

### 3

## A teologia do mistério de Odo Casel

### 3.1

#### A inspiração caseliana

Na abadia de Maria Laach, durante a primeira metade do século XX, se formou uma das escolas mais importantes do movimento litúrgico. O Abade I. Herwegen incitou seus monges a pesquisarem os textos bíblicos, patrísticos e litúrgicos da Igreja a fim de que, com um acurado rigor técnico – levando em consideração as pesquisas histórico-críticas que ebulliam na teologia – pudessem contribuir para as iniciativas que brotavam por toda a Europa na renovação da liturgia<sup>137</sup>.

O valor do trabalho desta abadia alemã consiste em afastar-se de uma concepção meramente rubricista e jurídica dos ritos da liturgia, em devolver a esta seu estatuto teológico e em protegê-la das tentativas de esvaziamento propostas pela teologia liberal. Mais ainda, possibilitar que a teologia da Igreja retornasse ao fecundo paradigma dos textos bíblicos e patrísticos para os quais a norma da fé e da vida é a norma também da oração. Destaca-se na escola lacensis o empenho laborativo que ocasionou a redescoberta do conceito de mistério. Isto se deu, em especial, graças as pesquisas de Odo Casel.

Este autor dedicou-se trinta e seis anos à pesquisa sobre a liturgia, os sacramentos e a mística cristã. J. J. Flores<sup>138</sup> divide seu trabalho em três fases. Na primeira fase, entre 1912 e 1926, Casel faz seus estudos e primeiras publicações com quatro intuições básicas: o culto cristão encontra-se já enraizado no ser da

---

<sup>137</sup> Desta forma, nasceram dois grandes órgãos científicos: a *liturgiegeschichtliche quellen und forschungen* – dirigida por F. J. Dölger, A. Rucker e C. Mohlberg, tinha como objetivo publicar edições críticas dos textos da liturgia e escritos sobre a sua história – e a *Jahrbuck für liturgiewissenschaft* – dirigida por O. Casel e contando com a colaboração de A. Baumstark, R. Guardini, A. L. Meyer e O. Heimig, destinava-se a publicação de artigos, notas e boletins biográficos sobre os temas litúrgicos. Mais tarde, o abade I. Herwegen, para divulgar os estudos feitos por estes dois órgãos ao grande público, lançou a coleção *Ecclesia orans* (Cf. OÑATIBIA, I., “La presencia de la obra redentora en el misterio de Odo Casel”. In: *Phase* 172 (2007), p. 9-11).

<sup>138</sup> Em conformidade com o trabalho de FLORES, J. J., *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 162-165.

humanidade, sendo a plenificação daquilo que os homens das diversas culturas pré-cristãs ansiavam com as suas expressões religiosas; a celebração, em especial a Eucaristia, é uma ação mistérica na qual se reapresenta o mesmo e único sacrifício de Cristo; a função da celebração do mistério na liturgia é a comunhão com Deus; e, toda celebração litúrgica é mistérico-sacramental, ou seja, as realidades soteriológicas atingem a assembleia por meio do véu dos sacramentos<sup>139</sup>.

A segunda fase de sua pesquisa foi aquela na qual o autor beneditino teve de se defender das críticas levantadas por suas obras do período anterior, se estendendo de 1926 até o ano de 1932. É deste período o seu livro mais conhecido: *O mistério do culto no cristianismo*. Este livro é uma tentativa, sobretudo o primeiro capítulo, de elucidar as questões que geraram mais polêmica em seu tempo – justamente as relativas ao seu argumento sobre o culto pré-cristão já possuir elementos que preparavam a liturgia cristã.

A terceira fase, que vai de 1932 até o ano de sua morte, em 1948. Nela, o nosso autor retoma as suas intuições desenvolvendo-as, aprofundando-as e apoiando-as nas novas descobertas patrísticas, na fenomenologia da religião e na ciência litúrgico-sacramental. Dois importantes escritos nascem neste período *A festa da páscoa na Igreja dos padres* e *Fé, gnose e mistério*. Na primeira obra exhibe um estudo patrístico tentando compreender a importância litúrgico-teológica de tal festa na Igreja dos primeiros séculos. Na segunda obra, por sua vez, Casel propõe a teologia como gnose, uma sabedoria que nasce da celebração e da mística dos atos salvíficos.

A metodologia de pesquisa utilizada por Casel em seus escritos consiste nos seguintes passos: pesquisar nas religiões pré-cristãs, gozando de particular atenção a religião judaica e os mistérios gregos, o tema proposto a fim de determinar os limites e as potencialidades inscritas nestas experiências religiosas<sup>140</sup>; analisar o tema proposto na sagrada Escritura, na teologia patrística e nos textos das liturgias

<sup>139</sup> Segundo A. Bozzolo, deveria haver uma maior concentração de estudos nesta fase inicial da pesquisa de Odo Casel, pois, nela, aparecem as intuições mais próprias do autor (Cf. BOZZOLO, A., “Rileggere Odo Casel”. In: *Rivista Liturgica* 5 (2003), p. 853-864.

<sup>140</sup> Nos escritos de Casel, as culturas religiosas anteriores ao cristianismo são percebidas como confissões do desejo humano pelo Transcendente. Tal desejo fora introduzido pelo próprio Deus na natureza humana. Assim, não pode haver desvalorização das culturas religiosas, mas uma tentativa de melhor compreensão das suas manifestações a fim de relacioná-las com o cristianismo. Desta forma, o evento Cristo é o critério para compreensão do anelo humano pelo divino tematizado nas diferentes culturas.

mais antigas; estudar a mesma questão no momento atual do desenvolvimento teológico; estabelecer relações tipológicas entre as teologias pré-cristãs e a cristã; cotejar estas últimas conclusões com a situação teológica do tempo, oferecendo possibilidades para que ela se purifique de eventuais desvios, se desenvolva em consonância com a revelação divina e se estabeleça como ciência mística, na qual se segura tanto a instância do conhecimento, quanto a da comunhão com Deus.

Talvez o leitor de hoje não consiga atribuir a devida importância à metodologia teológica presente nas obras caselianas, caso não se descortine o seu caráter vanguardista: a valorização da história e das culturas religiosas pré-cristãs como possibilidade de uma melhor compreensão do cristianismo; a aceitação e a utilização do método histórico-filológico para uma profunda compreensão histórica do desenvolvimento dos termos religiosos; o retorno às fontes bíblico-patristicas, possibilitando a redescoberta da estrutura econômico-sacramental da história da salvação; o acento na pesquisa da categoria antropológica de símbolo; a aplicação da leitura tipológica aos moldes dos Padres para obtenção das verdades reveladas e o anseio de reunificar teologia, espiritualidade e mística são princípios do esforço metodológico do autor lacensis<sup>141</sup>.

No primeiro capítulo de seu livro *O mistério do culto no cristianismo*<sup>142</sup>, o autor alemão apresenta aos seus leitores uma radiografia da vida cultural e dos anseios espirituais do seu tempo, expondo a situação crítica do pensamento humanista e iluminista pelo qual o homem científico foi dessacralizando cada espaço de transcendência: o cosmos, pelo naturalismo e pelo biologicismo; a sociedade, pela sociologia; o homem, em especial sua alma, pela psicanálise; e Deus, pelo ateísmo. Para ele, tal situação do pensamento moderno se assemelha àquela mesma ilusão pretendida por Adão e Eva: instigados pela serpente quiseram se tornar “deuses” através de sua própria ciência.

A crítica caseliana não se voltou apenas para a comunidade científica leiga, mas também para a produção teológica e a atuação eclesial. Rejeitando a tentativa dos teólogos racionalistas e fideístas, católicos e protestantes, propõe um cristianismo místico como o centro de dois pólos – o racionalismo e o

<sup>141</sup> Cf. GRILLO, A., “Odo Casel e il ‘cuore’ della questione liturgica: teologia, filologia e scienze umane nel saggio fede, gnose e mistero”. In: CASEL, O., *Fede, gnosi e mistero*. Padova: Messaggero, 1979, p. XI-XXXVI.

<sup>142</sup> CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 13-18.

fideísmo<sup>143</sup>. Para ele o cristianismo não pode ser reduzido a uma série de verdades especulativas e dogmáticas que se admite e se professa; nem a um código de preceitos morais que se reconhece e se observa; nem mesmo, a atitudes da alma diante do divino, em que os elementos sentimental e subjetivo têm papel preponderante, onde o fiel se sente isento de todo dogma e de todo sistema moral<sup>144</sup>. A Teologia do Mistério foge de um cristianismo reduzido a um código moral, a um credo, a uma religiosidade cúltico-devocional<sup>145</sup>. O cristianismo é mais do que uma concepção da realidade com transfundo religioso, “ele é um mistério no sentido paulino<sup>146</sup>”.

Diante do materialismo basilar de seu tempo e da situação da reflexão teológica e da comunidade cristã, o autor alemão conclama os cristãos a retornarem ao aspecto predominantemente bíblico-patristico de *mystérion*, porque, segundo sua percepção, “é preciso voltar às fontes da salvação, pois pelo mistério de Deus é que o mundo reviverá. É nesse mistério que o sopro da vida divina passa e age. É nesse mistério que corre o sangue de Cristo para curar e santificar, para resgatar e transfigurar o mundo”<sup>147</sup>. A busca incessante por uma ciência, mesmo a teológica, que dessacralize o mundo é o oposto da sabedoria que vem da revelação do Deus de Jesus Cristo. A retomada da teologia mistérica pretende ser, justamente, o respeito às esferas criadas e santificadas por Deus, em Cristo, pelo Espírito como espaço de comunhão com a própria natureza divina.

Profundamente imbuída da leitura dos textos neotestamentários, em especial dos escritos paulinos, e dos textos dos Padres da Igreja, a obra caseliana entenderá o conceito de mistério dentro de três planos interdependentes: Deus em si mesmo, a revelação de Deus em Cristo e o culto cristão. Assim sendo, no primeiro plano se coloca, ao mesmo tempo, a transcendência absoluta da divindade e a incessante

<sup>143</sup> De acordo com Bozzolo, Casel tem o interesse de mostrar o patrimônio mais autêntico do cristianismo no qual, superando todo o racionalismo e todo o pragmatismo presente na teologia de seu tempo, se afirma a perfeita harmonia entre Deus e o mundo, possibilitando uma nova compreensão das relações existentes entre os seres sem antagonismos e fechamentos. A Teologia, imbuída do espírito moderno, criou cisões entre Deus, o homem e o mundo (Cf. BOZZOLO, A., *Mistero, símbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale dela fede*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana: 2003, p. 154-158).

<sup>144</sup> Cf. CASEL, O., op. cit., p. 21.

<sup>145</sup> A instrumentalização da celebração litúrgica como lugar para ensinar doutrina ou para aumentar as disposições do fiel para cumprir normas morais é o viés que a Teologia do Mistério quer evitar. Tal corrente teológica pretende colocar o fiel diante do mistério de Cristo para que ele possa participar da comunhão da vida divina. (Cf. FLORES, J. J., op. cit., p. 167).

<sup>146</sup> CASEL, O., op. cit., p. 25.

<sup>147</sup> Ibid., p. 20.

inquietação e busca do homem por ela, marcada pelo movimento religioso humano tanto das religiões antigas (suméria, babilônica, egípcia, grega etc.) quanto da revelação ainda incipiente ao povo de Israel. No segundo plano, como testemunhado pelos hagiógrafos do Novo Testamento, o Deus transcendente e inefável toma a iniciativa de revelar-se ao homem através de Cristo, tornando acessível, naquilo que é possível ao homem, o que antes era ansiado nas experiências religiosas anteriores ao cristianismo. Tal revelação, no terceiro plano, permanece no Corpo eclesial do Senhor – a Igreja, permitindo aos homens entrarem em contato com a obra redentora por meio do culto. Assim, mistério é a vontade salvífica do Pai que se revela pelo Filho, no Espírito, através da Igreja para que os homens entrem em comunhão com a vida divina.

As consequências de seu pensamento injetam, necessariamente, uma compreensão cristológica e eclesiológica mais contundente e articulada do que a que se tinha em seu tempo. B. Neunheuser<sup>148</sup>, comentando a teologia do monge alemão, explica que as relações entre a tríade “Deus – Cristo/Igreja – ações sacramentais” são a compreensão e o resumo do que se afirma com o termo *mysterion*. Isto porque, através do conceito de mistério, se redescobre a disposição econômica na qual a salvação vai se desenvolvendo, passando por etapas que recebem o conteúdo da anterior e possibilitam a este conteúdo uma qualidade nova. Assim, Deus, fonte de toda a história, por seu desígnio e pela sua criação, tem como meta a divinização de toda a humanidade em Cristo, por meio da Igreja e de suas ações santificadoras. Quando tratarmos mais à frente sobre o mistério de Deus revelado em Cristo e o mistério prolongado na Igreja, veremos a importância dessa tríade.

Embora se distancie de nós cerca de setenta anos, os desdobramentos das propostas de Casel são profundamente atuais e continuam a guiar-nos no percurso teológico-eclesial. A intuição caseliana é tão fundamental que a Teologia do Mistério<sup>149</sup> foi se desenvolvendo na produção teológica subsequente, influenciando significativamente os documentos do Concílio Vaticano II e

<sup>148</sup> NEUNHEUSER, B., “Mistério”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), *Dicionário de liturgia*. p. 764.

<sup>149</sup> José Aldazábal afirma que a teologia dos mistérios é “a perspectiva do liturgista alemão Odo Casel, que fez estudos profundos a partir dos cultos místicos pagãos, que ajudaram a Igreja, sobretudo a partir do Concílio, à compreensão da liturgia como atualização sacramental do mistério salvador de Cristo”. (Cf. ALDAZÁBAL, J., “Mistério”. In: ALDAZÁBAL, J., *Vocabulário básico de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 229.)

chegando até os nossos dias. A Teologia do Mistério caseliana foi amplamente usada e desenvolvida por outros autores após ele<sup>150</sup>.

