos Padres dos séculos IV e V desenvolverem a teologia dos ritos⁸².

Desta forma, o termo *mystérion* e seus derivados foram aplicados a determinados ritos já celebrados pela Igreja. Cirilo de Jerusalém⁸³, Teodoro⁸⁴ e

⁸¹ SCHULTER, R., op. cit., p. 65-66.

⁸² Cf. BOUYER, L., op. cit., p. 187-201.

⁸³ *Proto Catec.* 16.

João Damasceno⁸⁵ utilizam o plural *mystéria* para indicar os ritos da iniciação cristã. O termo *telete*, processo de iniciação, é aplicado por Eusébio de Cesaréia⁸⁶ e João Crisóstomo⁸⁷. A palavra *mistagogia*⁸⁸ foi utilizada por Basílio Magno⁸⁹, Gregório Nazianzeno⁹⁰, Gregório de Nissa⁹¹, Cirilo de Jerusalém⁹² e por João Crisóstomo⁹³ para indicar os comentários aos ritos batismais ocorridos na semana posterior a celebração do sacramento do Batismo. Gregório Nazianzeno⁹⁴ e João Crisóstomo⁹⁵ empregaram, também, esta mesma palavra em relação ao comentário feito na semana posterior ao sacramento da Eucaristia.

Atanásio foi o primeiro autor a aplicar o termo *mysterion* exclusivamente ao Batismo⁹⁶. Depois, Eusébio de Cesaréia⁹⁷, Basílio Magno⁹⁸, Gregório de Nissa⁹⁹, João Crisóstomo¹⁰⁰ e Teodoreto¹⁰¹ também fazem uso do termo para este sacramento. Cirilo de Jerusalém o utiliza, ainda, para falar das diversas partes da celebração batismal¹⁰². Tal termo foi utilizado para nomear, separadamente, a Eucaristia por Cirilo de Jerusalém¹⁰³, Eusébio de Cesaréia¹⁰⁴, Papa Júlio¹⁰⁵, Basílio Magno¹⁰⁶, Epifane¹⁰⁷ e João Crisóstomo¹⁰⁸.

⁸⁴ *Zaccaria* 14,8.

⁸⁵ *De images*, 1,25.

⁸⁶ *De laudibus Constantini*, Proem.

⁸⁷ *Ad Theodorum lapsum*, 1,27 e *De Sacerdotio*, 3,4.

⁸⁸ O termo “mistagogia” entrou na literatura em ambiente Alexandrino. Ele servia tanto para descrever o processo de conversão inicial, quanto, e principalmente, a subida do verdadeiro gnóstico para a união com Deus (Cf. *Strom.* IV, 163, 3; *Contra Celso* III, 60). Os Padres dos séculos IV e V utilizam o termo em relação com os sacramentos – como ensino sobre o Batismo e a Eucaristia (Cf. STUDER, B., “Mistagogia”. In: DI BERARDINO, A. (org.), op. cit., p. 945).

⁸⁹ *De Spiritu Sancto*, 75.

⁹⁰ *Orat.*, 40,11.

⁹¹ *De bapt. Christi.*; *Contra Eunomium* 11.

⁹² *XIX Catech.* 11 e *XX Catech.* 1.

⁹³ *Hom. 28 in Joan*, 1.

⁹⁴ *Orat.*, 36,2.

⁹⁵ *Hom 27 sobre 1Cor.*, 4.

⁹⁶ *Adver. Aria.*, 42.

⁹⁷ *Demonst. Evang.*, 9,6 e *De Eccle. Theol.*, 1,8.

⁹⁸ *De Spiritu Sancto*, 66.

⁹⁹ *Orat. catech.*, 33.

¹⁰⁰ *Adhort. ad Theod. lapsum* PG 42

¹⁰¹ *Storia Ecclesiastica*, 3,37.

¹⁰² *XII Catech.*, 18,32.

¹⁰³ *XXIII Catech.*, 23,22.

