

Paulo Alves Romão

**A estrutura sacramental da história
salvífica: estudo comparado de Edward
Schillebbeckx e de Luigi Giussani.**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Rio de Janeiro
Agosto de 2012

Paulo Alves Romão

**A estrutura sacramental da história
salvífica: estudo comparado de Edward
Schillebbeckx e de Luigi Giussani.**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-
Graduação em Teologia do Departamento de
Teologia - PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
Examinadora abaixo assinada.

Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Mario de França Miranda

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Jenura Clotilde Boff

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Dorival Souza Barreto Júnior

UNIMONTES

Prof. Antônio José de Moraes

ISTARJ

Prof^a. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e
Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências
Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 31 de agosto de 2012

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Paulo Alves Romão

Cursou Filosofia na Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II em 1991-1992. Graduou-se em Teologia no Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro em 1996. Obteve o título de Mestre em Teologia na PUC-Rio em 1999. É professor de Cultura Religiosa na PUC-Rio e professor de Teologia Dogmática no Instituto Superior de teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro.

Ficha Catalográfica

Romão, Paulo Alves

A estrutura sacramental da história salvífica: um estudo comparado de Edward Schillebeekx e de Luigi Giussani / Paulo Alves Romão; orientador: Prof. Abimar Oliveira de Moraes. - 2012.
249 p.; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2012.
Inclui bibliografia.

1. Teologia – Teses. 2. Deus. 3. Cristo. 4. Salvação. 5. Espírito Santo. 6. Sacramento. 7. Sacramentalidade. 8. Corporeidade. 9. Povo de Deus. 10. Autocomunicação divina. 11. Communio - comunidade. I. Moraes, Abimar Oliveira de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD:200

Agradecimentos

Ao meu orientador, Professor Doutor Abimar Oliveira, pela dedicação, apreço e estímulo na realização desse trabalho.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao Exmo. Dom Orani João Tempesta, Arcebispo da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, pelo incentivo e apoio.

Ao Exmo. Dom Filippo Santoro, Arcebispo de Taranto (Itália) pelas palavras de encorajamento, incentivo e apoio.

Ao caro amigo Monsenhor Abílio Ferreira da Nova, pela paternidade, disponibilidade, apoio afetivo e motivação contínua, que muito me ajudaram nesse trabalho.

Aos queridos amigos padres e leigos da Comunidade de Comunhão e Libertação, pela amizade, incentivo e apoio dado a mim ao longo de todo esse trabalho.

Aos meus pais Benedito Romão e Maria Alves Romão pelo dom da vida e da fé

Aos professores e funcionários do Departamento de Teologia, pela ajuda.

Aos meus colegas professores do Departamento de Cultura Religiosa pelo apoio e amizade.

Resumo

Romão, Paulo Alves; Moraes, Abimar Oliveira de. **A estrutura sacramental da história salvífica: estudo comparado de Edward Schillebbeckx e de Luigi Giussani**. Rio de Janeiro, 2012. 249 p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese elabora as visões teológico-sacramentais desses autores, colocando em relevo elementos centrais da sacramentalidade da Revelação e da Fé. Em tais visões, colocamos em realce que a sacramentalidade da história salvífica alcança a sua plena expressão na pessoa de Jesus Cristo, porque por meio dEle nos é manifestada a totalidade do Ser de Deus. Com a Revelação Deus entra em diálogo pessoal com o ser humano na história. Esse diálogo conhece seu cume e expressão definitiva em Cristo, graças à sua humanidade. No centro da história da revelação-salvação está o homem Jesus, que atua de forma verdadeiramente humana e histórica. O modo de revelar introduzido por Jesus é insuperável e, por conseguinte, normativo. Mas com a Sua morte, ressurreição e ascensão aos céus, não é mais possível encontrá-lo de forma física, corporal, ou seja, sacramental. Por isso ele fundou sua Igreja, sacramento da sua presença: de fato, a sacramentalidade da Igreja lança uma ponte sobre o afastamento ou desproporção que existe entre o Cristo celeste e a humanidade não glorificada, e torna possível o encontro humano recíproco entre Cristo e a humanidade, após a Sua ascensão. Isto porque a Igreja, plasmada no mistério pascal, recebe o sopro do Espírito no Pentecostes e, com isso, adquire estatura para a qual foi criada, podendo, assim, assumir a missão a ela destinada: tornar presente o mistério do Filho de Deus feito homem e convocar todos os homens para entrar na forma última e definitiva de *communio*-comunidade com Deus e entre si.

Palavras-chave

Deus; Cristo; salvação; Cristo; Espírito Santo; sacramento; sacramentalidade encontro; acontecimento; intersubjetividade; corporeidade; povo de Deus; *communio*-comunidade; presença; autocomunicação divina; graça; sinal; mundo.

Abstract

Romão, Paulo Alves; Moraes, Abimar Oliveira de (Advisor). **The Sacramental Structure of Salvific History: Comparative study of Edward Schillebeeckx and Luigi Giussani**. Rio de Janeiro, 2012. 249 p. Doctoral Thesis - Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The theme develops the theological-sacramental views of both authors putting the accent on central elements of the sacramentality of Revelation and Faith. It emphasizes that the sacramentality of Salvific History reaches its plenty expression in the person of Jesus Christ, for through Him the totality of God's being is revealed. In the Revelation God enters in a personal dialog with the human being, in the history. This dialog finds its higher point and its definitive expression in Christ, due to His humanity. In the center of the history of salvation-Revelation in the man Jesus, who acts in a truly human and historic way. The way of acting Revelation introduced by Jesus is insuperable, and therefore, normative. But, with His death, resurrection and ascension in Heaven, it's no longer possible to find him in a physical, corporal, in other words sacramental form. Therefore he had grounded His church, sacrament of His presence: in fact, the sacramentality of the church builds a bridge over the separation or disproportion that exists between the heavenly Christ and the not glorified Humanity, and makes it possible the reciprocal human encounter between Christ and the humanity after. The Church is shaped in the Paschal Mystery, it receives the blow of the Spirit in Pentecost and so it obtains the stature for which it was created and can finally assume the mission it was destined for: making present the mystery of the Son of God made man and inviting every man to enter in the last and definitive form of *communio*-community with God and one another.

Keywords

God; Christ; salvation; Trinity; Holy Spirit; sacrament; sacramentality; encounter; happening; intersubjectivity; corporeity; People of God; *communio*-community; presence; self communication of God; grace; sign; world; anthropology.

SUMÁRIO

1. Introdução	12
2. O nascimento de uma nova teologia sacramental ao longo do século XX	29
2.1. A ideia sacramental	32
2.1.1. O período anterior à Primeira Guerra Mundial	32
2.1.2. O período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial	34
2.1.3. O movimento litúrgico: Romano Guardini e Odo Casel	36
2.1.4. A dimensão eclesial	44
2.2. Edward Schillebeeckx: biografia intelectual e influências culturais	49
2.2.1. Vida e formação acadêmica	49
2.2.2. As bases filosóficas	53
2.2.3. Formação teológica: mestres que influenciaram o pensamento teológico de Edward Schillebeeckx	57
2.3. Luigi Giussani: vida e formação intelectual	62
2.3.1. Os primeiros onze anos em família: os pais	62
2.3.2. Os anos do ensino fundamental e médio: Giovanni Colombo e o encontro com Leopardi	64
2.3.3. Os anos da teologia: mestres que influenciaram o pensamento teológico de Luigi Giussani	67
2.3.4. Os anos 1945-1954: da ordenação sacerdotal ao nascimento da Gioventù Studentesca	71
3. A reinterpretação personalístico-sacramental da revelação em Edward Schillebeeckx	76
3.1. No exercício do magistério – revelação, acontecimento e palavra	78
3.2. A estrutura divino-humana da revelação	89

3.2.1. Conceito de revelação	89
3.2.2. Revelação e realidade humana	93
3.3. Revelação, obra de Deus	94
3.3.1. Limites do intramundano e vocação ao absoluto	95
3.3.2. Iniciativa e originalidade divinas da revelação	97
3.3.3. Revelação como “história da as lvação”	99
3.4. Sacramentalidade da revelação e suas vertentes	101
3.4.1. Cristo, sacramento do Pai	101
3.4.2. A Igreja, sacramento de Cristo	108
3.4.3. A Igreja, sacramento do mundo	112
3.4.4. A Igreja e a comunhão humana	114
4. A dimensão sacramental da fé em Luigi Giussani	118
4.1. O método de Deus	120
4.1.1. Senso Religioso e a busca da razão humana	120
4.1.2. A exigência da revelação	123
4.2. O acontecimento cristão na história	126
4.2.1. “O mistério da Encarnação”	126
4.2.2. Um acontecimento que tem a forma de um encontro	130
4.2.3. Um fato passado, no presente	134
4.3. A Igreja: o permanecer do acontecimento de Cristo na história	137
4.3.1. Duas consequências metodológicas: a visibilidade da Igreja como evento na história e a experiência do encontro humano	141
4.4. A dimensão sacramental da Igreja	145
4.4.1. A realidade do Sacramento: sinal e Mistério	146
4.4.2. A ação sacramental da Igreja como continuidade dos gestos de Cristo na história	147

4.4.3. A comunicação da graça sacramental mediante o pertencer à vida da comunidade	149
4.4.4. A dinâmica do sacramento como memória de Cristo	150
5. A teologia do encontro sacramental com Deus como <i>communio</i> -comunidade	155
5.1. A graça como encontro	156
5.1.1. Criação e Eleição	157
5.1.2. Cristo	164
5.1.3. Espírito Santo	169
5.2. A autenticidade da experiência cristã ancora na sacramentalidade	173
5.2.1. A Igreja querida por Deus formada na história	178
5.2.2. A “Igreja” de Israel como forma antecipada e provisória de <i>communio</i> -comunidade	180
5.2.2.1. Libertados para uma <i>communio</i> -comunidade	182
5.2.2.2. A Aliança como lugar de <i>communio</i> -comunidade	184
5.2.3. Momento crístico da <i>communio</i> -comunidade	186
5.2.4. Momento pneumatológico e apostólico da Igreja como <i>communio</i> -comunidade	191
5.3 Da pertença à <i>communio</i> -comunidade a consciência das atuações sacramentais concretas	196
5.3.1 Os sacramentos expressam e nutrem a fé vivida dentro da totalidade sacramental da <i>communio</i> -comunidade	198
5.3.2. A configuração sacramental da Igreja como <i>communio</i> -comunidade	199
5.3.3. Celebrar a realidade da <i>communio</i> -comunidade como totalidade sacramental	201
6. Conclusão	205
7. Referências Bibliográficas	214

SIGLAS E ABREVIATURAS

AG	Ad Gentes
CL	Comunhão e Libertação
CIC	Catecismo da Igreja Católica
DA	Documento de Aparecida
DEB	Dicionário Enciclopédico da Bíblia
DTI	Dizionario Teologico Interdisciplinare
DV	Dei Verbum
EM	Evangelii Nuntiandi
GS	Gaudium et Spes
LG	Lumen Gentium
Mys	Mysterium Salutis. Compendio de Dogmatica Histórico Salvífica
REB	Revista Eclesiástica Brasileira
SC	Sacrosanctum Concilium

Cristo é o Filho de Deus até na sua humanidade. A segunda Pessoa da Santíssima Trindade é pessoalmente homem; e este homem é pessoalmente Deus. Tudo o que Ele realiza como homem é ato do Filho de Deus, ato de Deus como manifestação humana, tradução e transposição da atividade de divina em atividade humana.

Edward Schillebeeckx.

A Igreja é o prolongamento de Cristo na história, no tempo e no espaço. E sendo tal prolongamento, está nela a modalidade com a qual Cristo continua a ser particularmente presente na história e, portanto ela é o método com o qual o Espírito de Cristo mobiliza o mundo para a verdade, a justiça, a felicidade.

Luigi Giussani.

1

Introdução

Nesta pesquisa, dissertaremos sobre o tema *a estrutura sacramental da história salvífica* à luz do estudo comparado de Edward Schillebeeckx e de Luigi Giussani. Optamos por tal temática porque acreditamos que, na reflexão de ambos os autores, encontraremos elementos relevantes para uma prática litúrgico-sacramental em nossos dias.

Para melhor contextualizar o pensamento de Schillebeeckx e Giussani, analisaremos sinteticamente os fatores principais que possibilitaram a renovação da teologia sacramental contemporânea.

Dentre esses fatores, destacamos, antes de tudo, a renovação da eclesiologia que se opera a partir do encontro dos vários movimentos de renovação na exegese bíblica, na patrística, na história, no ecumenismo, na liturgia. Soma-se a isso a renovação dos estudos sobre as religiões na “escola da história das religiões”, que possibilitou desvendar a origem de muitos sinais que a liturgia reutiliza para expressar sua própria identidade histórica. Tudo isso ocasionou uma reflexão sobre a Igreja que permitiu passar, progressivamente, de uma visão que girava em torno do conceito de sociedade (*societas perfecta*), à visão de uma comunidade de vida com Deus em Cristo. Essa nova consciência da vida comunitária aprofunda o sentido radical da encarnação: ela exige que a teologia considere a própria antropologia.

Acolhendo os elementos de novidade dentro da teologia sacramental, o Concílio Vaticano II representou o impulso fundamental para uma nova consciência da Igreja.¹ Para o Concílio Vaticano, II a Igreja é “sacramento primordial” da graça de Deus oferecida aos homens.²

Com efeito, em relação ao termo “sacramento” aplicado à Igreja, a *Lumen Gentium* di-lo logo no início, ao afirmar que a Igreja é “em Cristo

¹ Cf. COMPÊNDIO DO VATICANO II, Constituição “*Sacrosanctum Concilium*” (SC), Vozes: Petrópolis, 5-10; 16; 36; 47-48; 59-60,

² Cf. MIDALI, M. A fisionomia renovada da Igreja. In: *Pelos caminhos do Concílio*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 62. Cf. também SC 5.

como um sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano”³; atesta também que Jesus Cristo “constitui o seu corpo que é a Igreja, como sacramento universal da salvação (...), opera continuamente no mundo para conduzir os homens à Igreja e por ela ligá-los mais estritamente a Si e fazê-los participantes de sua vida gloriosa, nutrindo-os com o próprio corpo e sangue”⁴.

O Espírito constitui a Igreja como sacramento, realizando o milagre da unidade entre os diversos homens. Esta unidade vivida na Igreja é visível para o mundo inteiro, é o instrumento para edificar a unidade entre os homens e deles com Deus.

Quanto à *Sacrosanctum Concilium*,⁵ a dimensão sacramental da fé vem colocada em foco quando esta descreve a relação entre liturgia, sacramentos e sacramentais. Segundo o documento, a liturgia não é somente o *locus theologicus* útil para demonstrar as afirmações da teologia dogmática; “ela é, antes de tudo, a *fides ecclesiae* que é vivida e celebrada, ao ponto de se poder perguntar se a teologia não seria um *locus liturgicus*”⁶.

Desta forma, a Igreja nunca “deixou de reunir-se para celebrar o mistério pascal”⁷: liturgia, portanto, como culto público integral do corpo místico de Cristo, cabeça e membros, no qual “mediante sinais sensíveis, é significanda e, de modo peculiar a cada sinal, realizada a santificação do homem”⁸. Nesse sentido, a liturgia é situada no contexto da *história salutis* e da Igreja, enviada por Cristo, no Espírito de Pentecostes, para anunciar o evento da sua morte e ressurreição e para atualizar “a obra da salvação

³ COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática “Lumen Gentium” (LG) 1. Petrópolis: Vozes, 1996.

⁴ LG 48.

⁵ SC 6.

⁶ ROCCHETTA, C. *Sacramentaria fondamentale: dal “mysterion” al “sacramentum”*. Bologna: EDB, 1989. (Corso di teologia sistemática, 8). p. 372. Segundo Salvatore Marsili, “na antiguidade, sobretudo no Oriente, a liturgia era considerada como ‘*theologia prima*’, já que representa o primeiro momento em que a profissão de fé, transformando-se em praxe-vivida, se torna a primeira linguagem teológica concreta que, na Igreja, se viu colocada na base de todas as reflexões posteriores para a compreensão do que, como ditado simbólico, era apresentado aos fiéis na liturgia, e que formará a teologia que, com razão, deve ser considerada como ‘*theologia secunda*’, quando relacionada com a ‘prima’, isto é, com a ‘teologia’ posta em ação pela liturgia: MARSILI, S. Teologia litúrgica. In: *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 1178.

⁷ SC 6.

⁸ SC 7.

através do Sacrifício e dos Sacramentos, sobre os quais gira toda a vida litúrgica (SC 6)”⁹.