Ainda que num sentido crítico às propostas caselianas, podemos citar o teólogo C. Vagaggini<sup>151</sup>. Em sua obra mais paradigmática *O sentido teológico da liturgia*, escreve sobre o movimento econômico-salvífico e o lugar da liturgia nele. Ele coloca a centralidade da liturgia na vida cristã e destaca sete “leis” que regem a economia litúrgica: a da objetividade (a presença do evento celebrado é irreduzível a interioridade do crente), a do movimento cristológico-trinitário (ressalta a fórmula litúrgica predominante – do Pai, pelo Filho, no Espírito, ao Pai), a do único liturgo e da única liturgia (a oração eclesial é a participação na oração mediadora do Filho ao Pai), a da assembleia (o culto e a salvação são realidades essencialmente comunitárias), a da encarnação (Deus comunica sua vida ao homem, elevando-a, não só no plano cognitivo e afetivo, mas, sobretudo, no ontológico) e, por fim, a da unitonalidade (todas as criaturas e todos os eventos históricos se encaminham para a manifestação do Reino de Deus)<sup>152</sup>. Além disto, destaca três hábitos mentais que impedem os cristãos de viverem sob o influxo da experiência litúrgica: uma mentalidade historicista-positivista; uma mentalidade prevalentemente jurídica; e, uma mentalidade de um espiritualismo abstrato e desencarnado<sup>153</sup>.

O companheiro de pesquisa de Odo Casel, em Maria Laach – já citado acima, mas que merece um destaque especial – R. Guardini<sup>154</sup> trabalhou a questão da presença do mistério de Cristo no “hoje” litúrgico, argumentando existir três modos diferentes de presentificação: a psicológica, a histórico-concreta e a meta-histórica. A presença do Senhor na celebração litúrgica seria a terceira forma apresentada, pois, de modo pneumático-real, Ele se faz presente nas espécies eucarísticas, na assembleia cultural e no íntimo de cada cristão. Além disto, o autor

<sup>150</sup> Cf. NEUNHEUSER, B., op. cit., p. 766-770.

<sup>151</sup> Para uma compreensão mais aprofundada da importância do trabalho teológico de C. Vagaggini, indicamos: MASSIMI, E., “Cipriano Vagaggini, teologo di Sacrosanctum Concilium”. In: CHIARAMELLO, P. (org), *Il Concilio Vaticano II e la liturgia: memoria e futuro. Atti della XL settimana di studio dall'associazione professori di liturgia*. Roma: Edizione Liturgiche, 2012, p. 127-182.

<sup>152</sup> Cf. FLORES, J.J., op. cit., p. 209-239.

<sup>153</sup> VAGAGGINI, C., *O sentido teológico da liturgia*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 231.

<sup>154</sup> GUARDINI, R., *The spirit of the liturgy*. New York: The crossroad publishing company, 1999.

possibilitou pensar a liturgia em relação a categoria de jogo, de experiência religiosa e de corporeidade<sup>155</sup>.

Outro estudioso que aprofunda a questão da Teologia do Mistério é V. Warnach. Em sua obra *Christusmysterium*, ele analisa o termo grego *mysterion* no texto do Novo Testamento e obtém oito possíveis significações para ele: o desígnio divino sobre o mundo e sobre a salvação; a própria criação; a obra salvífica operada por Cristo; a Igreja; o culto cristão, sobretudo, na palavra e nos sacramentos; a realidade da assembleia cultual; a consumação escatológica da realidade; e, o Mal como antagonista da salvação<sup>156</sup>.

Um dos grandes pilares para o desenvolvimento da teologia dos mistérios foi, sem dúvida, S. Marsili. Profundo estudioso e seguidor das obras de Casel, o liturgista italiano é o responsável pela primeira sistematização da teologia litúrgica. Para ele, a liturgia não é um dos “lugares teológicos”, mas a própria maneira de se fazer teologia – liturgia é a teologia primeira. Ele não foi um mero propagandista das teses caselianas, pois as avaliou criticamente e ofereceu um contributo próprio para a compreensão das relações entre teologia e liturgia. Suas pesquisas se desenvolveram de 1934 até 1983, influenciando tanto o concílio Vaticano II quanto a reforma pós-conciliar<sup>157</sup>. Através da análise dos textos escriturísticos e patrísticos, o reitor do Pontifício Instituto de liturgia de Roma intuiu a liturgia como o último estágio da história da salvação<sup>158</sup>.

Após o Concílio Vaticano II, alguns teólogos sistemáticos passaram a colocar uma impostação mistérica em suas pesquisas. Na famosa coleção *Mysterium Salutis*, percebe-se tal impostação, pois o Mistério Pascal de Cristo é a categoria hermenêutica principal como a qual se compreende os enunciados da fé. Em tal coleção aparecem os temas pesquisados pela teologia dos mistérios: a análise filológica dos termos *mysterion-sacramentum*, o estudo da revelação progressiva do mistério de Deus na história salvífica e a centralidade do evento Cristo, bem como o seu prolongamento no mistério da Igreja e com as suas ações

<sup>155</sup> Este teólogo foi recentemente valorizado em função das concepções litúrgicas trazidas pelo Cardeal J. Ratzinger (Cf. RATZINGER, J., *Introdução ao espírito da liturgia*. Lisboa: Paulinas, 2012).

<sup>156</sup> WARNACH, V., *Il mistero di Cristo*. Roma: La Civiltà Cattolica, 1983.

<sup>157</sup> Em relação à importância sistematizadora da obra marsiliana, podemos citar: MARSILI, S., “Liturgia e teologia. Proposta teoretica”. In: *Rivista Liturgica* 4 (1972), p. 455-473 e MARSILI, S., “A liturgia, momento histórico da salvação”. In: MARSILI, S. (org.), *A liturgia momento histórico da salvação*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 57-190.

<sup>158</sup> FLORES, J. J., op. cit., p. 241-262.

cultuais. Assim, a Teologia do Mistério foi refletida, nesta obra, segundo as áreas da pesquisa teológica: antropologia, teologia, cristologia, pneumatologia, eclesiologia, soteriologia, liturgia, sacramentologia e escatologia<sup>159</sup>.

No Brasil, a reflexão sobre a Teologia do Mistério nos chegou através de um dos alunos de O. Casel: o monge beneditino dom Martinho Michler. Tendo chegado ao Brasil em 1930, três anos depois, ele começou a dar aulas de liturgia no Instituto Católico de Estudos Superiores, fundado e organizado por Alceu Amoroso Lima e chancelado pelo Cardeal Dom Sebastião Leme. Ao invés de ensinar as rubricas e as cerimônias, como normalmente se apresentavam num curso de tal disciplina, a preocupação de M. Michler era lecionar a teologia litúrgica, segundo os moldes da escola de Maria Laach. Ele viria a assumir o governo da abadia do mosteiro de São Bento do Rio, de outubro de 1948 a outubro de 1969; nessa mesma época tornou-se um dos participantes do Concílio Vaticano II. Dom Martinho foi o responsável pelas primeiras introduções das perspectivas do Movimento Litúrgico no Brasil<sup>160</sup>.

O estudo caseliano, mantendo a ênfase na pesquisa litúrgico-sacramental, acaba por introduzir também a centralidade do mistério dentro das reflexões sobre a espiritualidade cristã, sobretudo com a redescoberta da categoria de iniciação cristã. Isto fez reviver uma postura teológica que afirma o primado da mística cristã sobre a dimensão doutrinal e moral. Tal primado, longe de diminuir a importância do dogma e da ética cristã, reafirma a primazia da ação de Deus na vida do fiel sem a qual ele não poderia crer nem viver. Em suas obras, Casel destaca a mística própria dos sacramentos do Batismo–Crisma e da Eucaristia, comum a todos os fieis, bem como uma mística própria da vivência do ano litúrgico e do domingo como tempo da presença da obra salvífica de Jesus.

O teólogo de Maria Laach apresenta suas críticas às posturas espirituais nascidas após o advento do humanismo (*devotio moderna*), pois as entende como uma proclamação da autonomia do “eu” em sentido psicologista. Suas obras proclamam a necessidade de dirigir os olhares à mística que, desde as origens

<sup>159</sup> A composição da obra é feita em consonância com o pedido conciliar (Cf. OT 16) de reformulação da metodologia dos estudos teológicos.

<sup>160</sup> Sobre este assunto tão importante – o Movimento Litúrgico no Brasil, sobretudo, na Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro – é digno de se indicar: SILVA, J. A., *O Movimento Litúrgico no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1983; ISNARD, C., “O Movimento Litúrgico no Brasil”. In: BOTTE, B., *O Movimento Litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 207-230 e ISNARD, C., *Dom Martinho*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1999.

crístãs, floresceu no próprio coração da Igreja. Definindo as escolas de espiritualidade modernas como um esforço para atingir a união divina por vias individuais, por métodos de purificação e de concentração que alienam o homem do mundo, ele pretende repropor a genuína e original experiência mística do longo período que se estende das origens da Igreja até o final da idade média:

Essa mística, com efeito, nasce espontaneamente na própria natureza da Igreja e, por conseguinte, é acessível a todo cristão. Ela nasce, cresce e se desenvolve no seio da comunidade e, no entanto, satisfaz plenamente a alma individual, a pessoa humana. Cristo, sem o qual não se vai ao Pai, é o caminho e a vida. Ela é cristã em toda a sua estrutura, ela é especificamente a mística da Igreja. É dessa mística do culto que queremos falar, daquele que procede do culto divino, daquela que decorre desta divina liturgia que a comunidade cristã cumpre sob a presidência e a organização dos sacerdotes<sup>161</sup>

Sabemos que as relações entre liturgia e espiritualidade foram tensas durante a primeira metade do século passado. M. Augé cita três polêmicas neste campo nas quais, uma delas se coloca diretamente o nosso autor. A primeira é aquela ocorrida entre o monge belga M. Fustigière e o jesuíta J. Novatel sobre o lugar da liturgia na vida mística eclesial. São as intuições desse monge belga que as pesquisas caselianas vão absorver e desenvolver, contribuindo para o entendimento da espiritualidade litúrgica como espiritualidade da Igreja. Contudo, neste desenvolvimento, o próprio Casel vai ser confrontado pelo seu compadre R. Guardini a respeito das relações entre piedade objetiva e subjetiva. A última controvérsia neste campo é aquela feita pelo casal Maritain contra C. Vagaggini sobre as relações entre mística e liturgia<sup>162</sup>.

Nos estudos de S. Marsili, revela-se claramente para nós qual o equívoco existente nas polêmicas entre liturgia e espiritualidade<sup>163</sup>. Para os teólogos do

<sup>161</sup> CASEL, O., op. cit., p. 70.

<sup>162</sup> Embora, de forma muito clara, o autor considera todos estes três temas polêmicos resolvidos pela síntese doutrinal proposta pelo Concílio Vaticano II, afirma que, em nossos dias, ainda existe uma séria fratura entre liturgia e espiritualidade que precisa ser curada. Para isto indica o papel central do desenvolvimento das indicações presentes nos textos conciliares (Cf. AUGÉ, M., *Espiritualidade litúrgica*. São Paulo: Ave Maria, 2008, p. 18-19). Em consonância com ele, P. Giannoni adverte à Igreja que está se instaurando um retorno ao devocionismo psicologista na espiritualidade cristã. Tal retorno é causado pelo enfraquecimento da vivência da eclesiologia e da liturgia do concílio Vaticano II (Cf. GIANNONI, P., “Una luce mistagógica”. In: BARSOTI, D., *Il mistero cristiano nell’anno litúrgico*. San Paolo: Milano, 2004, p. 12).

<sup>163</sup> Cf. MARSILI, S., “Liturgia: experiência espiritual cristã primária”. In: GOFFI, T. – SECONDIN, B. (orgs.). *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 210-211.

início do século XX, o divórcio entre teologia, liturgia e espiritualidade era uma realidade solidificada e pouco consciente. Eles receberam de maneira positiva as propostas de renovação do Movimento Litúrgico – de fazer com que os fieis participem de forma plena, ativa e consciente do culto. Todavia, não acreditavam que a liturgia poderia ser fonte primária e primordial da vida espiritual da Igreja. Eles defendiam a *devotio moderna* como base para espiritualidade dos católicos e alegavam os frutos (entende-se os santos e seus métodos devocionais) das “escolas de espiritualidades” ao longo dos séculos. O fato é que na história da espiritualidade cristã todo o primeiro milênio viveu sob a égide da espiritualidade litúrgico-sacramental. No início do segundo milênio, aconteceu a cientificização da teologia, separando em escaninhos diversos a teologia, a liturgia, a espiritualidade, a pastoral e a moral. Os séculos XIV-XVIII viram o pulular de propostas espirituais desvinculadas da liturgia – as escolas de espiritualidade as quais os teólogos do início do século XX queriam propor como fundamento da espiritualidade eclesial em detrimento da mística litúrgica.

De forma geral, todas estas questões versam sobre a crise originada na passagem de uma espiritualidade marcada pela *devotio moderna* para o retorno ao paradigma místico do primeiro milênio devido às novas descobertas teológico-litúrgicas que apontavam para a vivência de uma espiritualidade cristã a partir dos mistérios de Cristo celebrados na liturgia, em conformidade com o ano litúrgico e com o domingo, propondo aos fieis o exercício do seu sacerdócio batismal e aproximando-os do texto da Escritura sagrada. Tais questões atingiram não só o debate teológico da primeira metade do século XX, mas se deram também nos embates do concílio Vaticano II<sup>164</sup>.

Podemos, então, citar uma abertura para uma espiritualidade místico-sacramental aberta pela teologia dos mistérios que, iniciando com os trabalhos do autor de Maria Laach, continua e se aprofunda nas análises de autores como A. Stoltz, C. Vagaggini, M. Magrassi, E. Rufino e E. Lodi<sup>165</sup>.

Nosso objetivo até aqui foi perceber o paradigma que foi aberto após a retomada do conceito de mistério nas obras caselianas. A definição proposta por O. Casel se tornou um marco da pesquisa teológica no século XX, alcançando peritos de todas as áreas teológicas, em especial: a liturgia, a sacramentologia e a

<sup>164</sup> Cf. Ibid., p. 211.

<sup>165</sup> Cf. GIANNONI, P., op. cit., p. 9-12.

espiritualidade. Todavia, como o conceito de mistério é de substrato bíblico-patristico, sua proposição ocasionou pesquisas que visavam aprofundar tal conceito na sua concepção pré-cristã, na mentalidade dos hagiógrafos e na reflexão que a patrologia fez nos campos do culto, da mística e da doutrina de fé.