¹⁰⁴ *Demonstr. Evang.*, 1,10.

¹⁰⁵ Citado por Atanásio na 2ª *Apol.* 31.

¹⁰⁶ *Epist.* 188.

¹⁰⁷ *Haer.*, 68,7.

¹⁰⁸ *Hom. in Matth.*, 23,3 e *Hom. in 1Cor.*, 23,2.

O adjetivo *mystikós* vai ser usado por Eusébio de Cesareia¹⁰⁹ e por Teodoreto¹¹⁰ para qualificar a Eucaristia. Gregório de Nissa adjetiva os ritos da celebração do Batismo, como “operação mística”,¹¹¹ e da Eucaristia, como “ação mística”¹¹². Gregório Nazianzeno utiliza-no para se referir ao altar, “mesa mística”¹¹³. Eusébio de Cesareia chama de “mística” a regeneração ocorrida no Batismo¹¹⁴. As Constituições Apostólicas descreve a Eucaristia como o “sacrifício místico” do corpo e do sangue de Cristo¹¹⁵. Ainda, Eusébio de Cesaréia¹¹⁶, Epifane¹¹⁷ e Teodoreto¹¹⁸ utilizam o adjetivo *mystikós* para denominar o óleo da Crisma.

Com este apanhado sobre o uso do termo mistério e de seus derivados, fica claro que a linguagem dos mistérios pagãos passaram a fazer parte do terreno da liturgia e dos sacramentos. Ainda que, anteriormente, o termo já tinha aparecido no âmbito do culto cristão, somente nos séculos IV e V, ele ganha um contorno teológico próprio e específico.

Os Padres dessa época estão conscientes de estarem utilizando termos pertencentes ao culto pagão. Por isso, não é raro lermos em seus textos passagens com um forte acento apologético, com o intuito de diferenciar bem os mistérios cristãos dos pagãos. A Teologia do Mistério presente nesses Padres é dependente da compreensão bíblica de *mysterion* e da sua recepção e desenvolvimento na reflexão patrísticas dos três primeiros séculos.

Desta maneira, os autores patrísticos do IV e V séculos têm como meta desenvolver a compreensão da presença do mistério de Cristo na Igreja e nos cristãos – inspirados pela expressão paulina “o mistério é Cristo em vós” (cf. Cl 1,27). Para eles, o “hoje” da salvação possui uma qualidade própria e constituinte da revelação do mistério. Com isto, afirmam que, no plano salvífico divino, desde sua concepção, a Igreja e os fieis já tinham sido contemplados e queridos. Deus

¹⁰⁹ *Vita Constantini*, 4, 71 e 75.

¹¹⁰ *Epist.* 146.

¹¹¹ Gregório de Nissa denomina a água batismal de mística em *Orat. Catech.*, 34.

¹¹² *De bapt. Christi.*

¹¹³ *Orat.* 40

¹¹⁴ *Contra Marcellum*, 1, 1.

¹¹⁵ *In Constitut. Apostol.*, 6, 23, 4.

¹¹⁶ *Demonstr. Evang.*, 1, 10.

¹¹⁷ *Haer.*, 30, 6.

¹¹⁸ *Com. in Is.*, 61, 2.

Pai preparou por meio de seu Filho o tempo em que os cristãos se reuniram na Igreja para vivenciarem a salvação e se encaminharem para a sua consumação.

A fase atual da salvação é exatamente aquela, prometida desde a criação e o Antigo Testamento, na qual os homens são habitados, conduzidos, ensinados e divinizados pelo Espírito do Senhor¹¹⁹. O Batismo faz com que o homem participe da morte – imersão – e da ressurreição – emersão – do seu Senhor, ocasionando um novo nascimento – o homem pneumatizado¹²⁰. A Eucaristia, memorial da morte e ressurreição do Senhor, possibilita ao cristão participar da entrega de Cristo, unindo-se a ela¹²¹. Assim, o processo de iniciação do fiel é um dom de Deus aos homens, para fazê-lo partícipe de seu Espírito.