Quais são as perspectivas de desenvolvimentos que se entreveem no horizonte atual da sacramentaria? Acolhendo as urgentes exigências, a teologia sacramental pós-conciliar aparece fundamentalmente empenhada em superar a leitura com prevalência jurídica do fato sacramental herdada do passado, com a acentuação excessiva sobre “matéria” e “forma” dos sacramentos, sob requisitos requeridos pela sua lícita e válida “administração” e o prevalecer do princípio do “*minimum*”. Não se nega o valor canônico de uma ênfase desse gênero. O fato é que não se contenta mais em apenas determinar o momento essencial da realização do sacramento; se deseja perceber nestes momentos a forma expressiva e o conteúdo global. Essa preocupação assume formas diversas em diferentes abordagens teológicas contemporâneas.

Em primeiro lugar, temos o modelo *personalista*. A teologia sacramental do pós-concílio assumiu como próprias novas categorias, como aquelas de “encontro”, “evento interpessoal”, “comunicação”, “diálogo”, “relação”. Os sacramentos não são “coisas”, mas atos do Senhor glorioso na Igreja e, então, acontecimentos nos quais se realizam um encontro pessoal com Deus, uma comunicação vital em Cristo e no dom do Espírito.¹⁰ Se a religião é diálogo entre o homem e Deus, isto é, com maior razão, verdade na fé cristã, na qual é o próprio Deus que se coloca em diálogo com o homem, manifestando-se e encarnando-se na história. No sacramento, acolhendo a generosa e gratuita oferta que Deus faz de si, o fiel se empenha num diálogo, na continuidade da aliança definitiva, realizada no Senhor ressuscitado.¹¹ O sacramento é então um aprofundamento em direção à interioridade do fiel, com tudo aquilo que

⁹ ROCCHETTA, op. cit., p. 373.

¹⁰ Schillebeeckx já havia indicado essa linha de reflexão, vinculando-se ao personalismo de autores como F. Ebner, M. Buber, E. Mounier e E. Brunner. Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968.

¹¹ TILLARD, J.M.R. Le nuove prospettive della sacramentaria. *Sacra Doctrina*, v. 12, n. 45, p. 38-41, 1967.

isso significa do ponto de vista da espiritualidade cristã e da pastoral dos sacramentos.¹²

Um segundo modelo é o *eucarístico*. A teologia dos últimos séculos havia sempre sublinhado a centralidade da Eucaristia, mas isso acontecia de fato dentro de uma apresentação dos sacramentos, na qual não vinha à tona suficientemente o seu comum enraizamento no evento pascal e as profundas ligações subsistentes entre eucaristia, sacramentos e comunidade eclesial. Hoje o acento é diferente. Prefere-se falar de Igreja como *comunidade eucarística*.¹³ Todos os sacramentos estão ligados à eucaristia, “memorial” da páscoa de Cristo, como sua fonte e vértice;¹⁴ da eucaristia subtrai o seu sentido em relação aos momentos vitais da existência cristã. Se cada sacramento tem um papel próprio, a eucaristia constitui o pólo unificador e propulsor de toda a sacramentalidade cristã. Eucaristia e sacramentos são “feitos” da Igreja e “fazem” da Igreja as primícias da criação escatológica.¹⁵

A teologia é assim induzida a assumir o *modelo eclesial*. Essa dimensão não pode ser reduzida à intenção do ministro em “fazer aquilo que a Igreja quer”. O que a teologia contemporânea coloca em evidência é o papel assumido por toda a comunidade eclesial no *ato* sacramental. Cada sacramento é ação celebrativa e realiza o sacerdócio de toda a Igreja. Daqui origina a intenção de aprofundar o significado e papel da assembleia celebrativa enquanto “sinal” da comunidade convocada por Deus e “epifania” vivente da Igreja.¹⁶ Liga-se a esse movimento também a preocupação de evitar qualquer risco de comportamento mágico no âmbito da fé nos sacramentos e na sua prática; preocupação esta própria da teologia sacramental pós conciliar.¹⁷

¹² Entre os diversos estudos que se orientam nesta direção, podemos recordar LARRABE, J. L. *El sacramento como encuentro de salvación*. Madrid: Fax, 1971.

¹³ Cf. ROCCHETTA, C. *Sacramentaria fondamentale: dal “mysterion” al “sacramentum”*. Bologna: EDB, 1989. (Corso di teologia sistemática, 8). p. 381.

¹⁴ LG 11.

¹⁵ Cf. FORTE, B. *La Chiesa nell’eucaristia: per un’ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*. Napoli: Pontificia Facoltà Teologica: M. D’Auria, 1975. p. 115.

¹⁶ ROCCHETTA, C. *Sacramentaria fondamentale: dal “mysterion” al “sacramentum”*. Bologna: EDB, 1989. (Corso di teologia sistemática, 8). p. 381.

¹⁷ Cf. BARBAN A. La realtà rituale della fede Cristiana. In: GRILLO, A; PERRONI, M.; TRAGAN, P.-R (ed.). *Corso di teologia sacramentaria*, v. 1, Metodi e prospettive. Brescia: Queriniana, 2000. p. 309-323.

É necessário realçar ainda o lugar particular da *antropologia do símbolo sacramental* na renovação contemporânea da sacramentaria. Com efeito, esse lugar particular deve ser atribuído à recuperação do pensamento simbólico e à sua aplicação à economia sacramental. No entanto foi, sobretudo, no período pós-conciliar que a questão do simbolismo sacramental assume todo o seu peso. Os sacramentos são *símbolos*. A categoria de “símbolo” tende a substituir a de “sinal”. A razão é que, se se acentua o sentido abstrato que esta categoria pode assumir (símbolo matemático, químico, lingüístico), ela tem uma valência evocativa que tende a introduzir na própria ordem da realidade à qual remete e a coloca em comunicação com esta. O símbolo atinge o vivido e co-envolve a pessoa em toda a esfera do seu ser, compreendida também a corporeidade.¹⁸

Os estudos que procuram apresentar os sacramentos à luz da noção de símbolo se multiplicaram depois do concílio.¹⁹ O ponto de partida de uma similar abordagem é dado pelo fundamento da expressão simbólica, enquanto “ato que representa o resultado de si mesmo. De fato, não produz nada fora da própria manifestação. A expressão se produz externamente, como se diz de um ator que produz em público, sobre a cena”.²⁰ Deste ponto de vista, a representação simbólica realiza aquilo que representa, a partir do momento que aquilo que está interno não subsiste senão na simbolização. O sacramento pertence a esta ordem de linguagem; uma linguagem que realiza aquilo que diz.²¹ É nessa ótica que se realiza a unidade do mistério celebrado e o símbolo sacramental, e a pessoa é co-envolvida no próprio realizar-se do gesto sacramental, e não só na recepção dos seus efeitos.²²

¹⁸ Cf. ROCCHETTA, op. cit., p. 383.

¹⁹ Cf. CHAUVET, L. M. *Du symbolisme au symbole: Essais sur les sacraments*. Paris: Ed. du Cerf, 1979.

²⁰ ORTIGUES, E. *Le discours et le symbole*. Paris: Auber, 1962 p. 28. Citado por ROCCHETTA, C. *Sacramentaria fondamentale: dal “mysterion” al “sacramentum”*. Bologna: EDB, 1989. (Corso di teologia sistemática, 8). p. 385, nota 550.

²¹ Cf. LADRIÈRE, J. La performativité del linguaggio. *Concilium*, Madras, n.2, p. 82-98, 1973.

²² É o que mostra o estudo de CHENU, M.-D. Pour une anthropologie sacramentelle. *La Maison-Dieu*, Paris, n. 119, p. 85-100, 1974.

Após analisarmos os fatores que nos permitiram ter uma visão ampla da renovação contemporânea da teologia sacramental, com o objetivo de evidenciar a relevância do pensamento teológico-sacramental de Edward Schillebeeckx e Luigi Giussani, podemos, então, atermo-nos sobre a justificativa, o objetivo, as delimitações, o método e a estrutura que nortearam nossa pesquisa.

Justificamos a escolha dos autores e do tema de nossa pesquisa a partir de três fatores. Em primeiro lugar, a escolha de Schillebeeckx foi fruto do amadurecimento de uma ideia que surgiu quando estávamos cursando os créditos da pós-graduação em Mestrado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro²³. Dentre as disciplinas que estávamos cursando, a que mais nos motivou a aprofundar a reflexão teológica, foi a que abordava a teologia sacramental. O professor dessa disciplina baseou seu curso sobre a teologia sacramental de Schillebeeckx, especialmente a partir da obra *“Cristo, Sacramento do Encontro com Deus”*,²⁴ obra na qual se encontram os elementos fundamentais da teologia sacramental do “primeiro” Schillebeeckx²⁵. Logo que nos deparamos com esse texto ficamos fascinados pela clareza e potência da reflexão desse autor, pois ali encontramos uma reflexão teológico-sacramental aberta, clara, articulada, e, segundo nosso modo de ver, contendo elementos de grande atualidade para os desafios que hoje enfrentamos na prática pastoral-sacramental.

²³ Concluímos e defendemos nossa dissertação de Mestrado em 1998, cujo título era “A dimensão sacramental da fé em Luigi Giussani”.

²⁴ SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, Sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968 (o original deste livro apareceu em primeira edição sob o título de *Christuontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting*, 1957, e em terceira edição sob o título *Christus sacrament van de Godsontmoeting*, 1959, na editora ‘t Groet [Anvers] e H. Nelissen [Biltoven]. Foi elaborada pela Editions du Cerf [Paris] a edição francesa de onde se fez a presente versão portuguesa. – Tradução revista pelo autor).

²⁵ Enquanto em seus primeiros escritos (na véspera do Vaticano II) tinha se firmado sobre posições tomistas já muito avançadas, nos escritos sucessivos (ao Concílio) abandona o tomismo e tenta novas interpretações do cristianismo dirigidas a sintonizá-lo com perspectivas personalistas, secularizadas ou utopísticas do mundo de então. A partir desses dois momentos da reflexão teológica de Schillebeeckx, os autores falam de um “primeiro Schillebeeckx”, mais de acordo com a reflexão tradicional, e o “segundo Schillebeeckx”, que desenvolve uma reflexão mais de fronteira, rompendo assim com a tese tradicional (Cf. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 323-324).

O segundo fator é de caráter experiencial. De fato, no ano de 1985, encontramos o carisma do Movimento Comunhão e Libertação,²⁶ fundado por Luigi Giussani e, desde então, toda a nossa experiência de fé como também a pertença eclesial, foi marcada pelo itinerário espiritual desse carisma. Por isso, a escolha desse autor tem sim uma motivação intelectual, pois interessa-nos desenvolver uma reflexão mais aprofundada dos elementos fundamentais de seu pensamento teológico²⁷, mas também experiencial, já que há um vínculo afetivo e efetivo muito forte com o Movimento Comunhão e Libertação, fundado por ele.

O terceiro fator deriva da lógica consequência dos dois anteriores. Com efeito, por ocasião da elaboração de nossa dissertação de mestrado (1998), já nos sentíamos provocados a estudar outro autor que tivesse desenvolvido uma reflexão clássica da teológico-sacramental que nos permitisse uma comparação com o pensamento de Giussani e, desse modo, tornasse possível uma visão mais ampla e articulada dessa temática. Mais tarde, propriamente em 2006, ao decidirmos realizar tal propósito, não tivemos dúvida em escolher Edward Schillebeeckx.

²⁶ Comunhão e Libertação é um movimento eclesial cujo objetivo é a madura educação cristã dos seus membros e a colaboração à missão da Igreja em todos os âmbitos da sociedade contemporânea (de agora em diante indicaremos esse movimento com a sigla CL).

²⁷ Refere-se aos três volumes nos quais Giussani desenvolve de forma sistemática o itinerário do seu pensamento e da experiência educativa dos elementos fundamentais da experiência da fé crista. O primeiro volume tem como título *Il senso religioso. Volume primo del PerCorso*. Milano: Jaca Book, 1986. Nesse livro, o autor identifica no senso religioso a própria essência da racionalidade e a raiz da consciência humana. Segundo ele, o senso religioso faz parte da experiência elementar de todo homem, quando se questiona sobre o significado da vida, da realidade, que motiva as perguntas sobre o significado da existência. No segundo volume, *All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso*. Milano: Jaca Book, 1988, Giussani mostra a passagem do senso religioso em geral ao acontecimento de Cristo, isto é, à experiência religiosa cristã. Neste livro o autor mostra a razão pela qual um homem pode crer em Cristo, pode encontrar na experiência cristã a profunda correspondência humana e racional entre suas exigências e o surgimento do homem Jesus de Nazaré. No terceiro volume, *Perché la Chiesa. Volume terzo del PerCorso*. Milano: Rizzoli, 2003, o autor conclui a trilogia do percurso. Nesse volume introduz o acontecimento da Igreja. A pergunta decisiva é: “Eu, que chego um dia depois que Cristo desapareceu do horizonte terrestre – um mês depois, um ano depois, ou dois mil anos depois -, como posso saber se de verdade trata-se de algo que me interessa mais que tudo, e como sabê-lo com razoável segurança?” (*Ibidem*, p. 83). Para o autor, portanto, a palavra “Igreja” indica o fenômeno histórico cujo único significado consiste em ser a resposta àquela pergunta sobre o problema mais decisivo para a sua vida e para a vida do mundo. Cristo, a verdade que se fez carne, depois de 2012 anos alcança ainda o homem mediante uma realidade que se vê, se sente, se toca: a companhia daqueles creem nele.

Como já acenado antes, o Concílio Vaticano II assumiu o conceito de “sacramento” em seu sentido mais original, aplicando-o a Cristo, à Igreja e, num sentido mais difuso, ao cristão, a todo homem, às realidades criadas. Hoje, a teologia baseando-se nas fontes da revelação e no magistério da Igreja, não hesita em denominar “sacramento” também a outras realidades que ultrapassam o campo do setenário sacramental. Não se trata de simples nominalismo (nome sem conteúdo), nem de pansacramentalismo (tudo é sacramento). Trata-se de reconhecer a essência sacramental nas diversas realidades, reconhecendo os seus elementos comuns e diferentes, de tal modo que a intercomunicação e a comparação nos revelam toda a riqueza encerrada.²⁸

Todavia, em que sentido a Igreja é sacramento de Cristo? Como já afirmado, o Concílio Vaticano II, motivado por alguns teólogos, recuperou da Patrística a extensão do conceito sacramento. O modelo sacramental adotado pelo Concílio Vaticano II, porém, parece ter sido assimilado e transmitido pela catequese que temos recebido? Sendo sacramento, a Igreja é um prolongamento da corporeidade de Cristo sobre a terra. Para que existe esse prolongamento? Quais as implicações para a doutrina e para a pastoral litúrgico-sacramental da Igreja?

Compreende-se a importância dessas questões porque poucas vezes as categorias simbólicas estiveram tão ameaçadas como na nossa época atual. O imperialismo da técnica e do racionalismo instrumental-capitalista sobre o valor da pessoa, mesclado a um contexto de indiferença e incredulidade religiosa, tem subjugado o símbolo a uma situação de fragilidade e pobreza, que afeta o sentido da vida e a identidade do gênero humano neste mundo.²⁹ A desertização do sentido, a perda da identidade humana e a carência de acolhida em uma sociedade pós-revolucionária e neoliberal têm levado muitas pessoas à

²⁸ Cf. BOROBIO, D. (Org.). *Organismo sacramental pleno: realidades sacramentais e dimensões de sacramento*. In: *A celebração da Igreja*, v.1. São Paulo: Loyola, 1990. p. 293-294.

²⁹ Cf. SAMANES, C.F.; ACOSTA, J.T. (org.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 779.

busca dos neomisticismos e esoterismos, ofertados facilmente nos “mercados” da fé.³⁰

Por um lado, o objetivismo racionalista, que não enxerga a possibilidade de encontro do humano com o transcendente; por outro, o subjetivismo psicologizante ingênuo, que tem como principal proclamação o encontro imediato do humano com o divino. De um modo ou de outro, trata-se de uma tentação da modernidade por se edificar sobre uma experiência e uma razão sem mediações.³¹

Essa crise da linguagem simbólica afeta diretamente o cristianismo, pois este também é, em seu núcleo essencial, uma verdade tão profunda quanto frágil, que só se deixa expressar no símbolo. O seu centro, o Cristo, é o próprio mistério de Deus revelado na história humana e, enquanto tal é o símbolo supremo da fé. Nele estão enraizados os elementos fundamentais que configuram o cristianismo e a partir d'Ele se estabelecem as realidades da fé, da Igreja, do culto e também dos sacramentos. Todos de natureza simbólica.³²

Tendo presente isso, queremos, a partir da reflexão sobre a teologia sacramental de Schilleebeckx e Giussani, resgatar o valor da dimensão sacramental da revelação e da fé cristã. Por isso, veremos que esses dois autores mostram que o símbolo oferece uma boa base para a compreensão dos sacramentos e da própria revelação hebraico-cristã. De fato, tanto um como o outro, desenvolveram suas reflexões da salvação enquanto esta é oferecida ao homem por meio de uma história, mediante elementos sensíveis, fatos e acontecimentos. O máximo dessa dinâmica encontra-se na Encarnação do Verbo, símbolo dos símbolos, sinais dos sinais, a Palavra feita carne.