A. Bozzolo afirma que a intuição fundante e originária caseliana se propunha repensar as relações entre o crer, o celebrar e o participar da vida do Senhor, superando a situação de seu tempo na qual a fé, a religião e a mística se mantinham estanques uma das outras. Segundo ele, a noção caseliana de sacramento não representa simplesmente uma ajuda para o crescimento na vida moral (marca da visão iluminista da liturgia), não é a simples expressão devocional (marca da visão barroca), nem mesmo uma estância sobrenatural de salvação extrínseca (nota dogmática do Concílio de Trento). A celebração sacramental é, isto sim, o *locus* onde pode acontecer, efetivamente, a relação do cristão com o Senhor ressuscitado<sup>166</sup>.

### 3.2 O mistério grego, tipo do mistério cristão

O pensamento de Casel é conhecido por ter analisado a liturgia cristã à luz da teologia dos mistérios gregos. Na verdade, este foi um dos pontos mais polêmicos de suas propostas<sup>167</sup>. Os estudos caselianos apontam para uma valorização das culturas pré-cristãs e põem em evidência o desejo que elas carregam pelo Transcendente. Entre todas estas culturas, a religião mística grega vai ser aquela que vai esboçar um conjunto de práticas e uma estrutura religiosa que, apesar de insuficiente, possuía uma qualidade e uma tensão de importante envergadura em relação ao advento da liturgia cristã<sup>168</sup>. Para poder fazer um reto

<sup>166</sup> BOZZOLO, A., “Rileggere Odo Casel”. In: *Rivista Liturgica* 5 (2003), p. 855.

<sup>167</sup> Cf. FLORES, J. J., op. cit., p. 164-165.

<sup>168</sup> As expressões religiosas na Grécia Antiga são muito variadas. Contudo, existe um conjunto de manifestações que, por apresentarem certas características em comum, foram chamadas de religião dos mistérios. As expressões místicas mais conhecidas foram o orfismo, o pitagorismo, os mistérios de Elêusis, os mistérios de Baco. Durante o período helenista (do século IV ao século II a.C.), os cultos místéricos se difundiram pelo mundo de então, moldando a experiência religiosa do homem antigo. No século I, com a entrada do cristianismo na Ásia Menor e na Grécia, acabou

juízo do labor teológico de Odo Casel, queremos desenvolver três importantes conclusões obtidas por ele: a relação tipológica entre o culto mistérico grego e o cristão, as limitações e as qualidades pré-figurativas do primeiro culto em função do segundo e a semântica dos termos *mystérion*, *mysterium* e *sacramentum* nos escritos de autores gregos e latinos pagãos e cristãos.

A relação entre o mistério grego e o cristão se tornou uma questão que apresentou três possíveis respostas no início do século XX<sup>169</sup>. A primeira é a da teologia católica, influenciada pelos cânones tridentinos, a qual afirma a originalidade e a superioridade total do culto cristão face às antigas formas de culto. A teologia católica daquele tempo possuía uma visão muito enrijecida da noção de instituição sacramental por parte de Cristo<sup>170</sup>. O Concílio de Trento tinha fechado a questão da instituição afirmando a origem em Cristo do setenário sacramental.

A segunda possível resposta estava ligada a teologia protestante. Já no século XVI, o posicionamento protestante tinha oferecido uma primeira tentativa de resposta às questões da instituição, afirmando que somente o Batismo e a Eucaristia tinham uma fundamentação bíblica clara no tocante ao mandato de repetição. No século XX, a escola da história das religiões, ligada ao movimento protestante liberal, respondia à questão da instituição de maneira muito cética, propondo uma dependência radical da liturgia cristã das formas mais antigas de culto e de espiritualidade. Tal escola enxergava uma influência do modo celebrativo greco-romano nas formas rituais cristãs. Seus autores afirmavam e criticavam a importação dos elementos culturais dos mistérios gregos para dentro das formas litúrgicas cristãs pela Igreja dos primeiros quatro séculos<sup>171</sup>. No fundo, tal visão desvalorizava o significado e a originalidade das práticas celebrativas da

---

ocorrendo uma síntese entre a forma cultural cristã advinda da Igreja de Jerusalém (ligada ao judaísmo) e as formas místicas. Casel acreditava que o substrato judaico e semita era incapaz de possibilitar ao cristianismo a noção de comunhão com a divindade. Para ele, foi a entrada do pensamento místico que deu aos cristãos as estruturas de pensamento e de culto necessárias para realizar a novidade da divinização do homem em Cristo.

<sup>169</sup> OÑATIBIA, I., op. cit., p. 37-40.

<sup>170</sup> Segundo Nocke, até o século XII existia uma noção ampla da natureza e do número de sacramentos. O concílio de Florença, baseado em Santo Tomás, começa a definir os setes sacramentos e a caracterizá-los como sinais eficazes da graça de Deus. A teologia protestante, contudo, vai questionar na doutrina do setenário sacramental onde se encontra no texto escriturístico o mandato expresso de repetição dado por Cristo. O concílio de Trento, em reação às questões levantadas pelos protestantes, acaba por ratificar as posições do concílio florentino sem oferecer respostas às críticas levantadas (Cf. NOCKE, J. F., "Doutrina geral dos sacramentos". In: SCHNEIDER, T. (org.), *Manual de Dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2001, v. 2, p. 181-188).

<sup>171</sup> A. Reitzenstein, W. Bousset, A. Dietrich, R. Bultmann e A. Loysi.

Igreja dos Padres. Estas afirmações de cunho racionalista, baseadas no método histórico-crítico, provocaram uma série de reações negativas nos ambientes católicos<sup>172</sup>.

Então, naquele momento, se instaurou um embate de opiniões entre a postura tradicional católica e as inovações trazidas pelas pesquisas da teologia protestante liberal, pois, com base na história comparada dos cultos, se colocava em cheque o pensamento tridentino<sup>173</sup>. É de se notar que Pio X, no seu decreto *Lamentabilis*, de 03 de julho de 1907, com o qual combate as pesquisas dos teólogos modernistas, já assinalava a necessidade de uma revisão da concepção da instituição sacramental oferecida pela teologia tridentina:

As opiniões sobre a origem dos sacramentos de que estavam imbuídos os padres tridentinos, e que sem dúvida influíram nos seus cânones dogmáticos, estão muito distantes das que agora, com razão, prevalecem entre os estudiosos da história do cristianismo<sup>174</sup>

Odo Casel se insere neste conjunto com uma proposta intermediária e que colhe dos dois grupos sua verdade, rechaça suas limitações e possibilita uma nova visão da instituição sacramental. Todavia, sua tese foi extremamente combatida por autores de ambos os lados e foi mal interpretada, sobretudo, dentro daqueles ambientes mais apologéticos do catolicismo<sup>175</sup>. A tese do autor lacensis é da influência análogo-teleológica entre o culto mistério grego e a liturgia cristã. Desta maneira, ele confirma a independência, a originalidade e a transcendência do culto cristão, fundamentada no evento Cristo, e, admite certas analogias de forma e de conteúdo deste culto preparadas pelas formas pré-cristãs.

Distante de aceitar a tese de que a liturgia cristã é uma cópia evoluída dos cultos primitivos (tese protestante liberal), o monge alemão, partindo da teologia

<sup>172</sup> O pontificado dos Papas Pio X, Pio XI e Pio XII foram marcados por constantes embates contra os modernistas. Estes eram todos aqueles que abriram mão de uma reflexão baseada no tomismo e aderiram a novos métodos filosófico-teológicos. Paulatinamente, os pontífices vão se abrindo às novas descobertas científicas e aos novos métodos de pesquisa.

<sup>173</sup> O concílio de Trento tinha definido que Cristo tinha instituído os sacramentos: “Se alguém disser que os sacramentos da Nova Lei não foram todos instituídos por nosso Senhor Jesus Cristo (...), seja anátema” (CONCÍLIO TRIDENTINO, “Decreto sobre os sacramentos”. In: DENZINGER, H. (org.), *Compêndio de símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas – Loyola, 2007, p. 416).

<sup>174</sup> PIO X, “Decreto do Santo Ofício *Lamentabili*”. In: DENZINGER, H., op. cit., p. 740.

<sup>175</sup> Oñatibia apresenta J. B. Umberg e K. Prümm como os dois maiores críticos em relação às teses caselianas sobre a ligação entre a religião grega e a liturgia cristã (Cf. OÑATIBIA, I., op. cit., p. 38).

da carta aos Hebreus<sup>176</sup> e da patrística<sup>177</sup>, vai afirmar que tais cultos antigos são o produto do desejo natural e estrutural do homem por Deus. Este desejo foi introduzido no homem pelo próprio Criador<sup>178</sup>. Por isso, as formas celebrativas pagãs podem apresentar elementos e estruturas válidas, mas insuficientes, clamando por uma purificação e uma plenificação. A revelação cristã não apaga ou desvaloriza os anseios de comunhão com a divindade, esboçados pelas experiências primitivas, pelo contrário, ela os potencializa, desvela o seu real significado, seu sentido pleno, e os concretiza. Desta forma, Casel chega à compreensão de que todas as formas primitivas de culto podem ser vistas como uma preparação para a obra cultural revelada e realizada em Cristo<sup>179</sup>. A chave de leitura caseliana é retirada da tradição hermenêutica que brota da própria Escritura e da patrística. Para ele, toda a realidade cultural-celebrativa pré-cristã deve ser lida de maneira tipológica<sup>180</sup>.

Enquanto a teologia liberal queria ver um crescimento qualitativo linear na história da construção das formas culturais e a teologia católica apologética queria afirmar a absoluta originalidade cristã diante de todas as outras formas de

<sup>176</sup> O texto preciso ao qual Casel faz alusão é o de Hb 10,1. Nele, o autor do escrito interpreta o culto sacrificial judaico como um tipo do cristão. Para o escritor de Maria Laach, se o culto judaico, que não apresentava anseios tão grandes de comunhão com a natureza divina podia ser uma sombra da realidade, quanto mais o culto misterioso grego podia ser entendido em chave tipológica, pois já portava claramente o desejo de se unir a divindade.

<sup>177</sup> Clemente de Alexandria defendia que a filosofia grega tinha um caráter propedêutico em relação ao cristianismo (*Strom.* I, 16, 80). Casel vai se utilizar de tal leitura para conceber a religião grega dos mistérios como uma preparação para o mistério cristão.

<sup>178</sup> Justino (*Apologia* II, 10), Orígenes (*Comentário ao evangelho de João* 20,2-5), Metódio (*ressurreição* 1,24), Eusébio (*Da teologia da Igreja* 2,13) e Agostinho (*Sobre o livro do Gênesis*) usaram e reelaboraram o conceito estoico de razões seminais, afirmando que Deus, no ato criador, já introduziu no homem certas disposições que vão se desenvolvendo em sua vida. Entre elas, se encontra o desejo humano de comunhão com o divino. Ora, se o Criador predisps o homem assim é porque estava disposto a levar a termo tal desejo. De fato, na encarnação e na ascensão de Jesus, se vê plenamente a concretização do ato criador divino, pois Deus se torna homem, possibilitando ao homem se divinizar (Cf. STUDER, H., “Rationes seminales”. In: DI BERNARDINO, A. (org.), *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. p. 1210).

<sup>179</sup> Casel afirma que “tudo aquilo que a Antiguidade tinha podido criar e possuir de mais perfeito foi tomado para servir a religião de Cristo” (CASEL, O., op. cit., p. 82).

<sup>180</sup> A tipologia é um recurso interpretativo usado nas sagradas Escrituras e na Patrística que consiste em interpretar um texto ou um evento como sinal de um evento qualitativamente superior. No Antigo Testamento já vemos tal interpretação quando os hagiógrafos escrevem, por exemplo, que o retorno do exílio babilônico é o novo êxodo. No Novo Testamento, a tipologia aparece quando os autores enxergam em Cristo o cumprimento das promessas vétero-testamentárias e quando contemplam a Igreja como cumprimento das promessas do novo povo de Deus. A exegese tipológica patrística continuou e aprofundou o que recebeu da tradição bíblica. Ela se aplicou a enxergar os elementos de continuidade e de completude entre os sinais da Antiga e da Nova Aliança e seu desembocar nos sinais da Igreja (Cf. LOPES, G., “Tipologia: uma saudável leitura da Bíblia”. In: DANIELOU, J., *Bíblia e liturgia. A teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 9-27).

celebração, Casel, numa justa medida, resgatou a importância, mesmo que relativa, das formas primitivas de culto e confirmou a absoluta novidade da instituição da liturgia cristã, mostrando o contributo próprio do evento Cristo.

Entendendo a relação entre o culto primitivo e o cristão como tipo e antítipo, podemos introduzir a análise caseliana da forma mais elevada de religiosidade pré-cristã. Dentre todas as experiências primitivas de culto, o nosso autor afirma a qualidade ímpar do culto místico grego<sup>181</sup>. Pois, em nenhuma outra se vislumbrou de maneira tão própria o desejo de divinização do homem, efetuado por uma epifania salvífica. Para tanto, esmiuça o que para ele é “a descrição mais detalhada de uma iniciação antiga<sup>182</sup>”.

No mito de base, descrito por Apuleio de Madaura, um deus, vendo a aflição humana diante dos sofrimentos da vida, desce e aparece (epifania) na terra para lutar contra o mal. Neste combate acaba sofrendo, sucumbindo e morrendo. Todavia, este deus ressuscita e passa a ter o poder de associar os seus companheiros e o cosmos à sua vitória. A participação no triunfo divino sobre a morte é realizada por meio de uma celebração que atualiza o drama vivido pelo deus vencedor através de ritos e palavras. Dessa forma, os sacerdotes e os fieis evocam o fato soteriológico e o tornam presente. O ritual é o meio no qual se reapresenta e se comunica a obra salvífica aos fieis. A salvação consiste na potência divina de fazer os homens participarem da sua vitória sobre a morte (aspecto passivo) e no desejo destes de se unirem com a morte de seu deus a fim de ressurgir para a vida eterna (aspecto ativo).

Para Casel, a descrição acima, apesar de ter muitos pontos de contato com a teologia cultural cristã, não é uma realidade plena, mas uma sombra cuja função era preparar a celebração do mistério cristão a fim de que os homens tivessem acesso à vida divina. Contudo, por outro lado, ela revela a riqueza da estrutura religiosa do culto místico grego e, com isso, nos permite conhecer o fundamento antropológico que o advento do cristianismo veio realizar<sup>183</sup>.