A teologia dos mistérios encontra no IV e V séculos sua maturidade, apresentando suas linhas fundamentais: a compreensão de que a história – da criação à escatologia – é o lugar da revelação da salvação divina; a articulação das diferentes fases desta história salvífica; o entendimento de que a fase atual é o prolongamento da presença e da obra de Jesus em meio aos homens; a ênfase nos elementos próprios do tempo salvífico eclesial – a espiritualidade cristã.

De fato, existe neste período uma forte interdependência entre a liturgia, a teologia e a espiritualidade. A espiritualidade dos séculos IV e V é caracterizada pela vivência da mística da iniciação cristã. O processo de iniciação e a celebração dos sacramentos conferiam ao iniciado um caminho espiritual a ser trilhado até à sua morte. Tal perspectiva era marcada pela leitura espiritual da Escritura, pela celebração da Eucaristia dominicalmente e pela consequente vivência dos preceitos evangélicos no cotidiano. Além disso, o fiel iniciado tinha a consciência

¹¹⁹ O final do século IV, no contexto do Concílio de Constantinopla, viu florescer uma teologia sobre a Pessoa do Espírito Santo. Os Padres gregos e orientais reconhecem que Ele é o sujeito da santificação do homem, transformando-o em cristão – o fiel é ungido com a mesma unção de Cristo, o *Pneuma* – e participando-o na vida divina. A ação pneumática pode ser entendida na teologia dos Padres, segundo os títulos dados pela Igreja de então ao Espírito: o vivificador, pois confere a vida em plenitude, a vida divina; o santificador, porque só existe santidade, atributo divino, no homem pela sua atuação, afastando-o do pecado; o iluminador, visto que ele confere a gnose do mistério de Cristo; o purificador, na medida em que possibilita o homem a viver os mandamentos e as virtudes. Esta vida pneumática começa na iniciação cristã e se desenvolve até o homem chegar a estatura de Cristo nos céus. Assim, a espiritualidade cristã é progressiva e dinâmica (Cf. SPIDLIK, T., *La espiritualidad del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004, p. 53-59).

¹²⁰ Os escritos de Gregorio Nazianzeno testemunham isto: *Orat.*, 7; *Orat.*, 38. Também, Cirilo de Jerusalém: *III Catech.*, 3, 4.

¹²¹ Cirilo de Jerusalém oferece uma rica explanação sobre a relação evento histórico-salvífico e a participação do fiel nele por meio dos sacramentos em suas catequese mistagógicas. A respeito do Batismo, ver *XX Catech.*, da Confirmação, *XXI Catech.* e da Eucaristia, *XXII Catech.*

de ser um templo da presença do Espírito e um membro do Corpo de Cristo¹²². A celebração litúrgica reúne os elementos essenciais da experiência mística: a leitura da Palavra e a participação no rito.

De forma sintética a teologia cristã grega do mistério articulou o termo em quatro linhas interdependentes. À medida em que uma linha ganhava certa solidez, os teólogos posteriores foram desenvolvendo as outras em consonância com a anterior. Da recepção do termo bíblico de *mysterion*, se passou a aprofundar sua relação com a história da salvação, com a verdade revelada, com a Escritura e, por fim, com os ritos celebrados. No fundo durante estes cinco séculos, os Padres puderam desenvolver e aplicar à Igreja a reflexão já presente de forma incipiente nas páginas neotestamentárias¹²³. Observa Pedro Fernandez:

Para os santos Padres, Cristo, a Igreja e as celebrações litúrgicas são os mistérios fundamentais, tanto em termos de significado como de eficácia. O decisivo da liturgia é a plenitude significativa e operativa. A liturgia realiza aquilo que significa, sendo garantia da presença de Cristo¹²⁴