Mostraremos também que o elemento visível constituído pelo corpo é essencial nos grandes mistérios da Encarnação, da Ressurreição, da Eucaristia e da Igreja. A visibilidade do Senhor, depois de sua ressurreição e glorificação de sua humanidade, é garantida por seu corpo

³⁰ Cf. MARDONES, J.M. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 7.

³¹ Cf. Ibidem. p. 8-9.

³² Cf. SAMANES, C.F.; ACOSTA, J.T. (org.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 779.

místico e pelos sacramentos. Cristo ressuscitado continua presente hoje na vida do mundo através da unidade dos “seus”, ou seja, através da *communio*-comunidade.

Veremos também que a ressurreição de Cristo é o princípio da transformação da realidade concreta e mesma material, é o início da transfiguração das coisas. A Igreja e os sacramentos continuam, no tempo, a transformação da realidade.

Quanto à nota de novidade de nossa pesquisa, acreditamos que ela está justamente na comparação que faremos entre o pensamento teológico-sacramental de Schillebeeckx e de Giussani, coisa que até então não tinha sido feita; concretamente, acreditamos que a novidade está exatamente na atualidade do pensamento de ambos. Neste sentido, procuraremos demonstrar que tanto Schillebeeckx quanto Giussani concebem a proposta da fé cristã e da prática sacramental a partir da pertença à vida da comunidade eclesial como lugar do encontro com o Senhor ressuscitado, que, por si só, tem o poder de fascinar, atrair e conquistar os corações de homens e mulheres que não renunciam à busca da verdade. Essa temática é bastante desenvolvida no Documento de Aparecida.³³

Em consequência, afirmaremos também que, a partir dessa pertença, é possível verificar o quanto a proposta cristã é conveniente às expectativas e exigências fundamentais que constituem a essência do ser humano; verificação esta que pode levar o crente a ter uma consciência mais aprofundada do valor dos sacramentos e, portanto, da necessidade da prática sacramental.

Em relação às delimitações de nossa pesquisa temos, em primeiro lugar, o fato de que, na abordagem que faremos sobre a reflexão de Schillebeeckx e de Giussani, consideraremos a sacramentaria em sentido geral, ou seja, daremos relevo à dimensão sacramental da revelação, de Cristo, da Igreja, deixando de lado os sacramentos singularmente considerados.

³³ Cf. DOCUMENTO DE APARECIDA: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus/Paulina, 2007. n. 155; 158; 164; 178-183.

Além disso, pelo fato de nossa pesquisa se debruçar sobre a dimensão sacramental da história salvífica, outras dimensões riquíssimas, próprias de autores do calibre de Schillebeeckx e Giussani, não serão abordadas. Entre essas dimensões podemos colocar em destaque, no caso de Schillebeeckx, a dimensão hermenêutica da reflexão teológica; o amplo estudo sobre Jesus histórico, presente em dois volumes;³⁴ a reflexão surgida do confronto com o secularismo; a rica abordagem escatológica, dentre outras. Em relação à reflexão de Giussani, por atermo-nos à sua visão sintética sobre a dimensão sacramental da revelação e da fé, deixaremos de lado fatores fundamentais de sua reflexão eclesiológica; o fato cristão e a modernidade, no qual aborda o relacionamento entre realidade, razão e fé; a original proposta pedagógica de educação à fé, muito bem elaborada em seu livro *Il rischio educativo*, dentre outros.³⁵

Quanto ao método, será o comparativo, ou seja, a partir do estudo dos textos dos dois autores, dos documentos do Concílio Vaticano II e de outros autores que abordam temas afins, colocar-nos-emos em relevo, por um viés comparativo, os pontos centrais das reflexões teológico-sacramentais de Schillebeeckx e de Giussani.

Em relação a Edward Schillebeeckx, tomaremos como textos básicos para refletir sobre sua teologia sacramental principalmente, e, sobretudo, os escritos do “primeiro” Schillebeeckx, tais como *Cristo, sacramento do encontro com Deus, Revelação e teologia, Deus e o homem, O mundo e a Igreja*.

Em relação a Luigi Giussani tomaremos, sobretudo, como textos básicos para refletir os elementos essenciais de sua intuição sintética sobre a sacramentalidade da Fé e da Revelação, os três volumes (*Il Senso Religioso, All'origine della pretesa Cristiana, Perché la Chiesa*), nos quais se encontram um *Percorso* sistemático da sua reflexão antropológico-teológico-pastoral.

³⁴ Refere-se às duas obras: *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008 (trad. do orig. *Jezus, het verhaal van een levende*. 10. ed. Uitgeverij H. Nelissen B. Baarn, 2000), e *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*. Brescia: Queriniana, 1980 (trad. it. do original *Gerechtigheid in liefde. Genade en bevrijding*. Uitgeverij H. Nelissen, Bloemendaal, 1977).

³⁵ GIUSSANI, L. *Il rischio educativo*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995.

Quanto à estrutura de nossa pesquisa, ela será dividida em quatro partes. Dado que as reflexões teológico-sacramentais de Schillebeeckx e de Luigi Giussani, em seus elementos essenciais, estão vinculadas, direta e indiretamente, à reflexão de grandes teólogos que foram protagonistas da renovação da teologia sacramental acontecida ao longo do século XX, antes de atermo-nos a uma síntese do pensamento de ambos, descreveremos pontos centrais de tal renovação num primeiro capítulo.

Antes de tudo, analisaremos os pontos centrais de uma nova reflexão da vida eclesial e, particularmente, sacramental. Essa nova reflexão produz também uma nova consciência da Igreja, a partir da qual ela passa a ser definida não mais dentro do plano jurídico - vinculado ao direito canônico -, mas como comunidade de Deus em Cristo que expressa e articula o mistério cristão dentro do mundo. Com isso, aprofundou-se o sentido radical da encarnação e obrigou a teologia a levar a sério a própria antropologia. A Igreja, por sua vez, passou a ser definida como sendo a humanidade segundo Cristo. Essa nova perspectiva tornou possível, por um lado unir cristologia e antropologia e, por outro, pode considerar a salvação em sua dimensão histórica concreta.

Além disso, veremos que a partir de um estudo que envolveu principalmente a Eucaristia, foi possível encontrar uma chave de leitura da doutrina eucarística na qual não se encontrava mais os conceitos de causa, imolação, sacrifício e outros, mas a ideia sacramental enquanto tal. Com isso, passou-se a compreender que a missa é um sacrifício sacramental, e todas as teorias que não levam mais em conta essa ideia sacramental perdem a razão de ser.

Enfim, colocar-nos-emos, no final deste capítulo, uma breve biografia de Schillebeeckx e de Giussani, ressaltando os mestres que foram determinantes para as suas formações humana, filosófica e teológica.

No segundo capítulo, descreveremos a reinterpretação personalístico-sacramental da revelação em Edward Schillebeeckx, na qual daremos relevo à estrutura da sua teologia sacramental, elaborada em termos econômicos, ou seja, a partir da manifestação da salvação

divina na história concreta dos homens e das mulheres. Em tal elaboração a revelação, por se realizar na história e por meio da história, para que seja ouvida, é preciso respeitar as condições de possibilidade e de inteligibilidade do ser humano.

De fato, para Schillebeeckx, é a estrutura antropológica que guia uma leitura criativa dos textos da tradição, interconectando-os com o apelo transcendental do contato imediato com Deus, mediado pelas estruturas antropológicas da corporeidade-mundaneidade e da intersubjetividade.

Em seguida, abordaremos a sacramentalidade da revelação em Schillebeeckx, dando ênfase ao fato de que Deus revela o seu desígnio salvífico ao longo da história por meio de uma íntima relação entre revelação-acontecimento e revelação-palavra. Por essas razões, veremos que, para o nosso autor, é legítimo servir-se do conceito de sacramento como chave para interpretar a Revelação, ou seja, é legítima uma teologia sacramental.

A partir disso, analisaremos as vertentes principais da reflexão sacramental de Schillebeeckx, ou seja, colocaremos em relevo o fato de que Jesus Cristo é o sacramento por excelência, o sacramento principal e primordial, pois, por meio dele, a redenção é única e definitiva.³⁶ Veremos também que a humanidade assumida pelo Verbo eterno de Deus é o sacramento próprio do encontro com Deus, é “sinal” e “causa” de salvação para toda a humanidade.³⁷

Num passo seguinte, veremos que a corporeidade do Verbo encarnado e glorificado continua na Igreja, corpo de Cristo, e nos momentos visíveis fundamentais que são os gestos sacramentais. Por isso, daremos relevo ao fato de que a Igreja é o sacramento de Cristo celeste, é “sinal” e “instrumento” visível do Senhor glorioso sobre a terra. Portanto, enquanto “instrumento”, a Igreja sabe que não é ela que salva (por sua própria iniciativa), mas que é simplesmente o sacramento da

³⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *I sacramenti, punti d'incontri con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983. p. 43

³⁷ Cf. Ibidem. p. 29.

salvação realizada por Cristo e que Ele próprio Se torna presente ao homem através dela.

Colocaremos em relevo também que para Schillebeeckx, na Igreja, enquanto “sacramento de salvação”, encontra-se a chave da solução do complexo e misterioso problema da salvação daqueles que não pertencem à Igreja. A salvação, que de fato está presente eficazmente em toda a humanidade, recebe na Igreja sua forma completamente manifestada, isto é, perfeitamente visível.

Veremos também que o próximo humano que é Jesus Cristo alargou, sem sombra de dúvida, o âmbito da sacramentalidade da revelação ao introduzir o homem na dinâmica reveladora, reforçando assim a “horizontalidade” da revelação, na qual, o próximo humano é a forma sacramental primeira e fundamental da graça e as relações humanas contêm, neste mundo, um significado sacramental.

Por fim, ressaltaremos que fora de um encontro histórico com Cristo e com o cristianismo, não se pode apreender o significado próprio da *sacramentalidade da comunhão humana* e a possibilidade de viver a comunidade da graça, nessa e por essa comunhão.

No terceiro capítulo, dissertaremos sobre a dimensão sacramental da fé em Luigi Giussani que deu vida ao movimento eclesial de Comunhão e Libertação, o qual, mesmo nascido antes do Vaticano II, tende a encarnar na sua experiência, a mesma lição do Concílio sobre a dimensão sacramental da fé.

Veremos que não é possível compreender a obra teológico-eclesial de Giussani desvinculada do movimento fundado por ele. Isso justifica o fato de que a obra teológica desse autor não é uma reflexão escolástica estritamente acadêmica, e sim fruto de uma experiência que tem a sua gênese na vivência da fé. O ponto de partida dessa reflexão é o fato de que Deus se manifesta em toda a realidade sensível e, particularmente, no desejo do coração humano; e, portanto, porque se propõe também como resposta razoável a esse desejo.

A seguir, focalizaremos o centro da questão, isto é, apresentaremos o fato cristão não como uma teoria, mas essencialmente como o acontecimento de Deus que irrompe na história na pessoa de

Jesus Cristo, que veio para salvar o homem e toda a realidade, respondendo ao senso religioso de forma sacramental, humana e visível.

A partir disso, descreveremos a realidade da vida da Igreja como o âmbito no qual se renova de modo contínuo o acontecimento de Cristo na história. O ser humano encontra Cristo dentro do sinal. Deus se torna constatável na realidade de um sinal que há dois mil anos era a humanidade de Cristo, e, hoje, por Sua vontade, é a unidade dos cristãos, a Igreja. Portanto, o encontro com a realidade de Cristo hoje acontece mediante o encontro com uma realidade de comunhão, de unidade, própria da vida da comunidade, da vida da Igreja.

Dado que a vida da Igreja é a continuidade do acontecimento de Cristo na história, afirmamos que a contribuição específica dos cristãos para a vida do mundo será a de reconstruir e dilatar genuínas realidades eclesiais, que sejam sinais reais e eloquentes de uma vida nova possível para todos. É essa a missão, concebida não como um dever ulterior a cumprir, mas como uma exigência vital do cristão em levar outros a participarem do evento de comunhão libertadora da qual ele tem experiência.

Em um ponto sucessivo, desenvolveremos a estrutura sacramental da Igreja no seu sentido estrito, específico, ou seja, afirmaremos com esse autor que o ponto de partida é a própria realidade do sacramento enquanto constituída de sinal e Mistério. Assim, enfatizaremos que o Mistério de Deus se revela e se comunica de forma humana por sinais sensíveis, palpáveis.

Finalmente, acentuaremos a realidade e o valor do sacramento para a vida do mundo. O ponto focalizado aqui é que a vivência livre e consciente da realidade do sacramento produz, na vida do crente, uma mudança, uma vida nova, para usar as palavras do Evangelho. Daí, segue-se que o crente torna-se testemunha para a vida do mundo, vive a lógica dos sacramentos nas circunstâncias cotidianas. Nesse sentido, os sacramentos são entendidos não como algo mecânico, separados da vida cotidiana, porém como o paradigma que ilumina e transforma o dia a dia do ser humano.

No quarto e último capítulo de nossa pesquisa, tentaremos dar nossa colaboração pessoal nesta pesquisa, porquanto desenvolveremos nossa análise por um viés comparativo do pensamento teológico-sacramental dos dois autores, colocando em relevo três categorias centrais, a saber, “encontro” e “*communio*-comunidade”.

Iniciaremos nossa análise a partir da categoria “encontro”, justamente porque tal categoria constitui chave de leitura tanto da reflexão teológico-sacramental de Schillebeeckx quanto de Giussani. Assumindo a categoria “encontro”, fizeram vir à luz, com um discurso mais claro, aquilo que constitui o núcleo vital do cristianismo: a comunhão pessoal com Deus que se doa.³⁸

Desse modo, com o objetivo de explicitar o fator graça como encontro, o ponto de partida de nossos argumentos será a criação que, mesmo não revelando o rosto do Mistério, nem por isso deixa de ter um caráter sacramental, já que, por ser criatura, indica algo de outro, indica o Criador. Em seguida, analisaremos a eleição do povo de Israel que, ao contrário da criação, ainda que de forma antecipada, parcial e provisória, já se encontram sinais de graça divina em chave histórica, contendo, portanto, caráter sacramental. Em um passo seguinte, descreveremos que na pessoa de Jesus Cristo, a graça realiza-se em sua forma plena no encontro com o Filho de Deus na história: o encontro com Jesus Cristo é o encontro com a graça de forma plenamente humana, visível.

Enfim, após Ascensão do Senhor, veremos que o encontro com Ele se torna atual, sensível por meio da Sua Igreja, investida pelo dom do Espírito, que continuamente age na vida da comunidade, tornando possível a graça do encontro com Cristo de forma interior e exterior, ou seja, sacramental.

Na segunda parte desse capítulo, desenvolveremos nossos argumentos colocando em relevo dois conceitos intimamente relacionados, essenciais para a vida eclesial: *communio*-comunidade.

Justificaremos nossa opção por abordar a realidade da Igreja a partir dessas duas categorias de *communio*-comunidade, considerando o

³⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*. Roma: Pauline, 1975. p. 87.

fato de que, segundo o nosso modo de ver, a autenticidade da experiência cristã tem a ver com a autenticidade da vivência da experiência de fé a partir da pertença a uma viva experiência de comunidade eclesial. Portanto, em nossa análise, daremos os seguintes passos: ressaltaremos, em primeiro lugar, a Igreja como realidade querida por Deus e progressivamente formada na história; que ela tem seu fundamento e origem última na Santíssima Trindade; que já existia de forma antecipada e provisória na “Igreja” de Israel; que adquire estatura plena em Jesus Cristo, o qual a institui a partir da escolha dos Doze; que atinge sua forma acabada e definitiva a partir de Pentecostes; e, enfim, colocaremos em relevo a verdade das atuações sacramentais da Igreja a partir da pertença à *communio*-comunidade como lugar adequado do encontro sacramental com Cristo no hoje da nossa existência.

2

O nascimento de uma nova teologia sacramental ao longo do século XX.