<sup>181</sup> “Casel afirma que a ideia do mistério cultural como presença de uma ação divino-salvífica, ao alcance dos seres-humanos, sob o véu de uma ação ritual, é encontrada já nas religiões dos mistérios da época helenística” (Cf. FLORES, J. J., op. cit., p. 172).

<sup>182</sup> Este relato foi estudado por Casel a partir do livro XI das *Metamorfoses* de Apuleio de Madaura – filósofo médio-platônico romano que viveu entre os anos de 125-180 d.C., no norte da África com profundo interesse pelos cultos místicos gregos. (Cf. CASEL, O., op. cit., p. 72).

<sup>183</sup> Cf. *Ibid.*, p. 72-74.

Estudando o pensamento caseliano, I. Onãtibia<sup>184</sup> e J. J. Flores<sup>185</sup> elencam os elementos próprios do culto misterioso que possuem relação analógico-teleológica com o culto cristão: a presença divina se dá sob o véu dos ritos celebrados; tais ritos têm uma finalidade soteriológica na qual ocorre a união entre o humano e o divino; a celebração deste culto tinha uma eficácia objetiva (Deus age independente das disposições do participante), uma subjetiva (o iniciado precisa cooperar ativamente na ação divina) e uma comunitária (o mistério celebrado cria uma comunidade de iniciados).

O culto grego acredita na iniciativa divina de determinar seu mistério por meio de uma epifania. É a divindade que institui e ordena toda a revelação de sua saída do silêncio. O homem é, neste sentido, passividade pura diante dos eventos que acontecem. O agente divino decide vir para salvar o homem de sua situação miserável. Desta forma, o destinatário da salvação não é um povo, nem uma nação, mas o indivíduo religioso que, por um caráter vocacional, se integra numa comunidade de eleitos. A iniciação serve, simultaneamente, para separar aquele indivíduo vocacionado da esfera profana e introduzi-lo numa vida nova de comunhão com a morte da divindade vitoriosa, na espera da sua realização plena no pós-morte. O fiel vive uma vida mística, ou seja, uma cooperação com a ação divina, gerada pela comunhão no rito iniciático, enquanto espera sua comunhão plena com a vida de seu deus.

O mais importante para esta piedade misteriosa da Grécia é a comunhão de vida com a divindade ocasionada pelo culto memorial no qual se evoca o evento salvífico. Sem esta união com o divino, os outros atos religiosos se desorientariam: a oração se tornaria inflexão sobre si e não encontro com o divino; o sacrifício se perderia numa desproporcional tentativa de ser generoso com a divindade; e, ambos – oração e sacrifício – orientariam o praticante para realidades imanentes. Assim, o rito misterioso tinha por finalidade fazer com que o iniciado transcendesse a si mesmo por meio da comunhão com o triunfo de seu deus e com a comunidade cúltrica da qual fazia parte. O culto misterioso era composto de símbolos, ações e palavras capazes de evocar os eventos soteriológicos fundantes e proporcionar a comunhão almejada.

---

<sup>184</sup> Cf. OÑATIBIA, I., op. cit., p. 42-46.

<sup>185</sup> Cf. FLORES, J. J., op. cit., p. 174-175.

Embora apresentem estes elementos analógicos com o cristianismo, há de se apontar também as dissonâncias entre o culto mistérico grego e a liturgia cristã, seguindo as observações caselianas. A origem do culto mistérico grego está fundamentada no movimento natural humano de busca por Deus. Ele se dá no nível criacional e não no nível da redenção e da santificação. Os gregos assentavam as suas crenças na base dos mitos soteriológicos, ou seja, em histórias criadas para dar conta de duas necessidades: o anseio pela comunhão com o divino e a tentativa de responder as questões básicas da existência. Assim, enquanto a base do evento salvífico helênico está no mito, o cristianismo se fundamenta na história do Deus encarnado, na sua ressurreição dos mortos, na sua ascensão aos céus e na efusão de seu Espírito. Não são os mitos e fábulas que moldam o culto cristão, mas a vida de um homem-Deus e o testemunho da comunidade pneumatizada fundante que ele reuniu<sup>186</sup>.

Ademais, tanto a mística grega quanto a cristã enfatizam a união com o divino. Todavia, no cristianismo, tal mística, gera uma ética pessoal, social e cósmica; enquanto que, na primeira, tudo se resumia a produzir experiências orgiásticas e passionais entre a comunidade de iniciados, ficando o fiel segregado dos outros homens não iniciados. A mística cristã, como posto acima, tem como raiz a história do povo de Israel e como base o evento de seu Senhor morto e ressuscitado. Por isso, mesmo tendo como promessa máxima a vida bem-aventurada após a morte, a fé e a práxis cristãs nunca descuidaram das necessidades dos homens no mundo<sup>187</sup>. Enquanto a mística dos mistérios gregos é caracterizada como unitiva – pois o foco era a união com o divino – a cristã é denominada como unitivo-profética, pois, apesar de ter como meta a comunhão de vida com Deus, seu caminho se realiza no amor fraterno e cósmico<sup>188</sup>.

Visto a primazia dada por Casel ao culto mistérico grego frente às demais formas de religiosidade antiga e elencando as qualidades e as insuficiências desta mística frente ao cristianismo, caberia, agora, considerar o estudo sobre a relação

<sup>186</sup> Cf. 1Tm 1,3-4.

<sup>187</sup> Cf. Mc 12,29-31; 1Jo 4,7-8.11.19-21

<sup>188</sup> GUERRA, S., “Mística”. In: PIKAZA, X. – SILANES, N. (orgs.), *Dicionário teológico o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 574-586.

existente entre o termo grego *mystérion* e os seus correlatos latinos *mysterium* e *sacramentum*, tendo como base as pesquisas filológicas caselianas<sup>189</sup>.

Primeiro, o termo grego *mystérion* e seus derivados significavam as solenidades e as iniciações secretas dos cultos gregos antigos, por exemplo, de Elêusis, de Baco, de Orféu etc. Com o tempo, ele passou a ser utilizado para designar certas realidades particulares pertencentes a esses cultos, tais como: as palavras rituais, as fórmulas sacerdotais, os fieis iniciados, os objetos sagrados utilizados na celebração, as castas sacerdotais e das vestais, bem como as imagens que evocavam o drama divino salvador.

A linguagem filosófica também deu espaço aos mistérios, trazendo o termo para seus escritos. Platão começou a modificar o conceito entendendo o *mystérion* como as ideias perfeitas geradas pela divindade e capazes de serem contempladas pelos sábios. Introduz-se o instrumento alegórico no qual se observa os seres sensíveis, os mitos, as epopeias e os ritos antigos, como símbolos, para se alcançar uma realidade mais perfeita. A divindade se revela através da realidade e o homem possui um *eros* pela divindade, o que o faz transcender ao sensível e buscar se fundir com o espiritual<sup>190</sup>.

A religião romana não conhecia bem o culto aos mistérios porque o seu espírito era extremamente prático, utilitarista e frio. Ela tinha uma devoção (*devotio*) na qual os cidadãos e os soldados se consagravam a uma determinada divindade. O juramento, normalmente de caráter militar, feito no ato da consagração era chamado de *sacramentum*. Nas regiões mais longínquas do império, os mistérios gregos e as devoções romanas começaram a se misturar. Casel, baseado no historiador Tito Lívio, afirma que o estado romano, querendo direcionar o culto apenas para si e imprimindo uma devoção cada vez maior ao serviço militar e à conservação das cidades, proibiu tudo que continha o nome de *mysterium*. Dessa forma, proibida a palavra, a forma de culto caminhou sob a palavra *sacramentum*<sup>191</sup>. A proibição do termo só fez desaparecer por um tempo o uso da palavra *mysterium*, enquanto que a realidade religiosa à qual ela se referia continuou sendo praticada. Embora, com o tempo, a proibição finde e as duas

---

<sup>189</sup> Cf. CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 75-77 e CASEL, O., *Fede, gnosi e mistero*. p. 168-216.

<sup>190</sup> Cf. CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 75.

<sup>191</sup> Cf. *Ibid.*, p. 75-77.

palavras voltem a ser usadas, a palavra *sacramentum* já carregava a conotação religiosa do termo *mysterium*.

Conhecendo o sentido do termo *mystérion* – tal como foi utilizado pela religião misteriosa e pela filosofia platônica – e do termo *mysterium* – tal como foi proposto pela religião romana – Casel vai analisar e identificar no texto paulino que tal termo é um conceito-chave. Seu significado está ligado ao desvelamento do plano divino em etapas<sup>192</sup>: o Pai, querendo reconciliar o mundo, prepara o povo de Israel para acolher o seu Filho (tempo da promessa) e, a partir dEle (plenitude dos tempos), funda o novo Povo de Deus com pessoas vindas das mais diferentes nações (tempo da Igreja) com a finalidade de que todos entrem em sua glória (tempo escatológico). O tempo da Igreja é o tempo cútico-sacramental por excelência, que tem como objetivo conduzir os homens ao reino definitivo do Pai. Isto fica muito claro quando Paulo escreve sobre o Batismo (cf. Rm 6) e a Eucaristia (cf. 1Cor 11), onde o culto é entendido como a realização das promessas de Cristo na vida da Igreja e do cristão, em vista da comunhão com a glória do Pai. Neste contexto paulino, a celebração é como uma lente pela qual se pode olhar a obra salvífica do Senhor, e mais, ela é o instrumento que coloca o fiel em comunhão com tal obra. Nosso objetivo, por ora, é apenas perceber que, segundo a tese caseliana, o apóstolo dos gentios entendia o culto como uma etapa do mistério que foi revelado por Cristo.

O autor de Maria Laach, em seguida, passa a considerar o uso de *mystérion* na teologia patrística<sup>193</sup>. No início, o termo mais próprio para se tratar das relações entre a sagrada Escritura e a vida da Igreja era *mystérion*. Assim, este termo se referia a relação tipológica existente entre o Antigo e o Novo Testamento e no desembocar de tudo isto no tempo da Igreja. Para a escola de Alexandria, o termo era usado em três sentidos: bíblico (como revelação do plano divino de salvação); litúrgico (como celebração litúrgica dos eventos salvíficos); e espiritual (como processo de divinização do iniciado). De fato, é a patrística grega que vai

<sup>192</sup> Seguimos aqui o exposto em OÑATIBIA, I., op. cit., p. 46-53.

<sup>193</sup> São os seguintes textos contemplados na análise do autor lacensis: *Did.* 11,11; *Carta a Diogneto* 4,6; 8,10; 10,7; 11,2; *Ign. Eph.* 18ss; *Protrep.* CVIII-CXIII; *Contra Celso*. Destes, Clemente de Alexandria e Orígenes são os mais importantes testemunhos. Para completar, Irineu de Lião denomina as ações de Deus no culto de *mystérion*, em *Ad. Haer.* II, 28; 30,7; III 12,9; IV 20,10; V 32,1.

desenvolver e conservar o uso de *mystérion* como revelação do plano divino na história<sup>194</sup>.

Num segundo momento, a teologia latina vai dar ao termo *mystérion* dois correlatos: *mysterium* e *sacramentum*. O primeiro termo vai conservar sua semântica teológica advinda dos padres gregos. O segundo passa a fazer parte do universo litúrgico-espiritual através de uma analogia que Tertuliano, no século III, faz entre as cerimônias de consagração do soldado romano ao seu imperador divinizado e as celebrações da iniciação cristã. Aqui começa a surgir uma diferenciação de significado entre *mysterium* e *sacramentum* – *mysterium* possui uma gramática revelatória e econômica, o *sacramentum* está ligado ao modo, à sinalização e à instrumentalização da salvação.

Todavia, no início desta bivalência, vemos um uso muito largo do termo *sacramentum*. Agostinho usava este último termo para tratar dos tipos do Antigo Testamento e dos antítipos do Novo; das palavras, dos gestos e das ações de Cristo e também dos ritos litúrgicos eclesiais. A própria versão latina da bíblia traduz o termo grego *mystérion* pelo correspondente latino *sacramentum* em muitas passagens<sup>195</sup>.

O terceiro momento, todavia, é caracterizado pela prevalência do termo *sacramentum* e o progressivo esquecimento do termo *mysterium* na teologia ocidental. Com isto, surge uma compreensão de sacramento pouco articulada com a economia salvífica<sup>196</sup> e muito mais centrada nas questões jurídico-rubricistas a fim de identificar e caracterizar quais, quantos são e de que modo agem as realidades sacramentais<sup>197</sup>. Com a teologia dos mistérios de O. Casel abriu-se,

<sup>194</sup> Cf. MARSILI, S., “Sacramento”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), op. cit., p. 1058-1060; SCHULTER, R., “Sacramentos individuais – racemos do sacramento-raiz”. In: FEINER, J. – LOEHRER, M. (orgs.), *Mysterium salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica*. p. 53-72 e a obra fundamental sobre o sentido de mistério na patrística BOUYER, L., *Dal mistero alla mística*.

<sup>195</sup> Cf. Ef 1,9; 3,3.9; 5,32; Cl 1,27; 1Tm 3,16. Também encontramos a simples transliteração do termo grego para o latino, sem a substituição por *sacramentum*: Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10; 1Cor 2,7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Ef 3,4; 6,19; Cl 1,26; 2,2; 4,3; 2Ts 2,7; 1Tm 3,9.

<sup>196</sup> A noção de “economia salvífica”, tão cara aos Padres da Igreja, conseguia articular a criação, os acontecimentos veterotestamentários, o evento Cristo, a manifestação e a atuação da Igreja e a parusia. A realidade sacramental era entendida como uma continuidade da ação salvadora de Deus que age desde a criação e conduz os homens para o tempo escatológico. Celebrar os sacramentos no tempo da Igreja é entrar em contato com toda a História Salvífica. Pistoia dando seu parecer sobre a teologia de Casel afirma que “o núcleo essencial da teologia caseliana é o de que a liturgia da Igreja é a celebração sintética de toda a História da Salvação”. (Cf. PISTOIA, A., “História da Salvação”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), op. cit., p. 544-555).

<sup>197</sup> Primeiro Hugo de São Vitor e Pedro Lombardo precisaram que os sacramentos eram sinais que comunicavam a graça, isto é, não só apontavam para uma realidade transcendente, mas também

novamente, a possibilidade de se reunir os dois conceitos – *mysterium* e *sacramentum* – para haurir deles seu significado unitário e essencial.