Ainda nos interessa, para poder compreender a Teologia do Mistério na sua fonte patrística, compreender uma expressão cunhada pelos Padres, profundamente teológica, conservada e utilizada depois pelos séculos: Mistério Pascal. Apesar de não ser uma expressão encontrada no texto bíblico, ela articula dois conceitos centrais da teologia presente nos autores do Novo Testamento: o mistério de Deus e a Páscoa de Cristo. De fato, o Mistério Pascal é a compreensão de que o desígnio salvífico de Deus Pai encontrou sua realização máxima na morte e na ressurreição de seu Filho, Jesus Cristo e se prolongou no tempo pela

¹²² Apesar de não podermos nos aprofundar sobre a experiência mística patrística, a esta altura podemos apresentar os aspectos gerais de suas três linhas básicas. A primeira é a centralidade da leitura espiritual da Sagrada Escritura na vida do fiel. Ler a Escritura é muito mais do que entrar em contato com a materialidade do texto. Ler significa uma experiência de iluminação do Espírito, capacitando o leitor a descobrir o mistério (a identidade divina) sob a letra. A segunda linha é a celebração litúrgica. Celebrar os mistérios divinos é entrar em contato com o único mistério de Deus – Jesus. O Espírito Santo, mais uma vez, é quem capacita os fieis a se unirem na celebração àquela oração de súplica e louvor prestada pelo Filho ao Pai, no Céu. A terceira linha básica é a contemplação do Criador no criado. O *Pneuma* de Cristo possibilita aos homens, numa progressão dinâmica, enxergar a beleza divina através das criaturas. Nas três linhas, é o Espírito quem, através de realidades sensíveis (a letra, os ritos, os seres), conduz o homem ao conhecimento e a comunhão com Deus (Cf. SPIDLIK, T., “Mística”. In: DI BERARDINO, A. (org.), op. cit, p. 946-947).

¹²³ NEUNHEUSER, B., “Mistério”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulus, 1992, p. 758.

¹²⁴ FERNANDEZ, P., “O mistério pascal de Jesus Cristo”. In: BOROBIO, D. (org.), *A celebração da Igreja. Liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990, v. 1, p. 249.

efusão do Espírito Santo sobre a Igreja. O sentido da Páscoa de Cristo é a salvação da humanidade planejada e preparada pelo Pai¹²⁵.

A expressão “mistério pascal” aparece, pela primeira vez, na homilia da festa da Páscoa de Melitão de Sardes. Datada da segunda metade do século II, a homilia carrega uma aproximação à impostação patrística que relacionava mistério com história da salvação. Melitão afirma a existência de várias prefigurações para a Páscoa de Cristo: a morte de Abel, o sacrifício de Isaac, a figura de Moisés, os profetas perseguidos por causa da Palavra e o cordeiro sacrificado na festa da Páscoa judaica¹²⁶.

Também do século II, é a homilia sobre a Páscoa (de um autor anônimo de índole “quartodecimano”¹²⁷) que traz as expressões “mistério da Páscoa” e “mistério cósmico pascal”. Com elas se entende o evento Jesus Cristo e sua relação com toda a história da salvação e com todos os seres criados. Nesta homilia, se encontra uma série de palavras do ambiente do culto misterioso: iniciação, iniciados e não-iniciados. Todavia, os autores acreditam que, envolto num ambiente de religiosidade pagão (Ásia Menor), o pregador cristão usa de termos próprios da sua cultura e, ao mesmo tempo, defendendo a verdadeira fé, apresenta o único mistério capaz de salvar os homens.

Nas duas homilias sobre a Páscoa, apresentadas acima, a expressão “mistério da Páscoa” é vista como um desenvolvimento da expressão paulina, encontrada em 1Cor 5,7, “Cristo é a nossa Páscoa”. A vontade e a expressão do ser do Pai, o seu mistério, se realiza plenamente na entrega de Jesus na cruz e na sua ressurreição para a vida eterna. Assim, Cristo é o mistério de Deus e a sua Páscoa, o evento central da salvação. A centralidade da Páscoa é retroativa, pois ela permite o conhecimento da história passada como sua preparação, e proativa,

¹²⁵ SORCI, P., “Mistério Pascal”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), op. cit., p. 771-787.