A teologia sacramental desenvolvida a partir do século XVI até a década de 30 do século passado centrou-se essencialmente nos ensinamentos do Concílio de Trento, nos quais a preocupação principal foi a de afirmar os pontos doutrinários que mais eram postos em dúvida pela Reforma protestante, dentre os quais, particularmente, a negação da origem evangélica de pelo menos quatro dos sete sacramentos e o desconhecimento de sua eficácia na concessão da graça. Isso explica a razão pela qual os estudos surgidos no período em que sucedeu o Concílio de Trento inspiravam-se de preferência na preocupação apologética e não no esforço positivo e propriamente teológico.³⁹

Recorria-se à Bíblia mais para encontrar nela os *dicta probantia*, em oposição às teses dos reformadores, do que para enquadrar os sacramentos no contexto próprio global da salvação, desenvolvendo assim um verdadeiro sacramentário bíblico. Em um contexto como esse, não se admira o fato de que os sacramentos parecessem incompreensíveis, quando não artificiosos e densos.⁴⁰ Essas dificuldades inexistiam para a Igreja antiga, visto que a explicação dos mistérios sacramentais encontrava-se inteiramente na Bíblia.⁴¹ Entre os séculos II/IV, desenvolveu-se uma verdadeira iniciação bíblico-litúrgica aos mistérios sacramentais, com longa preparação que atingia seu momento fundamental mediante a inscrição para o batismo, na Quaresma. Por ocasião de cada festa do ano litúrgico, havia o cuidado de comentar o significado de cada um dos ritos sacramentais relacionados com a festa que se celebrava.⁴² Os sacramentos constituíam os acontecimentos fundamentais da existência cristã. E toda a espiritualidade do cristianismo

³⁹ Cf. RUFFINI, E. La figura e la dottrina sacramentale di Edward Schillebeeckx (Editoriale). In: SCHILLEBEECKX, E. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983. p. 7-25.

⁴⁰ Cf. ROCCHETTA, C. *Os sacramentos da fé*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 7.

⁴¹ Cf. DANIELOU, J. *Bible et liturgie*. Paris: Éditions du Cerf, 1951. p. 1-21.

⁴² Cf. Idem. *La catéchèse aux premiers siècles*. Paris: Régine Du Charlat, 1968.

gravitava em torno desses mistérios: deles nascia e neles se fundamentava. Nesse contexto, os sacramentos estavam inseparavelmente ligados ao anúncio querigmático e à catequese. A celebração dos sacramentos constituía a forma concreta de evangelização e o constante convite que correspondia à nova vida trazida por Cristo e ao dom de seu Espírito.⁴³

Infelizmente, ao longo dos séculos seguintes, de modo particular por volta dos séculos VII e VIII, principiou-se o afastamento progressivo da vida sacramental em relação à evangelização e ao seu ambiente litúrgico natural.⁴⁴

Nos séculos seguintes, se acentuou ainda mais a separação entre Bíblia e os sacramentos, em virtude do caráter moralista assumido pela pregação medieval, de modo especial quando – com o surgimento das ordens mendicantes – teve início a pregação fora da missa, fazendo com que esta se afastasse cada vez mais das páginas bíblicas.

Fato idêntico ocorreu com a vida cristã, pois começou sempre mais a ser vivenciada fora do ambiente vital dos sacramentos, voltando-se para uma multiplicidade de devoções particulares e de exercícios piedosos, que acabaram por esterilizar os próprios sacramentos, isolando-os do contexto peculiar da vida eclesial e da espiritualidade bíblica.

Desse modo, nesse momento, já eram duas as dicotomias que se manifestavam: a separação entre Bíblia e os sacramentos (que arrasta consigo a separação entre evangelização e sacramentos, palavra e evento sacramental, fé e gesto litúrgico-sacramental) e a separação entre os sacramentos e a vida cristã (que, por seu turno, implica dissociação entre Igreja e sacramentos, entre batismo e missão, entre sacramentos e espiritualidade).⁴⁵

Com base nisso, é compreensível a razão pela qual se chegou, em seguida, àquilo que hoje chamamos de “coisificação” sacramental, ou seja, a uma prática sacramental feita de hábitos e obrigações, que por vezes chega até a beirar a mentalidade mágica, mas que, de qualquer

⁴³ Cf. VOGEL, C. *Il peccatore e la penitenza nella chiesa antica*. Turin: Leumann, 1967. p. 127.

⁴⁴ Cf. DACQUINO, P. *I sacramenti dell'iniziazione*. Turin: Leumann, 1974. p. 7-15.

⁴⁵ Cf. ROCCHETTA, C. *Os sacramentos da fé*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 10.

forma, acaba por esvaziar os sacramentos de seu autêntico e profundo significado.

O grande período da escolástica e o período posterior ao Concílio de Trento, por um lado, contribuíram para esclarecer e definir várias questões discutidas sobre o sinal dos sacramentos e sobre a sua eficácia. Porém, por outro lado – embora de forma involuntária – acabou por bloquear a teologia sacramental na definição clássica dos sacramentos como “sinais eficazes da graça” e nos seus componentes essenciais. A exatidão dessa definição é óbvia e importantíssima; o problema é que ela se mostra bastante abstrata e, sobretudo, muito isolada do resto da fé cristã e afastada do contexto vivo no qual estão inseridos, na realidade, os ritos sacramentais.

Foi necessário aguardar o início do século XX, após a Segunda Guerra Mundial, para que tivessem início os sinais claros da renovação da teologia sacramental. Com efeito, o nascimento e o florescimento do movimento litúrgico, por sua vez ligado ao renovado interesse pelo mistério da Igreja; o retorno às fontes patrística e à Bíblia; o impacto diante do pensamento contemporâneo, de modo particular com o existencialismo e o marxismo; e a nova preocupação metodológica de apresentar os grandes tratados teológicos em contexto unitário foram fatores que determinaram de modo vivo e estimulante, a exigência de redescobrir a teologia dos sacramentos em nova perspectiva, sobretudo no contexto global da economia da salvação e da sacramentalidade de Cristo e da Igreja.⁴⁶

Mas, para compreender melhor o percurso seguido pela reflexão teológica que chegou a uma compreensão clara da sacramentalidade, consideraremos a seguir a reflexão e o empenho de grandes teólogos que provocaram uma grande renovação na teologia,⁴⁷ de modo particular, na teologia sacramental, a partir do final do século XIX e na primeira metade

⁴⁶ Cf. RUFFINI, E. I grandi temi della teologia contemporanea dei sacramenti. *Rivista Liturgica*, Padova, n. 49, p. 39-52, 1967.

⁴⁷ Para uma visão mais ampla, ver RANGEL, R. Teologia do século XX. *Atualização: Revista de divulgação teológica para o cristão de hoje*, Belo Horizonte, n.19, p. 191-202, maio 1971.

do século XX. O Concílio Vaticano II pôde colher os frutos desta renovação em seus aspectos essenciais.

2.1.

A ideia sacramental

2.1.1.

O período anterior à Primeira Guerra Mundial

Até o início do século XX, os manuais que abordavam a teologia sacramental estavam influenciados pelo direito canônico, e eram definidos como certos ritos externos que não só simbolizam ou indicam, mas que também operam a santificação interior da pessoa humana. Não há dúvida de que isso é verdadeiro; o problema é que os sacramentos são abordados como fenômenos eclesiais isolados, ou seja, perderam seu contexto, que é, essencialmente, o mistério divino da salvação. É verdade que a doutrina sacramental na qual os sacramentos significam o mistério de Cristo não se perde de vista, porém repetia-se isso de forma mecânica, sem que, na realidade, julgasse ter um papel teológico importante. Eliminava-se quase por completo o contexto humano da vida sacramental. Os sacramentos apresentavam-se como “instituições”, não condicionadas, de forma alguma, pela história e pela cultura.

Foram necessários grandes esforços – por parte do movimento litúrgico – para demonstrar que os sacramentos constituem uma parte integrante da vida da comunidade cristã no mundo e têm a sua origem no sinal dessa comunidade (Igreja), sem que isso coloque nenhum obstáculo à sua transcendência. O fato de que os teólogos do século XX assumissem essas perspectivas foi atribuído, sem sombra de dúvida, à corrente da Contrarreforma à qual pertenciam. Seja como for, dentro dessa tradição, o pressuposto mais amplo que caracterizava o conjunto da teologia dos sacramentos era o princípio indestrutível de que o

sacramento tinha que ser definido como *causa*, entendendo aqui causalidade como a diferença que especifica o gênero “sinal”.⁴⁸

É a causalidade que determina o modo de tratar os sacramentos. Um dos resultados mais nocivos dessa preocupação pela causalidade foi a determinação casuística das “condições normais” que exige a quem recebe o sacramento.⁴⁹

No início do século XX, o problema da causalidade voltou a ser abordado pela nova teoria de Billot⁵⁰ sobre a causalidade intencional, suscitando a controvérsia dentro das escolas teológicas nos dez primeiros anos desse século. Consciente da evolução do pensamento de Santo Tomás, os tomistas obrigaram-se a eliminar a hipótese da não necessidade de uma causalidade dispositiva que se acrescentaria à causalidade “física” perfectiva. O debate esclareceu as posições opostas e, graças a isso, passou para a dimensão cristológica dos sacramentos.⁵¹

Já no primeiro decênio do século XX, levantaram-se as críticas contra a teologia especulativa. Acusava-se essa teologia de ser não histórica e sem base escriturística. Começou-se, portanto, a discutir sobre as relações entre a teologia positiva e a teologia especulativa.⁵²

O impulso que gerou a busca de uma noção mais concreta do batismo se deve à “Escola de história das religiões”. Essa escola sublinhava, com efeito, as afinidades numerosas entre o cristianismo da Igreja primitiva e a cultura de então. Em particular, acreditava-se que a noção de “nascer de novo”, de “morte mística e ressurreição”, prossedia das religiões pagãs helenísticas que propagavam elementos tirados do

⁴⁸ Cf. RUFFINI, E. *La figura e la dottrina sacramentale di Edward Schillebeeckx*. Brescia: Queriniana, 1966. p. 23.

⁴⁹ Cf. FLORES, J. J. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 81-85.

⁵⁰ Luigi Billot (1846-1931), Jesuíta francês, famoso teólogo do início do século XX, tomista intransigente, inspirou a reação católica contra o modernismo. Foi professor da Gregoriana de 1850 a 1911, ano no qual o Papa Pio X o nomeou cardeal. Cf. CAMISASCA, M. *Comunione e Liberazione: le origine*. Milano: San Paolo Edizioni, 2001. p. 76.

⁵¹ Cf. AUBERT, R. La teología católica en el siglo XX. In: *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano*. Edición dirigida por Herbert Vorgrimler e Robert Vander Gucht. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973. v.2, p. 15.

⁵² Cf. O'NEIL, Colman E. La teología de los sacramentos. In: *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano*. Edición dirigida por Herbert Vorgrimler e Robert Vander Gucht. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974. v. 3, p. 208.

culto da natureza e dos mistérios. P. J. Dölger⁵³ abriu o caminho para os teólogos católicos reconhecendo o valor do método histórico e admitindo que entre os ritos cristãos e pagãos, existem paralelos; porém insistia que, em seu conjunto, o sistema da religião cristã representa algo absolutamente original. Também Lagrange admitia que fosse muito importante ver nos sacramentos não somente um símbolo, mas também uma união mística, real com Cristo.⁵⁴ Essa inspiração será mais bem esclarecida e documentada, mais tarde, com Odo Casel.

2.1.2.

O período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial

O período que vai de 1918 a 1939 foi de grande importância para a vida da Igreja, pois, então, a comunidade cristã aprofundou de modo progressivo a consciência de si mesma. O ponto alto do movimento litúrgico foi, por sua vez, a expressão viva e o fator estimulante de uma nova consciência do mistério da Igreja,⁵⁵ o que conduziu (a partir de 1928) à descoberta de novas e amplas dimensões da doutrina, despertando uma nova vida do Corpo místico de Cristo. A teologia foi estabelecendo um contato cada vez mais estreito com a vida concreta da Igreja, e cresceu o interesse pela dimensão antropológica e histórica do cristianismo, fenômeno no qual se refletia a preocupação do homem comum por sua dignidade pessoal, tão profundamente atropelada pelos acontecimentos políticos e sociais desse período.⁵⁶

⁵³ F. Dölger inaugura em Münster (1912) a cátedra da ciência comparada das religiões, que se propõe investigar até que ponto o ambiente pagão pode ter influenciado o pensamento cristão, particularmente em relação aos ritos. Cf. AUBERT, R. La teologia católica en siglo XX. In: *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973. v. 2, p. 3.

⁵⁴ Cf. LAGRANGE, M.-J. *Épître aux romains*. Paris: Librairie Lecoffre, 1915. p. 131.

⁵⁵ Para Lambert Beauduin (1873-1960), que é um dos teólogos que está na origem do movimento litúrgico, a Igreja é um mistério porque ela é o Corpo místico de Cristo. Com efeito, baseando-se em São Paulo, Beauduin inspirou-se sua visão do corpo místico na Igreja como realidade vivificada pela humanidade de Cristo. Cf. FLORES, J. J. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 113.

⁵⁶ Cf. O'NEIL, C. E. La teologia de los sacramentos. In: *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano*. Edición dirigida por

Em teologia sacramental, os acontecimentos mais importantes desse período foram sem dúvida a elaboração da teologia dos mistérios de Odo Casel e a redescoberta da doutrina da Igreja como Corpo Místico de Cristo⁵⁷; mas disso falaremos adiante.

A teologia escolástica continuou a controvérsia sobre a causalidade, caracterizada por uma estranha teoria introduzida por Marin Sola⁵⁸ na escola tomista. Essa teoria pretendia afirmar que o caráter do batismo sofre uma modificação real na recepção válida de um sacramento, e essa realidade “física” seria como a causa de progressos futuros. Foi necessário esperar 20 anos para que essas categorias fossem superadas.

O trabalho mais importante desse período recaiu sobre a teologia da missa. Aqui se chegou a corrigir o erro anterior de perspectivas, e, finalmente, foi possível unir a doutrina dos sacramentos e do movimento litúrgico. Um dos livros mais sugestivo do século foi o *Mysterium fidei*, de Maurice de la Taille.⁵⁹ A solução proposta para o problema da essência do sacrifício da missa encontrou em certos círculos uma calorosa acolhida, que, sem dúvida, se dissipou logo.

O aporte mais importante à renovação da teoria sacramental foi realizado pela obra de Ansgar Vonier *A chave para a doutrina da Eucaristia*,⁶⁰ menos documentada que as anteriores, entretanto mais penetrante. Foi publicada em Londres, em 1925, contudo não foi traduzida para o francês até 1942⁶¹; só a partir de então se descobriu seu verdadeiro mérito para além do mundo anglo-saxão. A chave de leitura proposta por Vonier era a própria ideia de sacramento. A missa não é, de modo algum, um sacrifício natural; é um sacrifício sacramental. E toda teoria que não leva isso em conta está fora de propósito. Pois, como

Herbert Vorgrimler e Robert Vander Gucht. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974. v.3, p. 208.

⁵⁷ Cf. FLORES, J.J. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 113.

⁵⁸ Marin-Sola admitia também, e de bom grado, que a piedade do povo, procedendo mais por intuição que por raciocínios, tinha contribuído mais do que a fria lógica para abrir à Igreja o conteúdo completo dos princípios revelados. Cf. O'NEIL, op. cit., p. 24.

⁵⁹ Cf. O'NEIL, op. cit., p. 207.

⁶⁰ VONIER, A. *La clef de la doctrine eucaristique*. Lyon: Éditions du Cerf, 1942.

⁶¹ Cf. FIORENZA, S. F.; GALVIN, P. J. *Teologia sistemática, perspectivas católico-romana*. São Paulo: Paulus, 1987. v.2, p. 268.

explicava Vonier, todo sacramento da Nova Lei é um sinal; e um sinal não simplesmente da graça, mas também da paixão de Cristo e da glorificação futura. Um sacramento não está destinado somente à santificação que exerce por sua causalidade, mas ainda pela adoração. Como a Eucaristia (por meio da transubstanciação) significa e contém o “*Christus passus*”, torna Cristo presente em forma de imolação sacramental.

Mesmo não sendo a última palavra dita sobre a natureza da missa, essa chave de leitura de Vonier serviu para chamar a atenção sobre o fato de que Santo Tomás recusara incorporar a noção de causa em sua definição de sacramento, e, ao desenvolver a teologia do sinal, integraria o conceito de eficiência em sua visão do sistema sacramental, considerando que pertence ao culto da Igreja em sua situação atual. Vonier subministrava desse modo uma chave de leitura para a teologia dos sacramentos de Santo Tomás, tirando assim da questão causalidade o lugar central que ocupou desde a Contrarreforma. Para uma renovação da teologia dos sacramentos era preciso, certamente, muito mais. Pelo menos, chegara-se, à conclusão de que o sistema tomista adotava uma atitude aberta frente às novas pesquisas dos historiadores e aos aportes válidos da filosofia moderna, apesar de que naquele momento não se tinha chegado a tanto.⁶²

2.1.3.