Além de propor um caminho diacrônico para ajudar a teologia do seu tempo a retomar o conceito de mistério – tarefa de extremo valor – Odo Casel propõe para o termo uma análise sincrônica, indicando os níveis semânticos do termo *mysterion* e dos termos *mysterium* e *sacramentum*. Quando *mysterion* quer se referir a uma ação de Deus na história para salvar os homens, seja por meio de uma epifania, seja por meio da encarnação, seja por meio do culto, estamos diante do seu sentido concreto; quando o termo quer dar conta de uma verdade, de uma doutrina teológica, ou até mesmo de um significado da Escritura, estamos diante de uma consequência do sentido anterior, chamada de sentido abstrato.

Dessa maneira, a partir dos textos cristãos mais antigos que usaram o conceito *mysterion* em seu duplo significado, se afirma a primazia do aspecto revelatório-salvífico sobre o aspecto doutrinal e moral. O cristianismo na sua origem se autocompreendia como uma participação na ação salvífica de Deus. Só mais tarde é que se teve a necessidade de se codificar dogmas e preceitos morais. Este estudo caselinano sublinha a fé celebrada como origem da fé doutrinal e moral – o sentido concreto é fundante e o sentido abstrato dependente.

### 3.3 O Cristo Total é o mistério de Deus

Focando particularmente sua pesquisa na novidade do evento cristão, O. Casel introduz três elementos que determinam seu conceito de mistério: as ações teândricas, o acesso à natureza divina e a união íntima e física da humanidade com

---

possuíam a eficácia de conceder a graça. No século XIII, Tomás de Aquino, partindo da definição dos dois teólogos medievais citados, acrescenta a causalidade instrumental dos sacramentos: o próprio Deus é o sujeito que usa de um instrumento (sacramento) para infundir a graça no homem. Ao lado do Aquinate, temos a ideia de Boaventura e da escola franciscana na qual os sacramentos apenas dispõem o homem para receber a graça, mas não a conferem de fato. É para combater esta visão que surge a teologia do *ex opere operato* – o próprio rito celebrado tem, porque é Deus o sujeito da ação, a força de comunicar as virtudes da graça. O fechamento da questão do número e da natureza dos sacramentos no concílio de Trento, porém, não devolveu a fundamental ligação existente entre a obra salvífica realizada e o rito celebrado. Apesar de ter havido um grande desenvolvimento pela teologia da parte sacramental, se congelou o outro lado da questão – a parte mística da liturgia (Cf. NOCKE, J. F., op. cit., p. 181-188).

Deus. Estes elementos são fundamentais para entender o seu pensamento cristológico, eclesiológico e litúrgico. Podemos encontrar tal passagem em sua obra:

O mistério requer a união da ação divina e da ação humana, uma união que pressupõe um Homem-Deus, como cabeça e mediador. O mistério comporta também o acesso à vida divina em suas ‘primícias’ desde a terra e em plenitude no céu. O mistério opera uma união íntima e física com Deus, uma geração que tem Deus como Pai, os esposais com o Verbo como esposo<sup>198</sup>

Em sentido pleno, Jesus Cristo, Verbo encarnado e Senhor glorioso, é o mistério de Deus (cf. Cl 2,2). Ele é Deus presente e atuante por meio da, com a e na natureza humana. Ele é o dom da vida divina oferecida aos homens, é a concretização histórica da união entre humanidade e divindade.

Segundo os escritos caselianos, há uma relação dinâmica e progressiva entre os eventos da vida de Jesus. A encarnação do Verbo é a primeira realidade cristológica a ser considerada na obra da salvação e da santificação. Deus passa para uma nova fase de seu processo revelatório, pois não mais se utiliza de teofanias cosmológicas ou de palavras dirigidas aos profetas, mas começa a se doar de maneira humana em Cristo – uma mediação infinitamente superior às outras modalidades (cf. Gl 4,1-11).

Definindo a partir de Cristo os elementos fundamentais da sua concepção de mistério, o autor lacensis começa a analisar as experiências pré-cristãs, concluindo que a vinda do Verbo é a realização do anelo antropológico em direção ao divino. O mistério da encarnação já estava contemplado por Deus na criação do homem. Casel prossegue escrevendo que tanto os pagãos quanto os hebreus, em sua orientação religiosa, possuem um desejo fundamental pela divindade. Os gregos, sobretudo no culto místico, clamavam aos seus deuses que descessem do Olimpo, habitassem na terra e se unissem a eles com o intuito de salvá-los das mazelas deste mundo. A literatura vétero-testamentária, em suas três partes<sup>199</sup>,

<sup>198</sup> CASEL, O., op. cit., p. 46.

<sup>199</sup> Nas três partes da Escritura hebraica (Lei, Profetas e Escritos) encontramos este anseio de ver a “luz”. Segundo De Leeuw, a teologia veterotestamentária vai ver na luz um símbolo para tentar descrever Adonai. A luz vai simbolizar a essência (Sl 36,10; Sb 7,26; Is 10,17; 60,19), a presença (Ex 13,21; 1Sm 3,3; 2Cr 4,7; 13,11) e a manifestação de Deus (Ex 3,2; Is 30, 27; 66,15; Ez 10,4; Bar 5,9; Zc 14,7; Sl 18,13). Também, vão entender que Deus se comunica ao homem dentro da imagem da luz: Deus tem um rosto luminoso (Sl 4,7; 89,16) e o homem é iluminado pela luz divina (Sl 27,1; 43,3; 44,4) – DE LEEUW, V., “Luz”. In: DEN BORN, A. V. (org.), *Dicionário enciclopédico da bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 909-910.

apresentam trechos nos quais os autores expressam sua vontade de ver a glória de Deus: seja Moises no deserto (cf. Ex 33,18), seja o salmista (cf. Sl 62) e seja, ainda, o profeta (cf. Is 60,1).

Esta pretensão religiosa pagã e judaica, contudo, foi realizada de forma eminente na encarnação, e mais, nela a expectativa dos crentes gregos e hebraicos foi excedida<sup>200</sup>. Pois, de fato, Jesus, o Verbo Encarnado, não é uma epifania de um deus que usa a matéria sem nenhum vínculo com ela aos moldes da religiosidade grega, nem é uma luz abarcadora da realidade como se referia a prece hebraica. Para Casel, Deus veio na radicalidade do que significa ser homem: frágil, impotente, abandonado e descurado. Ele não veio revelar onipotência, sabedoria ou justiça como os homens pretendiam. Ele veio revelar o centro do ser divino: o ágape, ou seja, amor-doação. O ágape divino se descortinou através das palavras, das ações, da presença, da morte e da ressurreição de um homem, Jesus<sup>201</sup>.

A obra caseliana é tão fundamentada na importância da encarnação de Jesus para a compreensão do que é o mistério que acaba por posicionar o culto vétero-testamentário fora da realidade mistérica<sup>202</sup>. Nela, a celebração judaica não pode ser denominada propriamente mistério porque não possui uma realidade humano-divina atuante<sup>203</sup>. No culto do templo de Jerusalém e da sinagoga, os homens só podiam orar e prestar sacrifícios de louvor e de expiação, segundo a Lei de Israel. O autor de Maria Laach reconhece que a origem da vida cultural israelita era uma ação divina na história e um mandato de repetição ritual no nível

<sup>200</sup> Casel afirma que “o cristianismo traz com ele a realização da espera religiosa da humanidade, por isso, ele é a religião universal, católica” (CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 64).

<sup>201</sup> CASEL, O., *Presenza del mistero di Cristo. Scelta di testi per l'anno liturgico*. Brescia: Queriniana, 1995, p. 58-62.

<sup>202</sup> I. Oñatibia nos revela o quanto foi polêmica a afirmação caseliana de que o culto judaico não era mistérico. Segundo ele, autores como B. Umberg, K. Prümm e R. Grosche se levantaram, no tempo, para defender o valor do culto judaico. O que Casel queria afirmar, em suma, era a superioridade da concepção teológica na qual o elemento divino e o humano estão em profunda comunhão. (Cf. OÑATIBIA, I., op. cit., p. 57-58).

<sup>203</sup> C. Giraud, J.J. Flores e H. Neunheuser apontam as limitações da obra caseliana em relação à valorização do culto judaico. Os liturgistas atuais, que desenvolvem suas pesquisas na linha da teologia dos mistérios, costumam entender a visão caseliana do culto judaico, mas, afirmando seu pouco conhecimento sobre a realidade cultural hebraica, resgataram o valor central da liturgia vétero-testamentária através de profundos estudos da categoria teológico-cultural de “memorial”. (Cf. GIRAUDO, C., *Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a Eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 482-484; FLORES, J. J., *Introdução à teologia litúrgica*. p.183-184 e NEUNHEUSER, B., “Memorial”. In: SARTORE, D. – TRIACCA, A. M. (orgs.), *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulus, 1992, p. 723-736).

de comemoração-memorial. Embora ele confirme a importância deste rito comemorativo, com sua carga memorial dos eventos salvadores da história de Israel, aponta seus limites, concluindo que, nele, a salvação era experimentada numa linha imanente e temporal.

O culto judaico era capaz de suscitar e aumentar a fé, mas não permitia ao povo eleito intuir o projeto divinizador do homem<sup>204</sup>. Casel admite existir algumas intuições místicas nos escritos proféticos, porém, defende que o culto oficial de Israel não as absorveu e muitas vezes as sufocou por uma vivência ritual extremamente legalista e mágica. O nosso autor chega a dizer, em relação à união divino-humana, que “a aspiração inaudita assume seguramente formas que o semita religioso, na sua crença na separação entre Deus e o mundo, não conhecera e que, antes da encarnação, não podiam crer como verdadeiras”<sup>205</sup>.

A novidade trazida pela encarnação era tão inconcebível para o sentimento religioso judaico que eles não conseguiram compreender a presença e a obra do Filho de Deus no homem Jesus<sup>206</sup>. Desta forma, segundo o trabalho de Casel, o culto judaico era insuficiente para oferecer a Igreja primitiva um quadro celebrativo-ritual que comportasse o mistério do homem-Deus<sup>207</sup>. Os sacrifícios vivenciados no Templo de Jerusalém não estavam na mesma proporção da inovação do sacrifício de Cristo e da sua futura Igreja. O quadro celebrativo assumido pela Igreja, ainda no primeiro século, foi importado do culto místico grego no qual se aspirava à união do homem com o ser divino<sup>208</sup>.

A valorização da encarnação por sua vez, está em função do evento pascal de Cristo<sup>209</sup>. A teologia do sacrifício e do banquete nos escritos caselianos é de importância capital para se entender o conteúdo do mistério do Cristo, da Igreja e do culto cristão. Enquanto, a encarnação possibilita a compreensão do modo pelo qual o culto é prestado, isto é, através do humano-divinizado – no caso de Jesus a união hipostática e no caso da Igreja a condição pneumática – o Mistério Pascal

<sup>204</sup> Cf. CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 46-47.

<sup>205</sup> CASEL, O., *Presenza del mistero di Cristo. Scelta di testi per l'anno litúrgico*. p. 60.

<sup>206</sup> Casel aponta as constantes querelas entre a teologia judaica e a cristã presentes nos escritos do Novo Testamento.

<sup>207</sup> Casel valoriza certas perícopes da carta aos Hebreus que apontam o culto vétero-testamentário como tipo do culto cristão – Hb 7; 8,1-7.13; 10,1-4.14. Desta forma, ele vai compreender que, na Igreja primitiva, ocorreu uma inadequação entre a necessidade celebrativa cristã e as formas tradicionais do culto judaico.

<sup>208</sup> Cf. CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 48.

<sup>209</sup> Cf. *Ibid.*, p. 23.

nos capacita a entender o conteúdo do culto: a oferta da vida por amor a Deus e aos homens.

O concílio de Trento ofereceu sua teologia na tentativa de salvaguardar o arcabouço teológico da doutrina da salvação e do sacramento da Eucaristia<sup>210</sup>. Os cânones da sessão XXII, apesar de afirmarem a relação imediata e substancial entre a cruz e a missa, não se preocuparam em desenvolver o modo como tal relação se dá<sup>211</sup>. Coube aos teólogos pós-tridentinos a empresa de elaborar as teorias que pudessem explicar o porquê da identidade entre o sacrifício de Cristo e o ritual celebrado pela Igreja. Em quatro posicionamentos teóricos se dividiram a comunidade dos pesquisadores de lá até hoje.

A primeira posição, a mais tradicional, entende o sacrifício de Cristo como imolação. Partindo da hipótese vicária na qual a morte destinada ao pecador é sofrida por Jesus, propõe que a aniquilação na cruz satisfaria a justiça divina e alcançaria a paz entre os homens e Deus. Enxergando desta forma o evento da cruz, tais autores vão relacioná-lo com a missa, reduzindo-o a dimensão sacrificial satisfatória ora no rito da fração do pão e na consumação eucarística<sup>212</sup>, ora na força das palavras da consagração<sup>213</sup> e, ora no modo de ser do Corpo de Cristo na missa<sup>214</sup>. Com o aprofundamento dos estudos cristológicos, a ideia do sacrifício expiatório, como satisfação da justiça divina, vai se tornando de difícil sustentação e se mostrando como uma reflexão datada – ligada à uma hermenêutica teológica que importou a linguagem forense para dentro das categorias bíblico-teológicas.

Sendo insuficiente a primeira posição, uma segunda surge colocando o foco do sacrifício de Cristo no aspecto oblativo. Já no século XVII, certos autores<sup>215</sup> defendiam que toda a vida de Jesus foi uma oferta sacrificial ao Pai que alcançou sua culminância na cruz. No século passado, tal teoria foi aprofundada e completada pelos estudos da escola teológica francesa. Para Maurice de la

<sup>210</sup> Importante são os cânones da sessão 22 sobre a doutrina do sacrifício (Ver em CONCÍLIO TRIDENTINO, “Doutrina e cânones sobre o sacrifício da missa”. In: DENZINGER, H., op. cit., p. 445-447).

<sup>211</sup> Cf. GIRAUDO, C., op. cit., p. 461-486.

<sup>212</sup> Melchior Cano, Domingo de Soto e Roberto Bellamino.

<sup>213</sup> Francisco Suarez, Gabriel Vasquez e Leonhard Leys.

<sup>214</sup> Gaspar do Casal, Juan de Lugo, Frederick William Faber e Giovanni Franzelin.

<sup>215</sup> Pierre de Bérulle, Charles de Condren e Jean-Jacques Olier.