¹²⁶ A homilia de Melitão de Sardes só foi encontrada pela pesquisa arqueológica em 1936, por C. Bonner. Para maiores informações consultar o livro: BONNER, C., *The homily on the passion by Melito bishop of Sardis and some fragments of the apocryphal Ezekiel*. London: Christophers, 1940.

¹²⁷ Os cristãos quartodecimanos, inspirados na cronologia da paixão de Jesus segundo o Evangelho de João, celebravam a festa da Páscoa no 14º dia após a primeira lua da primavera no hemisfério norte – mesma data celebrada pelos judeus. Para estes cristãos, a Páscoa cristã era lida em chave tipológica pela Páscoa judaica. Na celebração da vigília pascal se dava um acento especial na proclamação de Ex 12 e na relação da palavra “páscoa” como o verbo grego *paskein* – sofrer. Melitão de Sardes, Apolinário de Hierápolis, Policarpo e Polícrates de Éfeso são os autores mais importantes desta impostação cristã (LOI, V., “Quartodecimanos”. In: DI BERARDINO, A. (org.), op. cit., p. 1207).

pois toda a história da Igreja é dependente dela. Quando se pensa que o *locus* destes textos era a homilia da liturgia eucarística, se percebe claramente a intenção do autor de mostrar o influxo da Páscoa de Cristo na celebração eclesial e no “hoje” histórico dos fieis¹²⁸.

A gênese da aproximação entre os termos mistério e sacramento já começa a ser gestada em Justino, no século II. Embora nunca tenha usado o termo *mysterion* para os ritos cristãos e nunca ter usado o termo *sacramentum* para os cultos pagãos, Justino intuiu uma ideia chave: a percepção de uma semelhança entre os cultos místéricos pagãos e o culto cristão no tocante à participação ritual na morte e na vida das suas respectivas divindades¹²⁹.

Esta semelhança observada acaba por favorecer uma reflexão mais profunda dos Padres sobre o modo como se dá a participação nos eventos da vida de Cristo através do culto. Aos poucos vai se esboçando a concepção da rerepresentação ritual-simbólica do irrepetível ato histórico da redenção. Assim nos textos de Tertuliano¹³⁰, Cipriano¹³¹, Ambrósio¹³² e Agostinho¹³³, podemos perceber a fé de que, na celebração litúrgica, os fieis são inseridos e participam no evento da salvação. A liturgia eclesial não só confere a graça sacramental, mas contém o próprio ato salvífico nela.

O termo latino *sacramentum* é formado pelo radical *sacr-* e pelo sufixo *-mentum*. Essa análise etimológica traz elementos importantes para a compreensão do termo. O radical da palavra oferece o sentido de “relacionado com Deus”. Todavia, este relacionamento é caracterizado por um ato público, visto que os atos religiosos de carácter privados eram designados pela expressão *res religiosa*. O sufixo significa “instrumento pelo qual se faz algo”. Assim, o termo carrega a noção de instrumento que torna, publicamente, alguém ou algo relacionado à divindade. Na Roma dos primeiros séculos de nossa era, a religião era caracterizada pelo culto ao Imperador e ao Estado. Assim, o soldado romano

¹²⁸ O estudo clássico para o tema do “mistério pascal” está em CANTALAMESSA, R., *I più antichi testi pasquali della chiesa: le omilie di Melitone di Sardi e dell’ anonimo quartodecimano e altri testi de II secolo*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1972. Outro texto do autor sobre o tema se encontra em CANTALAMESSA, R., *Mistério da Páscoa*. São Paulo: Santuário, 2011.

¹²⁹ À guisa de conhecimento, Justino considera os cultos pagãos e sua semelhança com o cristianismo uma “imitação diabólica” e Tertuliano afirma que os cultos pagãos só têm a forma dos sacramentos cristãos, mas nunca o seu conteúdo – o Cristo e sua obra soteriológica.