O movimento litúrgico: Romano Guardini e Odo Casel

A raiz dessa mudança de sensibilidade teológica sobre os sacramentos terá que retornar ao século XIX, pois seu começo foi promovido pelo movimento litúrgico que, iniciando suas primeiras sondagens no final daquele século, configurou-se como tal movimento no começo do século XX, como sintoma da mudança que se realizava na

⁶² Cf. O'NEIL, E. C. La teología de los sacramentos. In: *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano*. Edición dirigida por Herbert Vorgrimler e Robert Vander Gucht. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974. v.3, p. 208.

mentalidade teológica basicamente alemã.⁶³ Como um movimento ininterrupto, propagou-se de âmbitos alemães a âmbitos franceses durante o primeiro quarto do século XX, até chegar a todas as partes como ação universal da Igreja, acabando por configurar o comportamento não só dos teólogos sistemáticos, mas ainda dos pastoralistas.

Embora não pretendamos aqui reconstruir a história daquele tão feliz acontecimento⁶⁴, seria injusto silenciar o que para a teologia sacramental foi de grande contribuição, já no século XIX, as abadias de Solesmes, com Dom P. Guerenger, e a abadia de Beuron, com os irmãos Maurus e Placidus Waltwer. Não podemos deixar de citar também a importância que teve, no princípio do século XX, a abadia de Mailenstein, com o chamado *Mechelnerr Ereignis*; avançando no século, destacamos a relevância da abadia de Mont-César, em Louvain, com o movimento litúrgico promovido por Lambet Beauduin (apoiado pela revista *Questions Liturgiques*) e, sobretudo, da abadia de Maria Laach, com Ildefons Herwegen. Este abade, ao iniciar a coleção *Ecclesia Orans*, abriu o caminho que desenvolveria as idéias fundamentais do movimento litúrgico.⁶⁵

Sem esquecer nenhum desses nomes, nesse ponto temos que fixar nossa atenção nas personalidades que influenciaram de um modo especial na nova abordagem litúrgica e na teologia sacramental gerada sob a sua influência: trata-se de Romano Guardini, sacerdote e professor universitário, e de Odo Casel, monge beneditino na abadia de Maria Laach.

⁶³ Ao movimento que se originou na passagem do século XIX para o século XX os alemães o denominaram “*Zeitenwende*” (mudança de época). Termo suficientemente expressivo para significar a mudança que, coincidindo com a mudança de século, se estava realizando na teologia. Cf. ARNAU, R. *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 19.

⁶⁴ Não existe, todavia, uma história sistemática do Movimento Litúrgico, porém, sem dúvida, podemos encontrar sobre ele abundante informação na seguinte obra: SCHILSON, A. *Theologie als Sakramententheologie: die mysterientheologie odo casels*. Mainz: Matthias-Gru newald-Verlag, 1982.

⁶⁵ Sobre isso, ver FLORES, J.J. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 95-148.

Romano Guardini⁶⁶, mesmo que não fosse um liturgista e um teólogo dogmático, vinculou-se ao movimento litúrgico desde sempre. Durante os anos de estudante na Universidade de Tubinga, de 1906 a 1908, manteve os primeiros contatos litúrgicos com a abadia de Beuron. Isso o levou a entrar em contato com os monges beneditinos, e, por meio daquela comunidade, com a liturgia. Assim, ele teve a oportunidade de conhecer a mística alemã, o que lhe agradava muito, mas sempre pensou que devia existir necessariamente uma mística na qual a intimidade do mistério estivesse unida à grandeza das formas objetivas – e esta ele encontrou em Beuron. Era o ano de 1907 e o movimento litúrgico estava, porém, em seus inícios: só tinha chegado a pequenos grupos. Entretanto, Guardini tinha compreendido já muito bem o que este movimento pretendia por meio das conversas com Josef Weiger e pela sua estadia em Beuron, e assumiu profundamente o fato litúrgico em seu discurso teológico. Seus pensamentos giravam sempre em torno da Igreja, esta misteriosa realidade que está profundamente dentro da história e, sem dúvida, é garantia do eterno; exposta a todas as diferenças do humano e, sem dúvida, una e santa, de tal modo que quem a olha com uma atitude razoável se dá conta do grande milagre que ela é.⁶⁷

⁶⁶ Romano Guardini nasceu em Verona aos 17 de fevereiro de 1885, filho de pais italianos. Ainda pequeno, foi com o pai para Mainz: na Alemanha, onde este exercia o cargo de Cônsul italiano. Realizou todos os estudos na Alemanha, que se tornou sua verdadeira pátria. Concluído o Ensino Médio, pôs-se a procurar a matéria feita para ele. Tentou inicialmente as ciências naturais, depois a economia política, mas sem êxito. Sua insatisfação provinha de uma necessidade interior de algo de mais profundo e válido. Finalmente, decidiu-se pela teologia, nela encontrando o que buscava. Não tanto nos professores, nenhum dos quais contribuiu de modo determinante para a formação do seu pensamento, mas, sobretudo, no estudo dos tesouros da sabedoria contidos na Escritura e na Tradição da Igreja. Conclui seus estudos teológicos em Bonn (antes estivera em Friburgo e depois em Tübingen), conseguindo sua habilitação em teologia dogmática com uma dissertação sobre a teologia de São Boaventura. Ordenado sacerdote em 1910, dedicou-se, por alguns anos, à cura das almas, sendo depois destinado ao magistério na Universidade de Bonn. Mais tarde, em 1923, foi chamado para a Universidade de Breslávia, onde assumiu a cátedra de teologia dogmática. Cf. MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século XX*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 478.

⁶⁷ Cf. GUARDINI, R. *Apuntes para una autobiografía*. Madrid: Encuentro, 1992. p. 125-126. Comentando sobre a concepção que Romano Guardini tem da Igreja, Batista Mondin afirma: “A Igreja é considerada por Guardini, sobretudo, como princípio de unificação do homem como realidade social. E a argumentação de Guardini não tem precedência apriorística: não tem como ponto de partida, definições dogmáticas sobre a natureza da Igreja, mas parte da experiência. Começa pela constatação de que o homem é um ser social. A sociedade, portanto, não é resultado de uma convenção, de um contrato social, como sustentaram vários filósofos modernos, a partir de Hobbes, mas sim a consequência de uma exigência inscrita na própria natureza do homem.

Já naquele momento inicial de seus estudos teológicos, e sem ter se decidido ainda pelo sacerdócio, Guardini havia fixado o que seria um dos princípios fundamentais do seu pensamento: a objetividade da piedade pessoal a partir da liturgia como celebração da Igreja. E se quisermos formular este mesmo pensamento em outros termos, podemos dizer que a preocupação constante de Guardini foi a realização da pessoa a partir da vivência de Deus no seio da comunidade litúrgica e eclesial. Nem o subjetivismo, nem o individualismo tinham espaço no pensamento cristão do jovem Guardini.

Mais tarde, em Mogúncia, enquanto decidia sobre o futuro vocacional, escreveu um esboço sobre o que entendia por liturgia. Tratava-se daquilo que acabou sendo o precioso livro *O espírito da liturgia*.⁶⁸ Mostrou esse esboço ao beneditino de Maria Laach Kunibert Molberg, que o valorizou muito e o mostrou ao abade Ildenfonso Herwegen. Com esse contato teológico se iniciava um relacionamento entre Guardini e Maria Laach que seria sumamente proveitoso para a teologia sacramental, pois os sacramentos encontrariam lugar e sentido dentro da liturgia. Motivado por esse esboço, então o abade Herwegen deu início a uma série de publicações com o objetivo de fomentar o espírito litúrgico, e de fato começou a publicação, em 1918, de uma coleção sob o significativo tema *Ecclesia Orans*, sendo o primeiro título sobre *O sentido da liturgia*, de Romano Guardini.

Em 1922, deu à luz seu novo livro *Sobre o sentido da Igreja*, no qual recolhe o ciclo de conferências para universitários, realizado na

Todavia, não obstante a origem natural, a sociedade humana desintegrou-se em muitos grupos sociais, em conflito entre si. Como a experiência demonstra nem a política nem a sociologia bastam para restaurar a unidade da sociedade. E não basta nem mesmo a religião, porque também ela, enquanto tal, não ultrapassa as meras capacidades humanas. A restauração só pode provir de Cristo, por meio da sua Igreja. A Igreja é uma instituição erigida por Cristo na história e no meio da humanidade. Ela abarca não alguns indivíduos ou todos os indivíduos, mas toda a raça humana enquanto tal, a humanidade em sua totalidade, a qual foi chamada para um novo Pentecostes. Essa totalidade cristã é algo de concreto e real e continua existindo mesmo no caso em que, do ponto de vista numérico, se reduzisse a apenas três membros. Ela não resulta da vontade ou do engenho do humano, mas existe em virtude de um decreto divino, por força de uma instituição sagrada e de um ato criativo em conformidade com a vontade de Cristo". MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século XX*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 479-480.

⁶⁸ GUARDINI, R. *O espírito da liturgia*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1942.

Universidade de Bonn.⁶⁹ O que estes dois escritos supõem para a compreensão cristã da vida – tal como Guardini se esforçou por expor a partir da pessoa inserida na comunidade eclesial e, portanto, litúrgica –, ele mesmo nos diz com estes termos:

“Como pode alguém que pretenda chegar à verdade, empenhar-se na busca desta como se fosse uma tarefa privada? Não será ridículo? Ao contrário, acolherá a Igreja em si mesmo o mais profundamente possível. Por isso mesmo, não foi casual que o primeiro livro escrito com o qual enfrentar os problemas da época fora *O espírito da liturgia*, que desenvolve o conceito da vida de oração da Igreja ordenada objetivamente; e o segundo, *Sentido da Igreja*, que começa com estas palavras: ‘Um acontecimento de alcance transcendental se manifestou: a Igreja nasce nas almas’”.⁷⁰

Com esses escritos, Guardini se revelou como um pensador que, a partir de sua situação de cristão, refletia com categorias renovadas sobre o culto como um acontecimento por sua vez pessoal e comunitário, vivido por cada cristão no seio da Igreja. Tomando-se por base esses pressupostos eclesiais e personalistas, nos quais a pessoa não era entendida de forma isolada, passou a considerar os sacramentos dando ênfase à noção de sinal, sobre o qual fez recair o peso de sua operatividade salvífica. De tal forma foi assim que o antigo adágio teológico, afirmando que os sacramentos causam o que significam, recuperou para Guardini todo seu sentido, ao fazer depender a virtualidade sacramental da mesma razão do sinal. Com isso, Guardini aspirou libertar o homem tanto da influência do materialismo positivista como do subjetivismo despersonalizador, e, ao propor seu pensamento sacramental valendo-se do sinal, estabeleceu uma tríplice relação entre fé, Igreja e sacramentos.⁷¹

Guardini iniciou sua relação considerando os sacramentos como realidades só justificáveis e compreensíveis a partir da palavra de Deus, com base na fé, e os propôs como ações da Igreja a celebrar na liturgia. Com essa sua maneira de pensar, iniciou por desligar-se da compreensão tradicional dos sacramentos, na medida em que substituía a consideração

⁶⁹ Cf. FLORES, J. J. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 131-136.

⁷⁰ GUARDINI, R. *Apuntes para una autobiografía*. Madrid: Encuentro, 1992. p. 122.

⁷¹ Para uma melhor compreensão desta reflexão, consultar ARNAU, R. *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 20-22.

teológica dos mesmos de *res sacra* (ou “a coisa sagrada”) para *actio ecclesiae* (ou “ação eclesial”) na liturgia. Ao considerar os sacramentos, valendo-se de uma abordagem fundamentalmente dinâmica, e, ao mesmo tempo, revalorizando neles a dimensão do sinal, concluía que só no seio da Igreja - enquanto comunidade litúrgica que celebra o mistério salvífico de Deus -, têm sentido as ações sacramentais. Guardini entendeu e elaborou sempre a teologia dos sacramentos com base na liturgia, como lógica consequência de haver admitido que a ação salvífica de Cristo efetua-se na Igreja mediante a celebração dos sacramentos, que são em si mesmo uma renovada e constante epifania do Senhor.⁷²

Junto a Romano Guardini, colocamos Odo Casel.⁷³ Ao morrer, em 1948, Casel deixou uma obra litúrgica e teológica que supunha uma

⁷² A este propósito comenta Arnau: “Falando da imagem de Jesus no Novo Testamento, Romano Guardini enfatiza que na existência cristã a liturgia tem tanta importância quanto à doutrina, ou, mais exatamente, a própria pregação pertence também à liturgia: a ordenação das festas que se sucedem no curso do ano eclesástico e das ações sagradas se refere a fatos fundamentais da redenção humana. Elas contêm a Cristo e sua vida. Nelas se cumpre não já só a memória, senão a reprodução da existência do Senhor que um dia foi história e é agora real na eternidade”. ARNAU, R., op cit., p. 24.

⁷³ Johannes Casel nasceu no dia 27 de setembro de 1886, em Koblenz-Lützel. Em 1904, em Andernach, concluiu seus estudos. Em 1905, entrou para a abadia beneditina de Maria Laach e, no dia 24 de janeiro de 1907, emitiu a profissão monástica e recebeu o nome de Odo. No dia 17 de setembro de 1911, foi ordenado sacerdote e, em 1913, chegou ao ápice dos seus estudos teológicos com a tese de doutorado, defendida em Santo Anselmo (Roma), sobre a Doutrina eucarística de São Justino mártir. Em 1914, sua tese foi publicada na revista *Katholik* 94 (1914) e, em 1918, publicou sua primeira monografia com o título *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, na coleção “*Ecclesia orans*”. Em 1919 concluiu seus estudos filosóficos em Bonn com a tese *De philosophorum graecorum silentio mystico* [sobre o silêncio místico nos filósofos gregos], publicada em Giessen e, em 1921, começaram as publicações do *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, que continuaram durante vinte anos, até 1941, e do qual Casel foi o diretor responsável. Em 1922, publicou a segunda grande monografia, com o título *Die Liturgie als Mysterienfeier*, também na coleção “*Ecclesia orans*”. No mesmo ano, Casel foi convidado para ser diretor espiritual do mosteiro feminino beneditino da Santa Cruz de Herstelle, às margens do rio Weser. No retiro dessa casa, para cujo reflorescimento contribuiu de modo essencial, viveu durante o resto de sua vida. Em 1932, publicou a obra que por certas razões se transformou na mais famosa e quase paradigmática de sua teoria teológica: *Das christliche Kultmysterium* e, em 1941, foram publicadas os últimos ensaios importantes de Casel: *Das christliche Festmysterium* e *Glaube, Gnosis und Mysterium*. Sua lição teológica, a Mysterienlehre ou doutrina dos mistérios, baseia-se na analogia cultural existente entre o cristianismo das origens e os cultos místicos Greco-romanos. Acolhida com entusiasmo pela escola de Maria Laach, tal teoria desencadeou, parece, uma verdadeira controvérsia nos ambientes católicos e comprometeu Casel numa contínua e dolorosa obra de esclarecimentos que se prolongou até a sua morte. No dia 20 de novembro de 1947, Pio XII publicou a encíclica *Mediator Dei*. No dia 17 de dezembro, Casel escreveu numa carta: “Provavelmente não teríamos nunca a alegria de ler uma encíclica assim, se o movimento litúrgico e o retorno do mistério do culto não tivessem criado suas premissas”. Cf. FLORES, J. J. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 162-163.

ruptura com a compreensão tradicional dos sacramentos. Com efeito, na sua concepção, a Igreja, mais do que conferir os sacramentos, os “celebra” como sinais de sua fé no fato salvífico da Páscoa; celebração por meio da qual se torna operativamente presente o mistério celebrado.⁷⁴

Como ponto de partida, recordamos que a abordagem de Casel tem como base de fundo o mistério.⁷⁵ Sendo esta uma afirmação fundamental, para compreendê-la em toda a sua profundidade e nitidez é necessário esclarecer alguns pontos. Antes de tudo, é preciso advertir que a inicial analogia que Casel formulou no início de sua reflexão teológica do mistério estabelecia uma necessária relação entre os mistérios pagãos e o mistério cristão, celebrados e vividos na liturgia; com efeito, na estrutura formal da redação de sua tese, admitia que o mistério cristão contém em si uma dependência analógica dos mistérios pagãos.⁷⁶ A afirmação dessa dependência, ainda que metodologicamente possa continuar sendo compreensível dentro do conjunto do pensamento de Casel, na atualidade já não é mais necessária para a compreensão da ideia fundamental de sua tese, ou seja, sustentar que o mistério cristão adquire uma presença real ao ser comemorado na liturgia celebrada pela Igreja. Uma vez formulado este necessário esclarecimento, podemos então descrever o pensamento litúrgico e teológico de Odo Casel em três proposições sobre os sacramentos.

Primeira, Casel parte da compreensão do cristianismo como uma religião mística, que recebe o impulso vital de Cristo⁷⁷ por meio da

⁷⁴ Cf. ARNAU, R. *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 23.