Taille<sup>216</sup>, a última ceia de Jesus, com seus discípulos, foi uma oblação da vítima a ser imolada, na qual o Senhor, em liberdade total, se apresenta em estado vital. Na cruz, ele concretiza, historicamente, o que, na noite anterior, tinha celebrado misticamente. A ceia e a cruz possuem uma única identidade, pois a primeira é a chave de compreensão da segunda enquanto que esta é a concretização daquela. A missa é uma oblação da vítima já imolada, pois a Igreja, na força do mandato de iteração, apresenta aquilo que Cristo já ofereceu ao seu Pai – a vida, a paixão e a morte – e como Ele mesmo ofereceu – através de uma ceia mística. Para Marius Lepin<sup>217</sup>, assim como o Senhor ofereceu sua vida e sua morte ao Pai enquanto esteve neste mundo, agora Ele continua a oferecer seus sofrimentos passados no céu. O seu sacerdócio e o seu sacrifício terrestre entram em um novo e eterno sacerdócio e sacrifício celeste. A missa seria uma réplica, no tempo e no espaço, através dos ritos, desta oblação que o Filho presta ao Pai no santuário celeste.

A terceira posição completa a segunda e desloca a compreensão sacrificial para as suas raízes judaicas. Max Thurian<sup>218</sup> e Louis Bouyer<sup>219</sup> entendem o aspecto sacrificial dentro de duas fundamentais categorias bíblicas: o memorial e o banquete. O memorial bíblico seria um penhor sagrado recebido pelo povo para que os fiéis pudessem celebrá-lo, sem cessar, na presença de Deus, rememorando a sua fidelidade passada, confirmando a atuação de seu poder no presente e esperando a sua atuação no futuro. O memorial pascal era comemorado como banquete sacrificial, pois fazia parte integrante do rito o comer o cordeiro pascal e os pães ázimos em família. Cristo se insere nesta visão litúrgica judaica e institui o seu memorial como banquete. A missa deve ser compreendida dentro das categorias judaico-bíblicas de memorial e de banquete.

A quarta posição é a caseliana e introduz a concepção de “re-apresentação” do sacrifício pascal de Cristo não só na celebração eucarística, mas em toda amplitude da vida eclesial. Primeiro, vejamos como Casel discorreu sobre o tema do sacrifício e, depois, como ele o aplicou à celebração eucarística. Segundo os estudos comparados das religiões realizados nas pesquisas de nosso autor, toda a religião apresenta sacrifícios que podem ser basicamente divididos em dois tipos.

<sup>216</sup> DE LA TAILLE, M., *Esquisse du mystère de la foi: suivie de quelques éclaircissements*. Paris: Beauchesne, 1924.

<sup>217</sup> LEPIN, M., *Il sacrificio del corpo mistico di Gesù Cristo*. Milano: Ancora, 1944.

<sup>218</sup> THURIAN, M., *L'Eucaristia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

<sup>219</sup> BOUYER, L., *Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica*. Torino: Elledici 1983.

O primeiro é o sacrifício expiatório no qual o homem pecador, necessitado de perdão e purificação, oferece à divindade o sangue de animais e, em algumas culturas, até de homens a fim de aplacar a ira divina diante da transgressão humana. O segundo é o sacrifício latrêutico no qual se dá uma oferenda em agradecimento por um bem recebido ou em petição por alguma questão vital.

Em suas pesquisas, contudo, avaliando as concepções desses cultos primitivos, Casel os entende como um “tipo” da única oferta que o homem pode fazer a Deus: a sua vontade amante. Deus é fonte de tudo o que existe e o homem não pode ofertar quase nada a Ele. Deus como criou o homem livre só não possui então a sua liberdade e o seu amor<sup>220</sup>. Eis as únicas instâncias que o homem pode oferecer a Deus. A encarnação do Verbo ratifica justamente esta finalidade: orientar o homem para oferecer a Deus aquilo que é verdadeiramente possível de ser ofertado: amor<sup>221</sup>.

A teologia sacerdotal da carta aos Hebreus é a base de onde brotam as intuições caselianas. Deus assumiu a carne humana não para prestar sacrifícios de expiação, de súplica e de louvor através das práticas culturais pagãs e judaicas. Ele se encarnou para revelar o sentido destes ritos antigos e para cumpri-los, de tal forma, que a vida inteira do Deus-homem se tornou um sacrifício expiatório e propiciatório aos homens e laudatório ao Pai. Em Cristo, culto e vida se tonam uma só realidade, de tal forma que o culto crístico não era só aquele prestado no templo de Jerusalém, na sinagoga e na sua oração pessoal, mas sim todas as manifestações de sua vida. O sacrifício de Cristo é a entrega livre e amorosa da sua própria vontade, obedecendo em tudo aquilo que é a manifestação do plano salvífico e amoroso do Pai.

O autor lacensis vai acrescentar mais um dado essencial para compreensão do sacrifício de Cristo: a participação do *Pneuma*. A visão teológica caseliana afirma que, mesmo sem o pecado, Adão não seria capaz de cumprir a vontade

<sup>220</sup> CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 33.

<sup>221</sup> Tal pensamento caseliano é fundamentado na interpretação do texto de Hb 10,1-10. Aqui se apresenta que o sacrifício do Antigo Testamento era regulado pela Lei, mostrando sua limitação (utilização de sangue animal para aplacar a Deus) e seu lugar provisório (Deus suspende o regime do culto do antigo Israel). A perícopa aponta para a novidade da entrega voluntária, livre e amante de Cristo lida dentro da imagem sacrificial. Na verdade, a entrega de Cristo é que nos vai permitir conhecer, realmente, o sentido dos antigos sacrifícios. O amor de Jesus pelo seu Pai é a única oferta verdadeira – “Eis que vim para fazer a tua vontade”.

divina sem a virtude do Espírito atuando na sua vontade<sup>222</sup>. A realidade do pecado adâmico só fez ficar mais patente algo que já era necessário. Sem a efusão do Espírito, o homem não consegue se tornar sacerdote, não consegue se tornar vítima e não consegue realizar o culto vivencial. O Espírito Santo possibilita ao homem as disposições interiores para se decidir cumprir a vontade de Deus. Ele transforma o homem apegado em si e à sua vida egocêntrica em uma oferenda agradável a Deus, derramando o ágape divino no coração humano. A ação do *Pneuma* na vida de Jesus é crucial para que a natureza humana possa exercer o culto oblativo ao Pai.

A vida sacerdotal de Jesus não se reduz a sua morte como oblação-sacrificial de amor ao Pai. Ela continua em duas dimensões: escatológica e eclesiológica. Nesta primeira dimensão, para o autor de Maria Laach, se efetua o exercício atual e pleno do sacerdócio de Cristo no Céu, como ministro do verdadeiro santuário, sacerdote de uma liturgia mais elevada e mediador de uma aliança superior (cf. Hb 8,2.6). O *Kýrios* pneumático apresenta ao seu Pai, na sua humanidade divinizada, o homem capaz de amá-lo (cf. Hb 10,8-10). A entrega na cruz é a dimensão histórica do sacrifício e a oferta celeste é a dimensão meta-histórica da oblação crística. Ele se ofertou na terra para se oferecer no céu eternamente. Casel escreve, baseado-se em Hb 7,24-25, que “a exaltação como *Kyrios* lhe dá, como Senhor, toda a sua consagração sacerdotal, a plenitude da consagração sacerdotal”<sup>223</sup>. Assim, embora toda a sua vida seja um ato sacerdotal, ela só alcança a plenitude na sua entrada definitiva no santuário celeste.

Esta dimensão escatológica do *múnus* sacerdotal de Cristo é o fundamento para o exercício do culto eclesial, pois, pela força do Espírito Santo, o Sumo Sacerdote faz com que os homens e as mulheres, vindos depois dEle, possam entrar em comunhão com sua oferta plena – sua vida, sua morte e sua oração sacerdotal no céu. Pelos sacramentos de iniciação, o fiel entra em comunhão com o Mistério Pascal de Cristo e vive imerso nele. A Igreja é a comunidade pneumática que comunga e vive no Mistério Pascal de seu Senhor. De fato, a Igreja, pela ação do *Pneuma* nela, participa do diálogo doxológico e amoroso do Filho com o Pai. Sem admissão dos crentes neste diálogo filial, a Igreja não teria o

<sup>222</sup> No ato criacional já existia uma intenção mistérica, ou seja, dotar o homem e, por meio dele, o cosmos do *Pneuma* santificador (Cf. CASEL, O., op. cit., p. 54).

<sup>223</sup> Ibid., p. 35.

que nem como dizer algo ao Pai. A condição escatológica do Filho possibilita ao seu Corpo o diálogo de amor filial.

O. Casel introduz, ainda que não desenvolva muito, a teologia do banquete sacrificial<sup>224</sup>. A partir do Antigo Testamento, reconhece uma dimensão convival com Deus no rito da páscoa judaica. Através da ceia sacrificial do cordeiro, a comunidade comia e consumia com Adonai parte dos dons e dos alimentos oferecidos em louvor e expiação. Desta forma, os judeus eram perdoados e santificados. O Novo Testamento dá continuidade a esta realidade, contudo, desvelando seu sentido pleno, visto que, nas obras caselianas, a teologia da antiga aliança é sempre um tipo da realidade do Cristo.

O próprio Cristo apresentou-se como alimento capaz de saciar a fome da humanidade (cf. Jo 6). É o reconhecimento de que o homem possui uma carência radical que só Deus pode satisfazer. Jesus veio para alimentar o homem por meio de sua palavra e de sua vida. Segundo Casel, João utiliza de uma linguagem misteriosa e sacramental, no sexto capítulo de seu Evangelho, revelando que não só o Verbo Encarnado é alimento do mundo, mas também o Verbo Imolado. Deus vem em Cristo para saciar a fome ontológica do homem, sua carência de ser. A experiência de saciedade o fiel só pode encontrar na participação e na comunhão com a vida de seu Senhor.

Na ceia sagrada, fica patente a relação de plenificação do banquete da antiga Aliança. O Senhor dá em alimento aos seus discípulos seu próprio corpo e sangue, substituindo o cordeiro assado. É evidente que Jesus não estava preocupado, naquele momento, com o aspecto alimentar dos doze. Mas, em instituir um ritual misterioso no qual a Igreja poderá, através dos sinais do pão, do vinho e da refeição, entrar em comunhão íntima com a entrega de amor de seu Senhor. A última ceia é a marca da disposição divina de se aproximar para possibilitar ao homem a sua divinização.

A obra caseliana<sup>225</sup> está profundamente marcada pela eclesiologia paulina<sup>226</sup> e agostiniana<sup>227</sup> do *Christus Tottus*. Deus é o agente principal da divinização do

<sup>224</sup> Cf. Ibid., p. 58-59.

<sup>225</sup> Cf. CASEL, O., *Il mistero dell'eccllesia*. Roma: Città nuova, 1965, p. 135-139.

<sup>226</sup> De fato, o autor da teologia dos mistérios faz um amplo uso de textos paulinos para fundamentar a unidade entre Cristo e a Igreja: 1Cor 12; Ef 3,1-13; 4,15-16; Cl 1,15-20.

<sup>227</sup> No centro da eclesiologia de Agostinho encontra-se o desenvolvimento da noção paulina de "Corpo de Cristo". O autor africano encontrou nos escritos de Paulo a noção teológica de que Jesus Glorioso é a cabeça e a Igreja, cheia do Espírito, é o seu corpo. Se apropriando destas

homem. Ele, em Jesus Cristo, concretiza tal divinização – o ágape do Pai é infundido em um homem quando o Verbo veio tomar para si a natureza humana. Após a encarnação, o amor divino se comunica a todos os homens que, marcados pelo pecado, estão sufocados na experiência de amor autossuficiente. O amor divino-humano é tão intenso e radical que se torna consumação livre e fiel ao Pai. Jesus é sacerdote na medida em que cumpre os desígnios paternos. Deve-se atentar que tanto o cumprimento obediente do Senhor quanto os desígnios divinos são expressões do amor entre o Filho e o Pai.

Esta oferta de amor começada na vinda do Verbo se realiza plenamente com sua entrada no santuário celeste a fim de fazer com que os outros homens participem de sua oração ao seu Pai. Este culto celeste do Filho Encarnado e Ressurreto ao Pai transborda numa efusão de seu Espírito Santo. A partilha de seu *Pneuma* com a assembleia de pentecostes manifesta uma nova forma de ser do Senhor, porque ocorre uma união íntima entre os homens pneumatizados e o Cristo Glorioso. Partindo da concepção filosófica de que o homem é um sínolo (corpo e espírito) no qual se faltar um dos elementos ele se descaracteriza, Paulo aplica tal verdade analogamente a relação Cristo, Espírito, Igreja e fiel. Notadamente se mostra a peculiaridade do *Pneuma* em conferir unidade aos participantes da relação: Cristo e Igreja estão unidos como a cabeça está ao corpo e Igreja e fiel estão unidos como o corpo aos membros. Se o espírito é retirado do corpo ele perde a unidade e a vida; assim, também, se o Espírito Santo é retirado da relação Cristo-Igreja-fiel perde a unidade e a vivacidade.

A identidade de Cristo, após a efusão do Espírito, não se reduz ao Cristo celeste. Ela está caracterizada pela Igreja, seu corpo pneumático e místico, ou seja, uma comunidade divinizada e pascal. De tal forma que todas as riquezas da Cabeça possam pertencer ao corpo: o sacrifício do Cristo Encarnado pertence agora tanto a Ele – Cristo no santuário celeste – quanto ao seu corpo – a Igreja. E,

---

expressões, o teólogo de Hipona vai basear sua eclesiologia na sua reflexão cristológica, pois toda ação da Igreja é dependente da ação do Cristo Senhor. Agostinho diz poder falar de três maneiras de Cristo: como Verbo, segundo sua divindade; como homem unido com a divindade, segundo o qual se tornou o mediador; e, como Cristo total (*Christus totus*), que abarca a cabeça e o corpo, segundo o qual a cabeça é o Cristo glorioso e o corpo é a sua Igreja composta de fiéis-membros. Esta última forma de falar de Cristo não é uma metáfora ou uma comparação. Ela é uma realidade objetiva que possibilita compreender a unidade e ação de Cristo através da Igreja. Na verdade, Cristo e a Igreja são um pela ação do Espírito, tal como o esposo e a esposa são um pelo matrimônio. (Cf. BAVEL, T. J., “Iglesia”. In: FITZGERALD, A. D. (org.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 664-674).

por meio dele, o Esposo conduz sua esposa para a glorificação no seu reino celeste<sup>228</sup>.