¹³⁰ Cf. *De Corona* 3.

¹³¹ Cf. *Ep.* 63,14.

¹³² Cf. *De Sac.* 2,2,6.

¹³³ Cf. *Civ. Dei* 10,20 e *Faust.* 20,21.

prestava um voto solene e público de dedicação integral ao exército e ao Estado romano. Ora, este voto recebia o nome de *sacramentum*¹³⁴.

A tradução para o latim da Bíblia grega, tanto a *Vetus Latina*, como a Vulgata e, ainda o texto africano, faz uso do termo *sacramentum* para traduzir *mystérion*. Esta percepção levou os estudiosos a se indagarem o porquê de tal escolha dos tradutores, visto que a língua latina tinha transliterado o termo grego para seu idioma – *mysterium*. A resposta está na tentativa dos autores de procurarem uma palavra latina que os distanciasse de uma possível confusão com os cultos pagãos. Por razões apologéticas, se sinonimizou na Escritura os termos mistério e sacramento.

Nos textos de Tertuliano, se encontra o primeiro emprego teológico do termo *sacramentum*. Na verdade, partindo da teologia bíblica, o autor africano dá continuidade à teologia econômica, ressaltando as relações entre Antigo e Novo Testamento e à centralidade de Cristo nesta história. Todavia, dá um passo além, pois chama de *sacramentum* tanto o Batismo, quanto a Eucaristia. Estas duas realidades celebrativas da Igreja são sacramentos porque manifestam a salvação e a atualizam na vida dos seus participantes. O autor ainda faz alusão à relação entre o voto prometido do soldado romano e a adesão do catecúmeno ao símbolo da fé, na celebração do Batismo. Esta senda aberta por Tertuliano, no século III, aparece ainda em Cipriano e em outros autores cristãos. Durante dois séculos o termo vai permanecer dentro destas categorias no Ocidente: partindo da teologia bíblica, ele vai ser entendido como um termo em relação à economia da salvação.

Anteriormente, já falávamos que mesmo dentro do ambiente bíblico o termo *mystérion* apresentava uma correlação com o Batismo e a Eucaristia (cf. Cl 1,27). Apresentávamos, também, que no século III, em Tertuliano e Cipriano, a tradução latina do termo grego foi aplicada ao Batismo e à Eucaristia. Contudo, foi nos séculos IV e V, que Agostinho deu uma formulação teológica profunda ao termo *sacramentum* e ligou-o, definitivamente, aos ritos da Iniciação Cristã.

Agostinho usa tanto o termo *mysterium* quanto *sacramentum* sem muitas distinções e, ainda, sinonimizado com outros termos, como profecia, véu, alegoria e símbolo. Alguns patrólogos esboçaram uma tríplice significação para

¹³⁴ É possível, ainda, encontrar o termo *sacramentum* ligado a um depósito feito pelas partes antes de um processo civil, garantindo a fidelidade e a veracidade dos depositários durante o julgamento (Cf. SCHULTER, R., op. cit., p. 66-67).

“sacramento” no pensamento do autor de Tagaste. O primeiro uso é de ordem exegetico-tipológica, pois “sacramento” é a figura (*týpos*) presente na Antiga Aliança que, de alguma forma, anuncia a obra de Cristo e seu desenrolar no seu Corpo Místico. O segundo uso é de ordem dogmático-gnosiológica, pois está relacionado ao dogma cristão. O terceiro uso, por sua vez, é de ordem teológico-litúrgica, pois ele utiliza o termo para numerosos ritos e gestos salvíficos presentes na Nova Aliança – o Batismo, a Eucaristia, a Ordem, a Unção, a Páscoa, a profissão monacal, o símbolo da fé, a Sagrada Escritura etc.