⁷⁵ Assim aparece formulado já no título de sua obra *O Mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009 (Tradução do original: *Das Christliche Kultmysterium*. Regensburg, Friedrich Pustet, 1932).

⁷⁶ Sobre a dependência dos mistérios cristãos dos pagãos admitida por Casel veja-se o que foi dito por OÑATIBIA, I. *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto: un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel*. Vitória: Editorial del Seminario Diocesano, 1954. p.35-38.

⁷⁷ O cristianismo em sua essência mais íntima, não é simplesmente uma doutrina, um ensinamento, uma filosofia, uma visão do mundo; também não é um código de preceitos morais. Em todos esses aspectos está realmente presente, mas em seu núcleo central o cristianismo é uma revelação de Deus à humanidade através das ações humano-divinas, cheias de vida e força. Portanto, pode-se dizer que o cristianismo é: 1) Ação de Deus na história. De maneira mais específica, é a realização de um plano divino que procede da eternidade de Deus; 2) Uma ação que se realiza no tempo e no espaço; 3) Uma ação que tem o seu termo em Deus, de quem teve origem. O cristianismo é, sobretudo, a obra da redenção que se adapta aos seres humanos. O primeiro elemento constitutivo não é

celebração litúrgica e sacramental. Segunda, por meio dos sacramentos confere-se ao cristão a presença real e atual *in mysterio* da salvação merecida por Cristo e, através da mesma, a participação na vida divina como verdadeira e salutar para o homem. Terceira, Casel, ao explicar como se faz presente o mistério, outorga à Igreja uma virtualidade decisiva, porquanto sustenta que a ação memorial da liturgia, ainda que seu efeito santificante recaia sobre as pessoas concretas que a celebram, não se apoia numa devoção individual, mas sim numa mediação objetiva da ação da Igreja. Ao enunciar esta terceira proposição, na qual de maneira decisiva coloca em destaque a mediação da Igreja - em sua sacramentalidade - em favor do homem, Casel se mostra um grande defensor da pessoa, a qual jamais a identificou com o indivíduo isolado, pois, compreendeu-a sempre integrada e desenvolvida no seio da comunidade litúrgica e eclesial.

Toda essa problemática sobre a presença do mistério na ação litúrgica, que nos anos de 1939 a 1944 chegou a suscitar uma autêntica controvérsia intra-ecclesial e teológica, teve seu primeiro reconhecimento por parte do magistério da Igreja no ano de 1947, quando Pio XII, em sua encíclica *Mediator Dei*, afirmou que em toda a ação litúrgica estão simultaneamente presentes a Igreja e o seu divino Fundador. Esta doutrina foi ratificada mais tarde pelo Concílio Vaticano II, ao formular a presença de Cristo na Igreja por meio da celebração litúrgica.⁷⁸

O mérito do trabalho de Romano Guardini e de Odo Casel está vinculado ao início da renovação, não só da liturgia, mas também teológica sobre os sacramentos, já que no espaço de tempo entre a publicação da *Mediator Dei* e a promulgação da *Constituição sobre a Sagrada Liturgia* do Concílio Vaticano II apareceram uma série de obras

a doutrina, mas a pessoa de Cristo como redentor que age na história da humanidade. É no culto que a obra redentora de Cristo torna-se acessível: por intermédio do culto o ser humano coloca-se em contato com a morte e ressurreição do Senhor, tornando-o, ao mesmo tempo, participante de seu mistério, com o qual pode experimentar a redenção de Cristo; mediante o culto desdobra-se o plano salvífico de Cristo, que encontra sua origem na eternidade, expressando também a dimensão escatológica do ser humano. Cf. OÑATIBIA, I. *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto: un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel*. Vitória: Editorial del Seminario Diocesano, 1954. p. 166.

⁷⁸ Cf. ARNAU, R. *Tratado de los sacramentos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. p. 26.

que seriam inconcebíveis sem o prévio ambiente teológico originado pela abordagem de Guardini e de Casel.

Como vimos, na reflexão teológico-litúrgico-sacramental de Guardini e de Casel já encontramos uma renovada concepção da Igreja, uma nova forma de conceber a sua identidade. Mas, dada a importância desse tema para a teologia sacramental, é preciso dizer mais.

2.1.4.

A dimensão eclesial

Na nova orientação dada à teologia, se tinha presente tanto o homem, dotado de liberdade e vivendo em comunidade, como a uma vontade divina transcendente de salvação. Tornou-se clara a consciência de que a encarnação exigia que a teologia considerasse seriamente a antropologia e que, por isso mesmo, era necessário considerar os acontecimentos sociais e políticos do período entre a Primeira e a Segunda Guerra.

Esse período foi também o do nascimento da Ação Católica. Também aqui encontramos-nos diante de uma nova antropologia e de um novo sentido do caráter missionário da Igreja, em consonância com a preocupação do movimento litúrgico para fazer da missa novamente o centro da vida cristã. Em 1933, a Semana Litúrgica de Mont-César teve como tema a participação ativa dos fiéis no culto divino (ideia do Corpo místico, do sacerdócio universal, tomado este em um sentido espiritual e moral, porém em relação com a Eucaristia).⁷⁹

Além disso, durante todo o período entre a Primeira e a Segunda Guerra se fortaleceu o movimento ecumênico, dando-se assim à meditação sobre a Igreja uma dimensão nova. Em um intercâmbio de ideias entre Y. Congar⁸⁰ e o Pastor Maury, este último formulava

⁷⁹ Cf. O'NEIL, C. E. *La teología de los sacramentos*. In: *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano*. Edición dirigida por Herbert Vorgrimler e Robert Vander Gucht. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974. v.3, p. 211.

⁸⁰ Dominicano francês nascido em 1905, discípulo de Chenu na escola Le Saulchoir, professor de teologia fundamental e eclesiologia nesta mesma escola de 1931 a 1954,

claramente a dificuldade que o protestante sente ante a doutrina católica sobre os sacramentos e, portanto, sobre a Igreja: “A questão baseia-se em saber se uma realidade humana (livro, instituição visível, espécies do sacramento, crente batizado) pode ser ou chegar a ser partícipe da natureza divina; se a graça transforma a natureza ou a deixa intacta; se a redenção é ontológica ou escatológica”.⁸¹

Ao aproximar-se da Segunda Guerra Mundial já se podia falar de uma verdadeira renovação da dogmática sacramentaria, não tanto da teologia dos sacramentos, mas enquanto se refere a um redescobrimento da sacramentalidade. Onde mais vigorosamente se fazia sentir a renovação, iniciada por meio da obra de Vonier, era na Alemanha, onde se consolidavam suas raízes cristológicas e suas dimensões eclesiais, para adquirir passo a passo a amplitude de uma visão da vida cristã; visão esta centrada sobre o culto. Uma vez reencontrado o sentido do simbolismo, os sacramentos deixaram então de ser considerados como uma espécie de “coisa”, e foram integrados novamente no mistério da redenção. Com isso, ficava aberto o caminho para incluí-los na vida da comunidade.

Certamente Henri de Lubac⁸², em sua obra *Catholicisme*,⁸³ foi quem melhor acolheu esse novo espírito. Nessa obra encontramos um

atingido pelo Santo Ofício, foi para Israel, em Jerusalém, e depois para a Inglaterra, em Cambridge. Retornou do exílio, foi acolhido pelo bispo de Strasburgo, onde ensinou teologia na universidade até o final de 1968. Perito conciliar e autor de muitas publicações de eclesiologia – Verdadeira e falsa reforma da Igreja (1950), Por uma teologia do laicado (1953) – e de ecumenismo – Diversidade e comunhão (1982), Creio no Espírito Santo, 3 volumes (1979-1980). Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Sono un teologo felice*: colloqui con Francesco Strazzari. Bolonha: EDB, 1993. p. 21.

⁸¹ O'NEIL, C. E. La teologia de los sacramentos. In: *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano*. Edición dirigida por Herbert Vorgrimler e Robert Vander Gucht. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974. v.3, p. 212.

⁸² Nascido em Cambrai, França, em 20 de fevereiro de 1896, e tendo ingressado na Companhia de Jesus em 1913, o jovem Henri de Lubac se ordena sacerdote em 1927. Dois anos depois exercerá o cargo de professor de Teologia Fundamental, Dogmática e História e de religiões na Faculdade de Lion. Quando, em 1940, abandona a cidade de Lyon, ante o avanço do exército alemão, este jesuíta, que estava com 44 anos, levava consigo um punhado de papeis, que depois se tornaram obras de grande importância para a renovação da teologia; entre estas obras encontrava o dossier du Surnaturel, obra especialmente importante para Lubac. Cf. LUBAC, Henri de. *Mémoire sur 'l'occasion de mes écrits: culture e venité*. Paris: Editions du Cerf, 1982. p. 33-35, 61-66.

⁸³ LUBAC, Henri de. *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*. Paris: Editions du Cerf, 1938. Cf. também, MORALI, I. *Henri de Lubac: teólogos del siglo XX*. Madrid: San Pablo, 2006, p. 67.

ensaio das implicações desenvolvidas da teologia. O acento é colocado na cristologia e na antropologia. A Igreja é a humanidade segundo Cristo; é a salvação que toma forma histórica no mundo e para o mundo, até que Cristo adquira toda a sua estatura. Os princípios de um programa futuro estão assim indicados para a teologia. Depois de meio século, a teologia estava em condições de tomar como princípio orientador para o seu trabalho as perspectivas antropológicas da Escola da História das Religiões.

Entretanto, era preciso mais. Com efeito, o período do pós-guerra se caracteriza pela continuação de um estudo sério das fontes e pela busca de uma síntese.

Uma vez mais foi De Lubac que se fez eco da mentalidade que reinava no final da Segunda Guerra Mundial. Na sua obra *Corpus Mysticum*⁸⁴ chamava a atenção sobre a mudança que a controvérsia que Berengário (século XII)⁸⁵ operou na terminologia eucarística, segundo a qual a presença de Cristo não se denomina presença mística, mas presença real. O próprio autor estimulava um retorno ao simbolismo da teologia dos Padres. Como alguns entenderam esse livro no sentido de que instigava a abandonar a escolástica, ele suscitou uma controvérsia sobre a natureza da teologia (1946-1948). Na teologia dos sacramentos, fomentada pelo movimento litúrgico, foi onde primeiro se aproveitou do estudo da patrística.

Concomitantemente ao conjunto desses aprofundamentos, surgia também outra importante pista da reflexão: a redescoberta do sentido teológico da liturgia e da estreita relação existente entre Bíblia e liturgia. Nessa linha, embora com ênfases diversas, trabalharam estudiosos como L. Bouyer,⁸⁶ C. Vagaggini, A.G. Martimort, e J. Danielou.⁸⁷ Especialmente este último autor, ainda que não fosse sacramentalista em sentido estrito, apresentou contribuições e intuições de grande relevo para o

⁸⁴ LUBAC, Henri de. *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge: étude historique*. Paris: Aubier-Montaigne, 1944. (Théologie, 3). p.126.

⁸⁵ Sobre isto, ver O'NEIL, C. E. La teología de los sacramentos. In: *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano*. Edición dirigida por Herbert Vorgrimler e Robert Vander Gucht. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974. v.3, p. 213.

⁸⁶ BOUYER, L. *La vie de la liturgie*. Paris: Editions du Cerf, 1956.

⁸⁷ DANIELOU, J. *Bible et liturgie*. Paris: Éditions du Cerf, 1951.

desenvolvimento da teologia bíblica dos sacramentos à luz da patrística mais antiga. Seus múltiplos estudos sobre os primeiros séculos cristãos, sobre a exegese e a tipologia e sobre a catequese e a liturgia primitiva permitiram mostrar que a perspectiva que coloca os sacramentos como continuidade dos *mirabilia Dei* do Antigo Testamento é própria do patrimônio da Igreja desde os primeiros tempos da reflexão cristã, constituindo por isso dimensão básica da teologia sacramental, frequentemente esquecida, com notável empobrecimento da própria doutrina sacramental.⁸⁸

Por fim, em 1960, quando o Concílio Vaticano II já havia sido convocado por João XXIII, mas faltavam ainda dois anos para sua abertura, Karl Rahner trouxe à luz *A igreja e os sacramentos*.⁸⁹ Esse conjunto de escritos – é bom lembrar mais uma vez –, que é fundamental para compreender a atual problemática da sacramentologia geral, não pode desvincular-se da primeira contribuição de Guardini e Casel, pois, seguindo o rastro por eles iniciado, revaloriza a dimensão sacramental da Igreja, e considerando os sacramentos como ações e não como coisas.

Enfim, acolhendo plenamente essa exigência, o Concílio Vaticano II representou o impulso fundamental para uma nova consciência da Igreja.⁹⁰ Com efeito, para o Concílio Vaticano II a Igreja – organismo em que sobrevive e adquire eficácia a obra redentora do Cristo e de seu Espírito – é sinal e veículo humano de verdade e salvação, isto é, “sacramento primordial” da graça de Deus oferecida aos homens. O Salvador ressuscitado, após sua ascensão, privou-nos de sua presença visível; quis, todavia, que Sua obra de revelação e resgate fosse manifestada e comunicada aos homens, de geração em geração, de modo humano, visível, sensível, ou seja, de forma sacramental. Fundou a Igreja, comunidade de irmãos reconciliados com Deus; plasmou-a a Sua imagem e semelhança, infundindo nela o Seu Espírito, para que fosse o

⁸⁸ De acordo com Daniélou, “as ações sacramentais nada mais são do que a atualização salvífica da paixão e da ressurreição de Cristo. O batismo nos imerge em sua morte e em sua ressurreição. A missa não é outro sacrifício, mas o sacrifício único tornado presente no sacramento”. DANIELOU, J. *Bible et liturgie*. Paris: Éditions du Cerf, 1951. p. 78.

⁸⁹ RAHNER, K. *Chiesa e sacramenti*, Brescia 1965 (trad. do orig. *Kirche und sakrament*, Freiburg 1961).

⁹⁰ Cf. SC 5-10; 16; 36; 47-48; 59-60; LG 11.

resultado, o instrumento e o sinal de Sua presença de graça e de salvação; deste modo a Igreja, atuando em si a redenção operada por Cristo, deve reevocar a história de nosso resgate e aguardar com esperança o retorno glorioso do Senhor. A Constituição sobre a liturgia e a *Lumen Gentium* denominam a Igreja “sacramento” sob todos esses vários aspectos.⁹¹

Além disso, tal impulso coincidiu com o desenvolvimento contemporâneo da antropologia e do pensamento simbólico, encontrando terreno adequado para o seu desenvolvimento no clima ecumênico que se instaurava e que efetivamente se instaurou depois do Concílio Vaticano II.⁹²

Essa abordagem sintética do percurso da reflexão teológico-sacramental nos permitiu indicar os elementos que foram determinantes, para as teses assumidas pelo Concílio Vaticano II, no qual a retomada da dimensão sacramental é um dos enfoques de maior relevância. Ainda que outros temas tenham alcançado maior atenção na mídia e na reflexão teológica, a sacramentalidade foi redescoberta na sua dimensão bíblica⁹³ como algo que diz respeito à estrutura da revelação e da fé, e não apenas aos sacramentos. O que o Primeiro Catecismo da Igreja aplicava aos sacramentos,⁹⁴ o Concílio Vaticano II aplica ao cristianismo em sua natureza e em sua dinâmica histórica. Deus se revela por meio de gestos

⁹¹ MIDALI, M. A fisionomia renovada da Igreja. In: *Pelos caminhos do Concílio*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 62. Cf. também SC 5; LG 1, 9, 48; UR 3; AG 1,5, 21; GS 45, 47.

⁹² RUFFINI, E. Sacramenti. In: *Dizionario teologico interdisciplinare*. Torino: Ed. Marietti, 1977. p. 191-201.

⁹³ Acolhendo plenamente esta exigência, o Concílio Vaticano II representou impulso fundamental para a recuperação da unidade Bíblia-sacramento/sacramento-vida cristã. Além disso, tal impulso coincidiu com o desenvolvimento contemporâneo da antropologia e do pensamento simbólico, encontrando terreno particularmente adequado para o seu desenvolvimento no clima ecumênico que se instaurava e que efetivamente se instaurou depois do Concílio Vaticano segundo. Cf. ROCCHETA, C. *Os sacramentos da fé*: ensaio de teologia bíblica sobre os sacramentos como maravilhas da salvação no tempo da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1991. p.16.