O Cristo total (cabeça e corpo) oferece culto ao Pai apresentando uma mesma oferta compreendida em três níveis distintos e interdependentes: primeiro e primordialmente, a cabeça oferece o seu sacrifício no santuário celeste; segundo e decorrente do primeiro, o corpo oferta, de forma sacramental, o sacrificio de sua cabeça; e, finalmente, o corpo entrega o seu próprio sacrifício, unindo-o ao da cabeça, através da celebração sacramental. Em Casel, o sacrificio de Cristo é um crescente que só se revelará totalmente no fim dos tempos, quando terminar a Páscoa do seu corpo eclesial. É paradigmático o texto que afirma:

A comunidade de todos os santos é, todavia, o sacrifício universal que se presta ao Pai, por meio do Cristo, sumo sacerdote. Primeiramente, a cabeça imolou a si mesma, para que o corpo pudesse se unir a ela. Em virtude do seu sacrifício, também nós podemos nos sacrificar; na Eucaristia, nós nos sacrificamos com Cristo, que apresenta ao Pai a sua natureza humana – e nós todos nela. Este sacrifício da Igreja, a Eucaristia é a cotidiana apresentação do mistério do sacrificio de Cristo que inclui em si o sacrificio de todos os seus membros. A Igreja oferece a si mesma em Cristo e por Cristo; sacrifica não em seu próprio poder nem segundo um modo seu próprio, mas segundo o Senhor; ela oferece assim toda a sua essência porque está incluída na realidade do Senhor, isto é no seu corpo imolado e glorificado. Junto com ele agora também é um sacerdote, e não apenas uma vítima; não é por si; mas em virtude dele<sup>229</sup>

O lugar no qual os homens são admitidos à participação no mistério de Cristo e da Igreja, ou seja, são configurados ao Senhor, através da recepção do Espírito Santo, tornando-se homens pneumáticos, é a celebração cultural mistérica. Uma vez contemplado o binômio teológico fundamental da teologia caseliana Cristo/Igreja, atentemo-nos para a sua realização na realidade cultural.

<sup>228</sup> “No Novo Testamento, Deus revelou-se como amor, e de sua criatura ele espera não só a adoração que o honra, mas também a caridade, o amor que se doa. A verdadeira natureza do culto cristão prende-se, no fundo, inteiramente à mística de Cristo, a mística pelo Cristo e no Cristo, isto é, na unificação físico-mística da Igreja, com o homem-Deus: o Senhor glorificado conduz a Igreja (seu corpo místico, sua esposa) com ele para o seio do seu Pai, em união e para a unidade da Trindade divina, a fim de que Deus seja tudo em todos” (CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 45-46).

<sup>229</sup> Cf. CASEL, O., *Il mistero dell’eccllesia*. p. 160.

### 3.4 O culto místico cristão

Após termos desenvolvido a relação Cristo-Igreja na teologia caseliana, queremos prosseguir apresentando o pensamento do autor sobre a natureza do culto místico. Os três elementos, que caracterizam o mistério, apresentados acima (as ações divino-humanas, o acesso à natureza divina e a união íntima e física da humanidade com Deus) continuam sendo os norteadores para a compreensão do culto, pois ele é uma ação humano-divina, na qual o Senhor é o sujeito principal, que possibilita os homens entrarem em comunhão com a vida plena, unindo-os de forma íntima e física a Ele.

Desta aplicação do conceito de mistério ao culto brotam as notas essenciais da natureza mística da celebração eclesial, segundo a posição do autor de Maria Laach: o sujeito do culto é o “Cristo total” (cabeça e corpo); o seu conteúdo é o seu Mistério Pascal; seu meio é a realidade simbólico-sacramental; seu lugar são os sacramentos, a proclamação da Palavra e a liturgia das horas; seu tempo é o domingo e o ano litúrgico; e, a sua finalidade é a entrada dos homens na vida bem-aventurada de Deus Estes seis elementos essenciais caracterizam o mistério do culto cristão no pensamento caseliano.

É indispensável a relação entre o mistério do Cristo Total e o mistério do culto, onde o primeiro é a condição de possibilidade do segundo. A união sponsal de Cristo e da Igreja, concretizada na efusão pentecostal, é o fundamento da dimensão sacerdotal desta última. A teologia litúrgica caseliana é profundamente dependente de sua cristologia e de sua eclesiologia, pois, para Casel, o desembocar destes dois últimos tratados é o culto – visto que a etapa plena da vida de Cristo é o culto doxológico prestado ao Pai no Céu, a consumação final da Igreja, por sua vez, é a participação plena no diálogo latrêutico do Filho com o seu Pai. O nosso autor revela sua consciência profunda da interdependência do mistério de Cristo e da Igreja em textos como este:

O santo mistério é a representação mais concreta do Corpo místico, ao mesmo tempo em que é sua suprema atividade: a Cabeça e os membros se unem e não formam senão um, para oferecer o sacrifício ao Pai, para o qual sobem, pelo Filho e no Espírito Santo, toda honra e toda glória. Do Pai descem sobre a *Ecclēsia*, por Cristo, no Espírito,

todas as graças e bênçãos. Eis por que a inteligência cada vez mais profunda e a participação cada vez mais viva no *mysterium* devem tornar-se o centro mesmo da vida cristã e constituir este sacrifício agradável a Deus<sup>230</sup>

Sempre que se celebra um ato litúrgico é o próprio Cristo quem o celebra – como cabeça na liturgia celeste e como corpo na liturgia terrestre. Sem esta unidade entre cabeça e membros, a Igreja não poderia se perceber como uma entidade sacerdotal, ou seja, capaz de oferecer o sacrifício de amor de Cristo a Deus e com isso, oferecer o prolongamento deste sacrifício em seus membros. De fato, o caráter sacerdotal do fiel pertence à sacerdotalidade do Cristo e da Igreja. O homem espiritual participa do corpo místico de Cristo e nele, por ele e com ele pode oferecer o sacrifício de seu Senhor, o dos seus irmãos e o seu próprio ao Pai<sup>231</sup>.

O sacerdócio do Cristo total é exercido em três níveis subordinados e interdependentes. Cristo cabeça é o agente primeiro do culto de amor ao Pai e admite, com o envio do *Pneuma*, a participação da Igreja, constituindo-a em seu corpo; este corpo, por sua vez, é também agente do culto que oferece o mesmo sacrifício histórico de seu Senhor e o prolonga em sua vida; e, o fiel é o agente terceiro do culto, membro subordinado do corpo, participante da oferta do sacrificio da cabeça e do corpo<sup>232</sup>.

Na obra caselina, o conteúdo da celebração mistérica é a obra redentora de Cristo. Esta obra deve ser concebida como uma série de acontecimentos interdependentes e englobantes que se estendem da encarnação até a parusia e cujo núcleo é o Mistério Pascal (a passagem da morte para a glorificação final). O culto mistérico não fraciona a vida de Jesus, mas faz memória da totalidade do mistério do Senhor. O. Casel fundamenta sua visão sobre o conteúdo da liturgia cristã nos estudos feitos nos textos da Escritura e da Tradição<sup>233</sup>. O nosso autor defende que nos textos bíblicos, nos patrísticos e na produção teológica até Tomás

<sup>230</sup> CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 68.

<sup>231</sup> Casel escreve: “é o próprio Senhor quem opera o mistério do culto. Mas ele não opera sozinho, como cumpriu o mistério da cruz. Ele aí associa a Igreja, Esposa que conquistou com seu sangue. Ele entregou a ela o depósito de todo os seus tesouros, a fim de que ela os transmita e distribua a todos os seus filhos, àquele que pela virtude do Esposo ela dará a vida. (...) A Igreja e o mistério nasceram ambos do sangue de Cristo morrendo e permanecem inseparavelmente unidos”. (CASEL, O., op. cit., p. 55-56).

<sup>232</sup> BOZZOLO, A., *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale dela fede*. p. 165-170.

<sup>233</sup> Importante livro do autor de Maria Laach neste sentido é CASEL. O., *La fête de pâques dans l'église des pères*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965.

de Aquino se consegue perceber que o conteúdo do culto cristão é o Mistério Pascal de Cristo. Na escolástica, após a teologia tomista, começa haver um deslocamento desta centralidade crística do culto, sendo introduzidos elementos estranhos que visavam focar apenas parte do mistério total do senhor<sup>234</sup> ou ainda, a entrada de elementos ficcionais da vida dos santos<sup>235</sup>.

Os estudos caselianos, fundamentados no uso patrístico de expressões como “*mystikos*”, “*in mysterio*” e “*in sacramento*”, introduzem a questão da presença objetivo-sacramental da obra da redenção no ato litúrgico. Casel mostra que a mesma obra histórica de Cristo se faz presente na celebração – ela não é repetida, nem renovada, nem mesmo é outra obra nova. Tal afirmação gerou uma pergunta básica sobre a possibilidade de um fato histórico se tornar presente numa celebração. Quando o autor de Maria Laach afirmou a objetividade da obra salvífica no culto a partir dos Padres não estava preocupado com o seu alcance metafísico-filosófico. Diante das críticas sofridas, ele começou a se posicionar e fundamentar sua visão. Todavia, o liturgo de Maria Laach não se sentia inclinado a tal empresa de caráter mais filosófico. Mais tarde coube a V. Warnach e G. Söhngen traçar as relações entre a Teologia do Mistério e a teologia especulativa<sup>236</sup>.

Em todo caso, Casel propôs as bases para fundamentação metafísica da objetividade da obra redentora. Para o autor, a presença se faz de forma simbólico-sacramental, ou seja, o evento histórico não se apresenta de forma temporal-espacial, mas, através dos ritos e das palavras da celebração, se cria uma ponte entre o evento passado e o “hoje”. A celebração sacramental está para além do tempo e do espaço. Assim, afirma em primeiro lugar o evento histórico e meta-histórico da vida do Senhor. Depois, assegura que tal evento se presentifica objetivamente no “hoje” através do véu sacramental, onde se modifica a forma

<sup>234</sup> A partir dos livros de Casel, Oñatibia apresenta um interessante estudo diacrônico do conceito de mistério desde a sagrada Escritura até a primeira metade do século XX, indicando uma primeira fase de desenvolvimento do tema (até Tomás de Aquino) e uma segunda fase de progressivo esquecimento da temática do mistério (do século XIV até a sua redescoberta pela Teologia dos mistérios) – Ver em OÑATIBIA, I., op. cit., p. 55-90.

<sup>235</sup> Já a reforma tridentina apontava para uma supervalorização do santoral em detrimento dos dias comuns e do domingo. Neunheuser afirma que no *Missale curiae* de 1474 quase não se possuía um dia livre por conta das festas dos santos e que, com o Missal de Pio V, houve uma purificação que resultou em mais ou menos 150 dias livres (Cf. NEUNHEUSER, B., “As reformas litúrgicas do século IV ao Vaticano II”. In: MARSILI et alii. *Panorama histórico geral da liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 265).

<sup>236</sup> I. Oñatibia apresenta um estudo sobre as tentativas de sistematização destes dois autores e suas relações com o pensamento caseliano em OÑATIBIA, I., op. cit., p. 105-122.

dele, mas se conserva o conteúdo<sup>237</sup>. Logo, diante da única e irrepitível obra de salvação de Cristo, o fiel de todos os tempo pode ser associado a ela.

Casel afirma que a própria ciência linguística reconhece a dimensão simbólica da comunicação humana. Da mesma forma a ciência litúrgica deve conceber que um símbolo une dois pólos que antes estavam afastados no tempo e no espaço. Na experiência cristã, a partir do dado revelado, vemos o Senhor indicar os seus símbolos e a Igreja reconhecê-los, em sua vivência, como lugares de encontro com a obra redentora. Assim, a água, o óleo, o pão, o vinho e tantos outros elementos matérias são, na verdade, símbolos que permitem o encontro entre duas instâncias. Sob a ação anamenética e epiclética, tais símbolos transcendem a sua própria capacidade ordinária de comunicação, causando uma comunhão entre o Transcendente e o imanente. Tais símbolos pneumatizados, a Igreja os chamou de sacramentos<sup>238</sup>.

No Batismo se apresenta sob os ritos a passagem de Jesus da morte para a vida eterna. Por isso, os homens, ao serem mergulhados na água, podem sair numa vida nova. A água é um símbolo, no qual se recai a ação do Espírito Santo, ligando a imersão do fiel com a morte de Cristo e a emersão com a ressurreição do Senhor. Na Eucaristia se torna presente sob a celebração ritual a entrega de amor de Jesus ao Pai e, com isto, os fieis podem se ofertar por amor a Deus. Sem a apresentação objetiva do evento, a liturgia cairia numa teatralidade intencional. Os fieis celebrariam os ritos na intenção de estarem diante da última ceia, ou da cruz, ou da ressurreição ou de outro evento, imaginando-se lá e naquele tempo e se colocando afetivamente diante de tais acontecimentos<sup>239</sup>.

A teologia de Casel identifica no conjunto da oração cristã em quais atos se apresenta a obra da redenção sob os sinais sacramentais<sup>240</sup>. Partindo novamente da Tradição, o autor lacensis vai afirmar o lugar de primazia do sacramento da Eucaristia. Ele contém em sentido máximo a presença do mistério do salvador. Na

<sup>237</sup> O que Casel faz é se apropriar da doutrina tomista da transubstanciação das espécies eucarísticas e aplicá-la ao evento pascal como um todo. Assim, como na Eucaristia muda-se a forma e permanece a substância, também, na celebração cultural, muda-se a forma da presença, mas conserva-se o mesmo conteúdo salvífico. Tanto a espécie eucaristizada quanto a celebração litúrgica são, respectivamente, o Corpo de Cristo e o Mistério Pascal no seu modo de ser sacramental.

<sup>238</sup> Este caminho hermenêutico para compreensão dos sacramentos a partir da categoria de símbolo foi muito explorado na teologia que seguiu a obra caselina. Citamos aqui importantes autores que desenvolveram estudos nesta linha: P. Ricouer, A. Vergote e L. M. Chauvet.

<sup>239</sup> Cf. FLORES, J. J., op. cit., p. 180-183.