No que concerne ao uso teológico-litúrgico, vai cunhar três expressões para caracterizar sacramento. É fundamental ressaltar que ele não tinha o interesse de cercear o significado do termo como foi feito posteriormente na tentativa de precisar uma definição. Além disto, quando ele utiliza estas três expressões, tem em mente, sobretudo, o Batismo, a Crisma e a Eucaristia. As expressões teológicas agostinianas para sacramento são: *sacrum signum*, *signaculum* e *visibile vebum*.

Nestas três expressões acima, Agostinho apresenta o sacramento como um “sinal que designa, contém e comunica na celebração (*celebratio*) cúltica uma coisa sagrada”¹³⁵. Na própria ordem da criação, o sinal é uma realidade significante, ou seja, faz emergir uma realidade significada. Na linguagem humana, o sinal está de tal forma presente, que ele é constitutivo do ser humano. Ora, a linguagem da revelação divina tem e confere um valor simbólico muito mais profundo. Assim, a água já por si carrega uma carga simbólica – ela limpa, lava, purifica, refresca. Todavia, no momento que a revelação divina confere à água o poder de mergulhar alguém na morte e ressurreição de Cristo, ela tem sua carga simbólica elevada à categoria de sacramento. O sinal é a realidade que evoca outra. O sacramento é o sinal que evoca a salvação¹³⁶.

A teologia patrística, em suas linhas gerais, recebeu o conceito de *mystérion* das páginas da Escritura Sagrada. Todavia, influenciada pelas demandas teológicas e pastorais próprias de cada século, conferiu a este termo novos sentidos, revelando seu alcance profundo. Enquanto o “mistério bíblico” é a revelação do ser e da vontade de Deus na pessoa e na obra de Jesus Cristo; o “mistério patrístico”

¹³⁵ Ibid., p. 69.

¹³⁶ Podíamos nos estender longamente sobre a teologia sacramental em Agostinho. Todavia, nosso objetivo é estudar como o termo *mystérion* tornou-se *sacramentum*. Para aprofundar na sacramentologia do autor indicamos CUTRONE, E. J., “Sacramentos”. In: FITZGERALD, A. D. (org.), *Diccionario de san Agustín. Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 1158-1167.

comporta as realidades mediadoras que permitem o homem, depois da ascensão do Senhor, entrar em comunhão com o ser e a vontade divinas. Para os Padres estas realidades mediadoras são a Igreja, a Palavra e os ritos celebrativos. Da vivência destas três instâncias, se configura a espiritualidade e a mística cristã como imersão no mistério de Deus, na cristificação do fiel.

No desenvolvimento da teologia ocidental, a riqueza semântica do termo *mysterion* vai se perdendo paulatinamente, chegando ao seu eclipse. A tradução deste termo grego para o latim – *mysterium* – e a sua correlação com o termo *sacramentum* acaba por desembocar numa compreensão reducionista presente nas impositões litúrgico-sacramentais da Idade Média. No tocante aos ritos sacramentais da Igreja, os teólogos vão privilegiar o termo *sacramentum*, legando ao termo *mysterium* um sentido mais gnosiológico – a doutrina cristã é tão profunda e complexa que a sua compreensão é sempre limitada. Com esta situação de deslocamento de sentidos e de termos, a teologia litúrgico-sacramental vai se afastando de suas raízes bíblico-patristicas, fazendo surgir um divórcio entre história da salvação, Igreja, Escritura, sacramentos e vida.

A recuperação da Teologia do Mistério só vai ocorrer no início do século XX. Quando a pesquisa teológica buscou as intuições para os desafios pastorais da Igreja na teologia bíblica e patristica. A partir das questões suscitadas no ambiente cristão sobre a origem e a natureza da liturgia e dos sacramentos, os teólogos do Movimento Litúrgico se voltaram para a mística oriunda do Novo Testamento e da Igreja patristica. No tocante a recuperação e a elaboração da Teologia do Mistério, desponta o trabalho do teólogo e liturgista da abadia de Maria Laach Odo Casel. Ele é o responsável pelo resgate das raízes bíblico-patristicas e pela reintrodução no pensamento teológico-litúrgico do conceito de mistério.