⁹⁴ PRIMEIRO catecismo da doutrina cristã. Petrópolis: Vozes, 1991. questão 107, p. 47: “Entende-se por sacramento da Igreja um sinal sensível e eficaz da graça, instituído por Nosso Senhor Jesus Cristo, para nos santificar”. Essa afirmação foi retomada integralmente pelo CIC nº 1131: “Os sacramentos são sinais eficazes da graça, instituídos por Cristo e confiados à Igreja, através dos quais nos é dispensada a vida divina. Os ritos visíveis sob os quais os sacramentos são celebrados significam e realizam as graças próprias de cada sacramento. Produzem frutos naqueles que os recebem com as disposições exigidas”: CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas/Loyola/Ave Maria, 1993. p. 277.

e palavras e manifesta a sua riqueza infinita na história criando um povo que será sacramento de sua presença. Dessa forma, o Concílio coloca em evidência a ação viva de Deus que entra na história, dialoga com o ser humano e o envolve na sua existência. Deus se comunica de forma visível e sensível por gestos e palavras que encontram a sua manifestação definitiva no evento de Cristo.

Os dois autores – Schillebeeckx e Giussani – que escolhemos para desenvolver o nosso trabalho de doutorado desenvolveram suas reflexões teológico-sacramentais em profunda sintonia com o Concílio. Por isso, a nossa intenção é mostrar, por um lado, que o pensamento teológico desses dois autores está em profunda sintonia com o Vaticano II, e, por outro, que acreditamos que a reflexão de ambos contém elementos fundamentais que nos permitirão realizar uma abordagem teológico-pastoral-sacramental relevante para a experiência de fé do cristão do nosso tempo.

Mas, antes de adentrarmos propriamente na reflexão do pensamento teológico sacramental dos nossos autores, vamos descrever de forma sumária a biografia de ambos, considerando, sobretudo, a formação filosófica, teológica e pastoral. Isso nos permitirá descobrir o quanto os dois autores foram influenciados, direta ou indiretamente, pelos grandes teólogos que, por sua vez, foram mentores da renovação do pensamento teológico no século XX, de modo especial em relação à teologia sacramental.

2.2.

Edward Schillebeeckx: biografia intelectual e influências culturais

2.2.1.

Vida e formação acadêmica

E. Schillebeeckx, belga de língua flamenga, nasceu no dia 12 de novembro de 1914 em Anvers, Antuérpia. Sua família era de Konterberg, pequena cidade situada entre Bruxelas e Louvain. O pai, Constant, auxiliar contábil, e a mãe, Jeannne Calis, de quem Schillebeeckx

conserva fortes recordações, retornavam à Holanda após breve período de ausência, quando a família foi alegrada pelo seu nascimento.⁹⁵ Depois do estudo fundamental na cidade onde residia, Edward foi matriculado no internato dos jesuítas em Turnhout, para completar a formação humanista. A formação jesuíta, exclusivamente clássica, e a rigidez da linha educativa fizeram o jovem preferir outra ordem, quando, por volta de 15 anos, tornou-se claro o chamado para a vida religiosa.

Num primeiro momento, pensou em seguir o irmão, que era jesuíta e estava em missão na Índia, pois tinha ficado fascinado pelo encontro entre dois mundos espirituais, como o cristianismo e o budismo ou o hinduísmo. Diante de um ensinamento marcado pela filosofia, mostrava-se, em vez disso, interessado em assuntos de caráter social, estimulado pela influência de Peter de Wit.⁹⁶ Contudo, a formação jesuíta, centralizada na intensa educação da vontade, despertou no jovem as primeiras dúvidas sobre a compatibilidade entre orientação espiritual proposta pela Companhia de Jesus e a sua inclinação pessoal. O que o levou a escolher os dominicanos – evidentemente o julgamento foi retroprojetado pelo Schillebeeckx maduro – foi a importância que davam à dimensão intelectual e harmonia que a inspiração tomista propunha entre o religioso e o humano-mundano. Ele, porém, ainda não conhecia os dominicanos, a não ser pela biografia de São Domingo, de Clérissac.

Assim, resolveu conhecer os dominicanos, que tinham noviciado e Gand. Aos 19 anos, o encontro com o ambiente de Gand foi para ele “uma revelação”⁹⁷: ensinavam filosofia com ênfase na teologia; uma teologia que era a continuação de Louvain, de orientação prevalentemente social.

Assim vê o nosso autor retrospectivamente este período de formação:

⁹⁵ Cf. BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX). p. 20.

⁹⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Sono un teologo felice: colloqui con Francesco Strazzari*. Bologna: EDB, 1993. p. 76.

⁹⁷ Cf. BRAMBILLA, G. F. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX). p. 22.

“Minha formação não tem nada de particular. Depois de ter estudado ciências humanas no colégio dos jesuítas em Turnhout, entrei na ordem dos dominicanos belgas. Ali segui o ciclo habitual de formação: três anos de filosofia e quatro de teologia. Os anos de filosofia foram muito proveitosos para mim, devido aos ensinamentos de padre De Petter, que nos iniciou na fenomenologia e nos fez descobrir Russel, Merleau-Ponty, Heidegger. Estudamos todos estes autores numa perspectiva tomista”.⁹⁸

Terminada a teologia, assumiu a cátedra de teologia naquele centro de estudo. Pediram que ele ensinasse teologia dogmática. Logo que terminou a Segunda Guerra, se transfere para Paris no outono de 1945, para o aprofundamento em filosofia e teologia.

Volta para Louvain em 1946, assume novamente suas aulas de dogmática no *Studium* dominicano, lecionando agora teologia sacramental. As aulas dadas por ele neste período constituíram a base de sua tese de doutorado. Em 1951, defende em Louvain sua tese sobre o tema *A economia sacramental da revelação. Estrutura objetiva e participação subjetiva*⁹⁹. Segue vários anos de docência em Louvain, sendo, além disso, nomeado mestre dos alunos dominicanos; também assumiu, o quanto era possível, trabalhos pastorais.¹⁰⁰

O ano de 1957 vai ser decisivo para Schillebeeckx. Começa uma nova etapa de sua vida, sem dúvida, mais rica e significativa, como teólogo. Inicia-se seu “período holandês” ao ser convidado pela Universidade Católica de Nimega para a cadeira de Dogmática e de História da Teologia. Em janeiro de 1958, se instala em Nimega e cabe a ele realizar a aula inaugural que versa sobre o tema *Em busca do Deus vivo*.¹⁰¹ A transferência para a Holanda supõe para Schillebeeckx mover-se em um novo contexto vital. Ali logo percebe as indubitáveis vantagens da nova situação, pois a Holanda vive momentos de ebulição teológica, de busca e, talvez, pela primeira vez da sua história religiosa, de ação criadora frente à Igreja universal. Schillebeeckx se integra nesse

⁹⁸ SCHILLEBEECKX, E., op. cit., p. 72.

⁹⁹ Título original: *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op St Thomas' sacramenteleer in licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentensproblematiek*, I, 1952 (Tradução francesa: *L'economie sacramentelle du salut*. Fribourg, Suisse, 2004).

¹⁰⁰ Cf. BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX). p. 52.

¹⁰¹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 25-48 (Original holandês: *Theologische peilingen*, II: *God em Mens*. Bilthoven: Ed. H. Nelissen, [19--]).

movimento que busca com afã um novo estilo de vida cristã, passando logo a ser um porta-estandarte do pensamento religioso holandês.

Clero e laicato o admiram. O episcopado holandês o consulta. Torna-se conselheiro teológico do cardeal Alfrink. É um dos protagonistas da nova teologia holandesa, cuja defesa ele assume em momentos críticos.¹⁰²

Porém, será o Concílio Vaticano II a verdadeira plataforma de seu lançamento no campo da teologia. Nunca foi nomeado oficialmente perito do Concílio, no entanto, durante os trabalhos conciliares, exerceu um papel considerável através de numerosas conferências realizadas em Roma a pedido de diversos episcopados e, sobretudo, como assessor do episcopado holandês. Sua amizade e íntima relação com o cardeal Alfrink e com Dom Bekkers, célebre bispo de Bois-Le-Duc, lhe ofereceram a oportunidade para expor seus pontos de vista teológicos. Não é difícil encontrar a marca de Schillebeeckx no desenvolvimento das discussões conciliares e em alguns documentos surgidos do sínodo universal.¹⁰³

Continua a intensa atividade teológica de Schillebeeckx na Holanda com repercussão em toda a Igreja. É uma figura de renome internacional. Ele é convidado a fazer conferências em diversas universidades de outros países, fora da Holanda. Os anos que se seguem ao Concílio são de abundante produção, adentrando-se cada vez mais na problemática hermenêutica.¹⁰⁴

Schillebeeckx foi redator da revista holandesa *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*; fundou e dirigiu a revista teológica *Tijdschrift voor Theologie* (1961) que teria grande difusão e viria a ser, com o tempo, a

¹⁰² Cf. SANCHEZ, R. C. *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx: principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1982. p. 37.

¹⁰³ De modo especial, encontramos na *Dei Verbum* uma concepção da revelação a partir da estrutura sacramental (fatos e palavras), concepção esta derivada da reflexão teológica de E. Schillebeeckx.

¹⁰⁴ Sobre este tema, o nosso autor tem uma riquíssima reflexão. Porém, não é o caso de abordá-la aqui, já que a nossa reflexão sobre esse autor tem como objeto primário a estrutura sacramental da fé. Seja como for, para uma reflexão mais aprofundada sobre a abordagem hermenêutica da revelação (Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Sono un teologo felice: colloqui con Francesco Strazzari*. Bologna: EDB, 1993. p. 36)

plataforma principal do pensamento teológico holandês; foi também co-fundador da revista internacional *Concilium* (1965).¹⁰⁵

Em 1964, Schillebeeckx começa a publicação de uma seleção de seus escritos disseminados por revistas e periódicos, ou de conferências que não havia ainda sido publicadas. Iniciam-se, assim, seus *Theologische Peilingen*, dos quais chegou a publicar cinco volumes.¹⁰⁶

Schillebeeckx, a partir de 1958, ano em que se transfere para Nimega, se alimenta e se entusiasma com o pensamento teológico latino de vertente preferencialmente francês (Louvain, Paris). Por causa de sua personalidade aberta, entrou logo em sintonia com a “nova pátria”. Ele mesmo escreve: “Não sou holandês, porém tendo me consagrado de coração e alma a este povo, fui aceito como irmão da ‘própria casa’”.¹⁰⁷

Schillebeeckx descobriu o holandês, como um *homo teologicus* intimamente preocupado pelo problema religioso¹⁰⁸. Então aprende, a partir da experiência humana, a entusiasmar-se pelo humanismo, a admirar as descobertas da ciência e a entrar em contato com as questões vivas que a vida moderna exige. O horizonte intelectual de Schillebeeckx volta a alargar-se e logo é considerado não só como um irmão “da casa”, mas, sobretudo, como representante e defensor do pensamento holandês.

O ambiente holandês lança o nosso autor a novos horizontes. “Schillebeeckx adotou de bom grado o modo prático e direto dos holandeses ao tratar dos problemas da Igreja e do mundo”.¹⁰⁹

2.2.2.

As bases filosóficas

Schillebeeckx se forma em uma época de potente e de irrefreável renovação teológica que dará muitos frutos. Desta tarefa renovadora da

¹⁰⁵ SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 38.

¹⁰⁶ Cf. SANCHEZ, R. C. *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx: principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1982. p. 38.

¹⁰⁷ SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 83.

¹⁰⁸ Cf. SANCHEZ, op cit., p. 39.

¹⁰⁹ SANCHEZ, R. C. *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx: principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1982. p. 39.

reflexão teológica o nosso autor fará parte, e com muito empenho e entusiasmo. Mas tal renovação se deu, por parte de Schillebeeckx, porque ele acolheu as intuições mais válidas do pensamento moderno, propostas, sobretudo, pelo seu mestre De Petter.¹¹⁰ Deste mestre, Schillebeeckx assume a visão de um tomismo aberto, visão esta que contemplava a intuição do conhecimento humano, a corporeidade do homem, a sua intersubjetividade, a dignidade da pessoa, a autotranscendência, a abertura para o infinito e graça.

A filosofia tomista de Schillebeeckx, em harmonia com as exigências da modernidade, foi construída partindo do homem, em vez de partir do mundo (como fazia a filosofia clássica): é antropocêntrica e não cosmocêntrica. Busca uma explicação total da realidade estudando o homem.

Na linha de De Petter, o nosso autor afirma, em uma definição preliminar do homem, que é preciso antes de tudo reconhecer, com São Tomás e Aristóteles, que ele é essencialmente composto de alma e corpo e que, portanto, a parte corpórea não é algo acessório, mas substancial.¹¹¹ Além disso, afirma também que a principal contribuição da fenomenologia moderna foi a de ter mostrado a insustentabilidade, tanto do espiritualismo quanto do fisicismo, como também do dualismo.¹¹² Com efeito, a pessoa humana não é uma interioridade fechada, que, completa em si mesma, teria em seguida se encarnado no mundo através do corpo. Ela é essencialmente um espírito-no-mundo, um espírito ou pessoa, mas que se comunica a um ser corpóreo, que de fato torna-se humanizado e, em certa medida e em graus diversos, subjetivizado.¹¹³

¹¹⁰ Durante três anos estuda filosofia, tendo como mestre o Dominicano De Petter, original e poderoso pensador tomista aberto à filosofia moderna, sobretudo à antropologia e à fenomenologia, e exerceu sobre o jovem Schillebeeckx uma influência decisiva. Eram duas as características essenciais do pensamento: a abordagem fenomenológica da realidade e a orientação teológica de sua maneira de filosofar. Cf. BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX). p. 22

¹¹¹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 363-365 (Original holandês: *Theologische Peilingen*, I: *Openbaring in Theologie*. Ed. H. Nielissen, Bittoven).

¹¹² Cf. BRAMBILLA, op cit., p. 36-38.

¹¹³ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 201-203; Cf. também BRAMBILLA, G. F. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX). p. 39.

A corporeidade condiciona a pessoa humana em todas as suas expressões, sejam cognitivas como volitivas, tanto teóricas como práticas. Precisamente porque o homem não é um eu puro nem um puro espírito, mas sim um espírito que deve se animar em um corpo, ele só se torna presente a si mesmo saindo de si. O eu humano está essencialmente nos objetos e com os objetos deste mundo. Portanto, o homem não percebe a sua realidade interior senão quando se volta para o mundo dos homens e dos objetos e, conseqüentemente, se comunica com os homens no mundo. Não está presente para si mesmo, só é uma pessoa quando está junto de outras coisas e, especialmente, junto de outras pessoas.

Outra característica essencial da pessoa humana, além da corporeidade, é a intersubjetividade. Como já vimos, ela é indispensável à própria formação da pessoa, que se constitui no momento em que o eu toma consciência de si. Ora, essa tomada de consciência só é possível no encontro com outros seres humanos.¹¹⁴

Schillebeeckx observa que nossa intersubjetividade está ligada à nossa corporeidade: “É o fato de estar-no-mundo que permite ao homem, espírito na matéria, que se revela na corporeidade e na vida do mundo, dirigir-se ao outro, ao seu semelhante”¹¹⁵. Como toda a atividade do homem deve passar através da corporeidade, o nosso autor conclui que, além da autoconsciência e da intersubjetividade, também o conhecimento de Deus se submete a esta condição.

Com referência ao conhecimento de Deus, Schillebeeckx, sustenta que ele não é acidental, que o homem pode adquirir ou não adquirir ao bel-prazer. Esse conhecimento é um elemento constitutivo da essência do homem, do mesmo modo que a corporeidade e a intersubjetividade; pertence à plena definição do ser humano, pelo menos no sentido de que o homem – precisamente pelo fato de que é um ser que vive, através da sua corporeidade, em um mundo de semelhantes e de objetos – é uma relação transcendental a Deus. Dado que todo o seu ser é participação em Deus e que é essa participação que faz dele um homem, o resultado é que a consciência pré-reflexiva que o homem tem de si mesmo, suscitada

¹¹⁴ Cf. SCHILLEBEECKX, E. op. cit., p.201.

¹¹⁵ Cf. Ibidem. p. 203.

pela e *na* consciência do mundo e dos outros homens, é, por força de sua própria natureza, uma consciência religiosa de si mesmo. Qualquer consciência humana de si, *no* e *com* o mundo, funda-se, portanto, em uma consciência concomitante de Deus, e por ela é constituída. Por isso, Schillebeeckx pode definir o homem assim: é um ser-com-Deus-neste-mundo-de-homens-e-de-coisas¹¹⁶. A humanização de si no interior e por meio da humanização do mundo, junto com os outros homens, está vinculada, portanto, ao mistério de Deus, fundamento de todas as coisas.

A base antropológica, entretanto, não constitui por si só toda a plataforma filosófica sobre a qual ele levanta o seu edifício teológico: uma considerável parte dessa plataforma é ocupada pela base gnosiológica.¹¹⁷ Schillebeeckx, seguindo De Petter, tem desta uma concepção não menos original do que a referente à definição do homem.