<sup>240</sup> Cf. OÑATIBIA, I., op. cit., p. 25-32.

celebração da missa, somos admitidos à comunhão na morte e na ressurreição do Senhor, morrendo verdadeiramente com Cristo e ressurgindo com Ele para uma vida nova. Todavia, tal sacramento não esgota a realidade misteriosa da Igreja, ao contrário, ele possibilita compreender as potencialidades místicas das outras esferas sacramentais.

De forma análoga à Eucaristia, os outros seis sacramentos também contêm, segundo sua própria consistência, a obra salvadora de Cristo. Segundo o testemunho patrístico, eles nascem também do costado aberto do crucificado para que os homens encontrem a vida nova através da Páscoa de Jesus. Casel aponta para uma triste realidade histórica da reflexão teológica posterior ao pensamento de Tomás de Aquino. Nela, ocorreu uma ênfase na pesquisa e na defesa da presença real e substancial de Cristo nas espécies eucaristizadas e, por isso, uma desvalorização e até o esquecimento da presença do Senhor nas outras realidades sacramentais, ocasionando uma espiritualidade centrada na Eucaristia e deslocada dos outros sacramentos. Para o autor, é fundamental uma redescoberta da espiritualidade sacramental no seu conjunto, possibilitando a associação harmônica que existe no complexo sacramental.

A teologia caseliana passa a considerar, também, aqueles sacramentais que efetuam uma identificação entre uma pessoa ou um objeto com o Senhor como portador do mistério da redenção. Neste caso, o autor cita a bênção do abade e da abadessa, a consagração das virgens e a dedicação de uma Igreja e de um altar. O autor de Maria Laach dá, também, um destaque à proclamação da Palavra de Deus (tanto as leituras quanto a homilia), reconhecendo nela seu caráter misterioso. No anúncio e na pregação da palavra se realiza também a presentificação do evento Cristo com toda sua força soteriológica<sup>241</sup>.

Não só os ritos são identificados, mas O. Casel também aponta para o tempo como lugar que porta a redenção<sup>242</sup>. A celebração da liturgia das horas é, então,

<sup>241</sup> Casel faz uma análise da relação do mistério de Cristo com os sacramentos e os sacramentais em CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 39-41.

<sup>242</sup> Casel estuda a concepção de tempo dos povos primitivos e da tradição judaica, afirmando uma diferença em sua percepção: enquanto para os primeiros o tempo é cíclico, para os israelitas ele é linear. Na realidade misteriosa cristã, o Senhor glorioso projeta sobre o tempo um reflexo da sua condição eterna e o torna aberto à Igreja e aos iniciados. Por isso, o domingo e o ano litúrgico são um véu sacramental da realidade crística. Na celebração do tempo litúrgico, a Igreja pode comungar do tempo kairótico, isto é, da condição eterna da divindade. Assim, o domingo é o dia pascal que leva a Igreja do cronos ao kairós e o ano litúrgico, como o conjunto das celebrações do mistério de Cristo, revela o arco da vida cristã do nascimento no cronos ao nascimento no kairós

uma participação da Igreja na oração do Senhor ao seu Pai. Do mistério da celebração eucarística, brota o desejo eclesial de viver na oração de seu Esposo, louvando e agradecendo a íntima comunhão de amor existente entre o fiéis e a Trindade. Ainda neste campo aparece o domingo, dia do Senhor, entendido como o dia da presença do Cristo pascal. A reunião dos domingos faz surgir o ano litúrgico como realidade na qual se apresenta de forma objetiva e pneumática toda a obra da redenção de Cristo. Se afastando do paradigma barroco e iluminista da liturgia, o nosso autor concebe o domingo e o ano litúrgico não como um tempo de recordação psicológica e devocional, nem como simples meditação, muito menos como uma ocasião para um sermão moral e pedagógico. Essas realidades são a presença da obra de Cristo, na qual se celebra o culto misterioso na Eucaristia, nos demais Sacramentos e na liturgia das horas.

Desta maneira, estes atos que apresentam de forma objetiva e sacramental a obra da salvação de Cristo aos homens são os atos místicos na visão teológico-litúrgica de O. Casel. A liturgia<sup>243</sup> é, então, a expressão e a realização cultural da história da salvação. Nela os homens são atingidos pelos atos da vida do Senhor, participam deles e recebem deles a sua força santificadora.

A celebração misteriosa cristã é essencialmente soteriológica-mística. A presença da obra da redenção se faz para que os homens possam ser associados a ela (aspecto soteriológico) e viver a partir dela (aspecto místico). A teologia espiritual de Casel repropõe a questão da iniciação cristã e da mistagogia em consonância com a experiência da Igreja dos Padres<sup>244</sup>. O Batismo, a Crisma e a Eucaristia são os sacramentos que configuram o homem a Cristo, enxertando-o na Igreja – Cristo-corpo. De fato, toda a obra da redenção visa a divinização do

---

(Cf. CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 86-121 e CASEL, O., *Presença del mistero di Cristo. Scelta di testi per l'anno liturgico*. p. 27-37).

<sup>243</sup> Casel estabelece uma relação entre o conceito de mistério e o de liturgia. Para o autor, eles versam sobre a mesma realidade, mas a enfocam de perspectivas diferentes. O mistério estabelece a ação do *Kyrius Pneumático* através da Igreja como celebrante do culto. A liturgia se refere ao exercício cultural que a Igreja presta. Ela é um serviço misterioso porque se fundamenta na ação de Cristo (Cf. CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 56-57).

<sup>244</sup> O autor está se fundamentando na vivência da mística tal qual se nos apresenta nas Catequeses mistagógicas de Cirilo de Jerusalém – Ver a obra: CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 2006.

homem, e é na celebração dos sacramentos de iniciação que o homem passa a participar da vida de Deus<sup>245</sup>.

Da teologia bíblico-patristica é que os escritos caselianos retomam a fé na ação divinizadora de Deus<sup>246</sup>. O pensamento ocidental, na escola teológica e pastoral do segundo milênio, tinha passado a identificar santidade com perfeição ascético-moral, esvaziando o sentido próprio da experiência santificadora tal como nos é oferecido na Escritura e na teologia dos Padres da Igreja. A santidade, como expressão do Ser do Pai, revela-se, plenamente, na vida de Jesus (homem divinizado e Deus humanizado) a fim de que os homens, pela efusão do Espírito Santificador, recebido na Igreja através dos sacramentos de iniciação, pudessem entrar em comunhão profunda com o Pai. De certa forma, estamos vendo em Casel um resgate do genuíno sentido da santidade e do caminho santificador proposto pela Igreja.

Para o monge lacensis, a crença na qual o homem iniciado é um ser pneumático, ou seja, alguém que está sob o influxo do *Pneuma*, é decorrência do testemunho escriturístico<sup>247</sup>. O Cristo, no mistério de sua glorificação, teve sua natureza humana transfigurada pelo Espírito. No fiel, essa transfiguração acontece no ato batismal-crismal, pois o *Pneuma* vem habitá-lo, constituindo-o em um ser em processo de transfiguração e de glorificação. Na inabitação do Espírito ocorre uma fusão entre o fiel batizado-crislado e a natureza humana do Senhor glorioso. Tal união se torna a abertura para que os homens possam ter acesso à vida da Trindade<sup>248</sup>. A humanidade pneumatizada de Cristo é a porta que possibilita a humanidade entrar na Trindade e o Espírito Santo é o agente amalgamador que concretiza a união entre os homens e a humanidade glorificada do *Kyrios*. Assim, em sentido próprio, todo batizado-crislado é outro Cristo, porque foi ungido com o Espírito e, por tal unção, foi unido à humanidade gloriosa de seu Senhor.

<sup>245</sup> Se referindo aos três sacramentos de iniciação, o Teólogo de Maria Laach escreve: “Esses três mistérios são os mais importantes, eles são de uma necessidade vital para a Igreja e para todo o cristão”. (CASEL. O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 39).

<sup>246</sup> Casel se fundamenta na apresentação da mística dos sacramentos de iniciação presente nas catequeses mistagógicas de Cirilo de Jerusalém.

<sup>247</sup> Jo 14,23-26; At 2,38; Rm 8,9; 1Cor 12,13; 2Cor 2,10-16. 3,17; 1Jo 2,20; 3,24; 4,2ss.

<sup>248</sup> Casel, de maneira muito própria, enfatiza a união do batizado com a Trindade. Para o autor, pode ocorrer da reflexão teológica se caracterizar como “logomonista”, isto é, dar uma ênfase unifocal do mistério da divinização do homem, enquadrando-o só na perspectiva crística e se esquecendo da participação na vida do Pai e do Espírito.

Marcado pela teologia bíblica da divinização, o texto caseliano propõe uma tipologia que caracteriza o homem espiritual, o batizado-crislado. Na recepção destes dois sacramentos o homem passa a ser um membro vivo do Corpo de Cristo. Ele é inserido no Cristo Total e passa a se articular com a Cabeça e com os demais membros, recebendo uma vocação eclesial e sendo dotado de dons para exercê-la<sup>249</sup>. É de fundamental importância esta nota eclesiológica da vivência mística inaugurada no Batismo-Crisma, pois ela articula as relações entre Cristo-Igreja-iniciado tanto em sentido ascendente (o fiel participa como membro de um corpo cuja cabeça é Cristo, de tal forma que, em sua vida, se manifesta a vida do Corpo todo) quanto em sentido descendente (o Cristo Senhor comunica suas riquezas ao seu corpo e, por meio deste, a cada um dos seus membros, fazendo-os participar, cada um no seu nível próprio, da realidade da ressurreição).

Uma das riquezas fundamentais que o *Kyrios* comunica ao iniciado é a sua sacerdotalidade. O fiel participa da entrega de amor do Cristo ao Pai; exerce no corpo eclesial o prolongamento desta oferta de amor; e, desempenha o sacerdócio cristão na sua própria vivência do duplo mandamento da caridade. De tal forma, que estes três níveis caracterizam a vivência do sacerdócio batismal-crismal<sup>250</sup>.

Além da tipologia no viés eclesiológico apontado nos dois parágrafos anteriores, o Batismo-Crisma confere ao fiel a santidade – perspectiva místico-espiritual. Tendo recebido o Espírito Santo, o homem se torna um pneumatóforo – um portador do *Pneuma*. Independente da excelência moral do iniciado, sua condição de templo do hóspede divino não é retirada. A santidade não está no cumprimento cabal de leis e decretos, mas, em primeiro lugar, no fato de que Deus habita o homem e, em segundo lugar, decorrente do primeiro, na docilidade humana de se deixar guiar por este hóspede. A obra de divinização do homem encontra nesta vida sua manifestação na vivência do amor ágape – na doação da vida para o enriquecimento dos irmãos<sup>251</sup>. Longe de negar a experiência do mal e

<sup>249</sup> CASEL, O., *O mistério do culto no cristianismo*. p. 39-40.

<sup>250</sup> Hb 13,15; 1Pd 2,4ss.

<sup>251</sup> A divinização do homem, no fundo, é a dimensão sponsal diante de Deus e caritativa diante dos homens. É farto o testemunho do novo mandamento trazido e outorgado por Cristo aos discípulos (Mt 22,34; Mc 12,34-38; Lc 10,25-28; Jo 13,34; 15,12; Rm 13,9; Gl 5,14; Tg 2,8). É desta forma que devemos entender a moção do Espírito no fiel, como impulso ao amor (Rm 5,6-8; 1Jo 4,10. 20).

do pecado, Casel vai dizer que o Espírito hóspede é quem pode regenerar o homem doente, fraco e pecador<sup>252</sup>.

O último elemento característico do homem espiritual é de caráter cristológico-teológico. O batizado-crismando, como está unido a Cristo e forma com Ele uma unidade pessoal, recebe a filiação adotiva<sup>253</sup>. Tal filiação o faz se relacionar com Deus como Pai, possibilitando-lhe unir-se ao diálogo eterno do Filho com o Pai. As palavras, os sentimentos e as disposições filiais de Cristo para com o Pai são partilhados com os seus irmãos adotivos e estes, por sua vez, podem se apropriar destas realidades para se dirigirem ao Pai.

O batizado-crismando pode ser chamado, propriamente, de místico, pois ele é um homem (realidade material) que sofreu uma ação divina, passando a ser tornar um ser humano-divino. Esta ação divina tem como objetivo uní-lo ao Cristo glorioso e franqueá-lo a participar da vida trinitária. Os elementos caselianos que caracterizam o mistério se aplicam satisfatoriamente ao Cristo (a partir de sua encarnação), à Igreja (como realidade social pneumatizada) e, ainda, a cada homem iniciado (união entre o humano e o divino).

Na celebração eucarística, se expressa de maneira impar a natureza da Igreja e, consecutivamente, a natureza do cristão. De fato, é a entrega de amor que caracteriza o Mistério Pascal de Cristo e que, também, caracteriza o mistério da Páscoa da Igreja e de cada um dos fieis. A obra de santificação realizada pelo Espírito Santo no Batismo-Crisma tem como finalidade orientar o homem para amar na medida do Senhor. A obra de santificação da Eucaristia é a celebração da vivência e do compromisso com este amor. O sacramento da Eucaristia é o ápice da iniciação, pois ele caracteriza a condição cristã por excelência: a vida oferente.

Na celebração da Missa se recorda a vida amante de Jesus, capaz de se entregar ao escândalo da cruz, ao martírio. Nela, se celebra também a memória da continuação deste amor e deste martírio no Corpo místico-elesial através da vida de tantos homens e mulheres que, através da iniciação, amaram até o extremo. E, ainda, se apresenta o momento atual de entrega da Igreja, bem como o compromisso de, no futuro, continuar vivendo sob a moção do Espírito. Nesta entrega cultural o fiel pode apresentar a sua vivência do amor divino e a sua

---

<sup>252</sup> Jo 1,4; 3,5; 6,57; 9,24; 11,25; 1Jo 1,1-4; 3,9; 5,18.

<sup>253</sup> Jo 1,12; Rm 8,1.4ss; Gl 3,26; 4,4.

vontade de comprometer-se, ainda mais, nesta obra crística que continua se desvelando na história até alcançar seu pleroma no fim dos tempos.

O mistério do culto em Odo Casel é a participação da Igreja e de seus membros, na terra, no mesmo culto de Cristo ao Pai, nos céus, sob os véus dos ritos sacramentais que efetuam, pela ação do Espírito, a salvação e a santificação dos homens, ocasionando a sua divinização – capacidade de se tornar uma expressão do amor divino.