A principal tese de sua teologia diz respeito à distinção entre reconhecimento pré-conceitual e conceitual da realidade. O conhecimento pré-conceitual é objetivo, abrange toda a realidade e, consequentemente, é imutável e verdadeiro. Já o conhecimento conceitual ou reflexo envolve apenas um aspecto particular do conhecimento pré-conceitual; por isso, só representa a realidade de modo limitado e, portanto, é suscetível de desenvolvimento e modificações.

Na esteira de De Petter, para Schillebeeckx o conhecimento pré-conceitual da realidade foge a qualquer expressão própria; mas graças a ele é que os nossos conceitos nos reportam essencialmente àquilo que eles querem exprimir, mas só podem exprimir da maneira inadequada e limitada. Graças ao aspecto inexprimível e não-conceitual implicado em

¹¹⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 206-207.

¹¹⁷ Esta base gnosiológica Schillebeeckx aprendeu em Louvain com seu mestre De Petter. De fato, De Petter propunha uma síntese entre tomismo e fenomenologia, que comportava, no campo gnosiológico, uma ênfase no momento intuitivo-experiencial em relação ao momento representativo-conceitual. Tratava-se de uma operação cultural paralela à empreendida na mesma época em Louvain pelo Pe. J. Marechal (que influenciaria a teologia de Rahner). Esta gnosiologia tentava abrir o tomismo à problemática do pensamento moderno; só que, enquanto Marechal utilizava o conceito de transcendental, De Petter usava a análise fenomenológica. A ontologia fenomenológica de De Petter comporta um “perspectivismo gnosiológico”, de acordo com o qual a experiência-expressa-em-conceitos se insere numa experiência mais complexa, atemática e pré-conceitual da realidade, e por isso as representações conceituais, mesmo em sua validade objetiva, possuem um caráter de tensão e perspectiva para a plenitude da verdade. Cf. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 324.

nosso conhecimento expresso e conceitual, no qual este é como que imerso, o conceito nos indica a direção objetiva em que se situa a realidade, mais precisamente a direção determinada indicada intrinsecamente pelo conteúdo conceitual abstrato.

Com efeito,

“Ainda que os conceitos sejam inadequados e também, enquanto abstratos, não tenham em si e por qualquer valor real - aquilo que o conceito abstrato faz conhecer realiza-se na realidade concreta de modo diverso do que no intelecto -, eles, em união com o aspecto não conceitual, possuem um valor real, sem dúvida, mas, no entanto real, porque dão uma direção e um sentido ao impulso que, partindo dos conceitos, leva-nos para a realidade. Experiência e conceitos, portanto, formam um único conhecimento da realidade”.¹¹⁸

Schillebeeckx assegura que este perspectivismo tem o mérito de levar devidamente em conta os limites do conhecimento humano, sem, no entanto, cair no relativismo. Com efeito, esse método de conhecimento ensina que nós consideramos a realidade de uma perspectiva e de um ponto de vista limitado; mas ensina também que temos consciência de nossa “perspectividade” e procuramos superá-la com uma constante tensão em direção ao absoluto.¹¹⁹

Esta doutrina do perspectivismo está preñe de sucessivas aplicações e aberturas especulativas, tanto no campo filosófico como no campo teológico: em ambos, ela justifica a admissão de uma multiplicidade de sistemas. Veremos essa aplicação no campo da teologia, quando abordarmos a reflexão teológico-sacramental de Schillebeeckx no segundo capítulo de nossa tese.

2.2.3.

Formação teológica: mestres que influenciaram o pensamento teológico de Edwar Schillebeeckx

Como já visto, no outono de 1945, depois do fim da Segunda Guerra Mundial, Schillebeeckx chegou a Paris a fim de especializar-se em

¹¹⁸ SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 296-297.

¹¹⁹ Cf. Ibidem. p. 291.

teologia, durante o período de mais de um ano. Pelo caráter internacional da cultura ali apresentada, a estada parisiense foi uma oportunidade preciosa. O jovem professor não a deixou escapar e, além dos cursos da faculdade dominicana do Le Saulchoir, para onde tinha sido enviado para especializar-se, procurou aproveitar outras chances. Tendo concentrado os cursos às segundas-feiras, frequentava o Collège de France e a École des Hautes Études. Juntamente com a dogmática, a patrística, o medievalismo e a exegese, interessaram-se pela filosofia¹²⁰: um amplo leque de estímulos que iriam marcar profundamente a natureza polivalente do seu trabalho teológico.

Naturalmente, foi a escola dominicana em especial, de gloriosa tradição, que o influenciou de modo decisivo. Desde 1941, Chenu não ensinava mais no Le Saulchoir, porém a metodologia introduzida por ele, o estudo histórico de Santo Tomás e a abertura para os problemas sociais fizeram com que Schillebeeckx descobrisse a sua vocação teológica¹²¹. Por outro lado, ele ainda podia escutar M.-D Chenu num de seus cursos de especialização na Sorbonne.

Foram duas, pois, as vantagens obtidas por ele nesse aprendizado: a metodologia histórica na abordagem da questão teológica e a abertura para os temas sociais.

É clara aqui a influencia de Chenu e de Y. - M. Congar sobre o modo de pensar e de fazer teologia do tipo histórico, numa interação contínua entre passado e presente: “percorrer constantemente a história da tradição para ressituar os pontos salientes na questão atual”¹²², é o que seria a riqueza peculiar dos estudos do “primeiro Schillebeeckx”.

¹²⁰ Cf. SANCHEZ, R. C. *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx: principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1982. p. 41.

¹²¹ Para uma visão ampla dessa temática em Chenu ver: FRANCO, A. *Marie-Dominique Chenu. Teólogos del siglo XX*. Madrid: San Pablo, 2007.

¹²² BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX). p. 22-23. Sobre a influência de Chenu e Congar no pensamento de Schillebeeckx, ele mesmo descreve dizendo: “Lá (em Louvain) encontrei os grandes teólogos: Chenu, Congar... Foi, sobretudo, Chenu a ter uma grande influencia em mim. Não era professor nas Hautes Études. Na Le Saulchoir estava somente na segunda, o resto da semana estava em Paris para frequentar a Sorbone, onde ensinava os grandes filósofos: René Le Senne, Louis Lavelle, Jean Wahl. Sob a direção de Chenu li são Tomás do ponto de vista histórico e não somente literal, no contexto da filosofia do tempo. Em Le Saulchoir aprendi a confrontar os problemas do ponto de vista histórico.

Nessa linha, também a metodologia teológica – no filão aberto por A. Gardeil – deve ser vista como reflexão sobre o *donné révélé*, como *intellectus fidei*.¹²³ Por outro lado, a orientação apostólica e eclesial da teologia de Le Saulchoir abria para uma visão *engagée* do trabalho teológico, atento em mediar a relação da Igreja com o mundo. Uma teologia deliberadamente imersa numa comunidade cristã aberta aos problemas do tempo (vivência JOC, *mission de France* e padres operários, problemas políticos), que marcaria profundamente o interesse de Schillebeeckx. Convém observar, porém, que o jovem professor havia escolhido a relação Igreja-mundo como tema de sua dissertação de doutorado, que teve que adiar por causa do novo ensino de sacramentaria.¹²⁴

Além dessa influencia decisiva, devem ser lembrados outros contatos não menos importantes: na École des Hautes Études encontrou-se com H.-C Puech, o historiador dos Padres, que então ministrava um curso sobre Origines e muito impressionou Schillebeeckx pela honestidade intelectual; também Paul Vignaux, que o introduziu, como eminente especialista, na teologia dos séculos XIV e XV. Dessas vivências Schillebeeckx deriva o sentido escrupuloso da pesquisa histórica, que deve preceder qualquer assunto, não tanto como forma de erudição, mas como momento hermenêutico fundamental de toda renovada compreensão de um tema. Por outro lado, não podia escapar-lhe o clima efervescente daquele mundo em busca de novos valores, depois da tragédia da guerra: existencialismo, marxismo e cristianismo confrontavam-se numa obra de regeneração cultural. Teólogo iniciante, Schillebeeckx empenha-se em traçar “um quadro da situação espiritual da França do pós-guerra”, confrontando os três humanismos em cena naqueles anos. No Collège de France e na Sorbonne, frequenta os cursos

Nos meus cursos, em seguida, percorri sucessivamente o Antigo Testamento e o Novo Testamento, o ensino dos padres, são Tomás e a época tridentina. Estava convencido que a fé e a reflexão teológica sobre a fé devem estar em estreito contato com a tradição”. Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Sono un teologo felice*: colloqui con Francesco Strazzari. Bologna: EDB, 1993. p. 21.

¹²³ Cf. CONGAR, Y. *La foi et la théologie*. Tournai: Desclée, 1962.

¹²⁴ Cf. BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX). p. 23.

de R. Le Senne, J. Wahl e L. Lavelle.¹²⁵ Com Lavelle, ele discute sobre a solução imanentista, representada pelo existencialismo negativo de J.-P. Sartre (entre outros, encontra-se também com Camus, que vinha regularmente conversar com Chenu e os dominicanos). Estes pensadores, mesmo assumindo o apelo existencial, tentam abrir uma passagem para um espiritualismo teísta e cristão. Schillebeeckx não se exime de sublinhar a importância do humanismo e do movimento operário, naquela época, impregnado por fortes apelos emancipadores.¹²⁶

Por essa razão, o catolicismo francês que serve de fundo à sua estada em Paris foi marcado por uma espécie de mística “encarnacionista”, ainda que estivesse começando a surgir a oposta tendência escatológica que, nos anos seguintes, daria origem ao conhecido debate entre escatologistas e encarnacionistas.¹²⁷ Nesse diversificado panorama de impulsos culturais e de movimentos juvenis e operários, ele vivencia a vitalidade da cultura francesa, crisol de perspectivas de pensamento e de novas vivências, e reflete, certamente não como espectador desinteressado, sobre as tensões às quais está submetido o cristianismo naquele ambiente. Daí derivaria não só alguns proveitos consistentes da obra schillebeeckxiana, mas também certas temáticas que irão ocupar por muito tempo o campo da reflexão teológica.

Porém, não por isso se esquecerá de retornar continuamente às fontes bíblicas, patrísticas e litúrgicas. Desta forma surge e se estabelece um pensamento ancorado na mais sólida tradição teológica e, ao mesmo tempo, na concreta circunstância histórica que a ele tocou viver. Com efeito, em Schillebeeckx, de forma surpreendente, passado e presente se dão as mãos.¹²⁸

¹²⁵ Cf. SHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 9-48. Os artigos contidos na primeira parte deste livro constituem uma resposta à tensão entre a religião e o mundo, como sentiu Schillebeeckx naquela Paris tão agitada dos anos pós-guerra, quando despontava a estrela do existencialismo e marxismo e cristãos discutiam com paixão.

¹²⁶ Cf. *Ibidem*. p. 41.

¹²⁷ Cf. *Ibidem*. p. 39.

¹²⁸ Cf. SANCHEZ, R. C. *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx: principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1982. p. 40.

Quanto aos seus escritos.¹²⁹ Schillebeeckx aborda um vasto panorama teológico. Pode-se dizer que nenhum campo teológico ficou fora da sua reflexão: teologia fundamental e problemática hermenêutica, Igreja e problema da revelação, Deus e seu mistério, Cristo e os sacramentos, Maria, ecumenismo, o futuro do cristianismo e da história, pneumatologia e escatologia etc. Vale a pena ressaltar algumas características da sua produção teológica.

Schillebeeckx é um teólogo que aborda constantemente o problema da realidade atual na qual o homem vive. Está muito longe de ser um teólogo de gabinete, e se posiciona ao lado da vida real da Igreja e dos homens.

O nosso autor é um teólogo “comprometido”: abordou com capacidade científica onde se fazia necessário assinalar e analisar problemas, necessidades e perigos para a Igreja.¹³⁰ Para Schillebeeckx, os fatos que acontecem têm um significado teológico e não meramente sociológico ou histórico. Por isso, se dedicou plenamente a refletir ali onde o Espírito é objeto de experiência. Desse modo, sua teologia se coloca conscientemente ao serviço da comunidade vivente da fé.¹³¹ Schillebeeckx faz teologia *in medio Ecclesia*, é um teólogo eminentemente comunitário e tem uma grande estima pela comunicação das ideias e da experiência da fé na Igreja. Está convencido de que ninguém pode ter e viver a experiência da fé sem pertencer à comunidade cristã.

¹²⁹ A bibliografia de Schillebeeckx foi publicada em várias edições sob a organização De T. M. Schoof, e está atualizada até o 8º aniversário do autor (1994). Uma primeira coleção apareceu por volta do 70º aniversário, *Bibliografie van E. Schillebeeckx. Tijdschrift voor Theologie* 14 (1974) 491-501 (incluindo 272 títulos), a que se somou uma atualização (até o dia 1º de dezembro de 1982) em BIBLIOGRAFIE van E. Schillebeeckx. Aanvulling. In: HARING, H.; SCHOOF, T. M. WILLEMS, A. (ed.). *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, p. 320-325 (com uma atualização da primeira bibliografia e uma continuação até o número 390). Uma edição da bibliografia pode ser encontrada em SCHEITER, R. J. *Erfahrung ans Glauben. Edward Schillebeeckx Lesebuch*, p. 305-327 (atualizada até 1983, com a numeração da bibliografia de Schoof).

¹³⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Sono un teologo felice: colloqui con Francesco Strazzari*. Bologna: EDB, 1993. p. 21

¹³¹ Cf. Ibidem. p. 22.

2.3.

Luigi Giussani: vida e formação intelectual

2.3.1.

Os primeiros onze anos em família: os pais

Luigi Giussani nasce em Desio (Milão) em 15 de outubro de 1922, primeiro filho de Beniamino Giussano e Angelina Gelosa.

Os primeiros grandes educadores de Giussani foram os seus pais, que marcaram de forma profunda a sua personalidade naqueles primeiros onze anos de vida.¹³²

Por isso Giussani, sobretudo nos últimos anos de sua vida, falou com frequência da importância que tiveram seu pai e sua mãe nos seus primeiros onze anos de vida. Vamos começar falando de sua mãe.

De acordo com o testemunho de Padre Bruno De Biasio, que conhecia muito bem a família de Giussani, “A mãe de Giussani era uma mulher muito piedosa, muito sábia, muito reservada, muito discreta”.¹³³ Nestes quatro adjetivos estão reunidos os aspectos mais relevantes daquela personalidade, influenciando de forma profunda na educação do pequeno Giussani. Ele compreendia assim que a sua história pessoal estava dentro de uma história maior, uma história real: “Recordo-me, quando era pequeno, que nas tardes de inverno ficava sentado diante de minha mãe escutando ela contar as parábolas do Evangelho. E eu, pequeno que era, entendia que ela estava falando de coisas acontecidas, e que chegava até nós por meio de uma tradição bimilenar”.¹³⁴

Giussani assume o método educativo da sua mãe em dois princípios, que serão o centro fascinante do movimento ao qual ele dará vida mais tarde: Cristo é uma presença pessoal na história de hoje e, ao mesmo tempo, Ele chega até nós através de um longo rio que tem uma

¹³² O próprio Giussani falou com frequência, sobretudo nos últimos anos de sua vida, da importância que teve seu pai e sua mãe nos primeiros anos de sua vida. Cf. CAMISASCA, M. *Don Giussani: la sua esperienza dell'uomo e di Dio*. Milano: San Paolo, 2009. p. 9.

¹³³ Testemunho de padre Bruno De Biasio, Milão, 20 de maio de 1988. In: *Arquivo de Comunhão e Libertação*.

¹³⁴ GIUSSANI, L. L'avvenimento di Cristo e sua permanenza nella storia: intervento all'assemblea internazionale responsabili di CL, La Thuille, 30 agosto 1994. *Litterae Communionis – Tracce*, Milano, v.21, n. 9, p. 3, ott. 1994.

corrente bimilenar. Fascínio no presente e senso da tradição; dir-se-ia, com outras palavras, em uma só frase: redescoberta da verdade vital da tradição cristã.

O pai de Luigi Giussani, Beniamino era o último de doze irmãos. Vivia em uma família onde, graças ao trabalho de mestre de obra do pai e pela herança que a sua mãe herdou como dote, não lhe faltava nada.

A capacidade de desenhar e o trabalho como artesão, juntamente com a música, foram as duas grandes paixões da vida de Beniamino. “Revelava um ânimo criativo, capaz de ler os sinais presentes dentro da realidade, de conhecer a realidade através dos ensinamentos da arte”.¹³⁵

Assim como a mãe, mesmo tendo ideias diferentes, no pai de Luigi Giussani dominava a mesma paixão educativa em relação aos filhos, tanto que um e outro eram pontos de referência fundamental. Luigi Giussani, quando citava o pai, lembrava sempre da sua mãe e vice-versa.

Quanto à religiosidade do pai, Giussani a descreve dizendo que ele seguiu um itinerário que vai da adesão ao socialismo humanitário à fé. Antes, a sua adesão ao socialismo era também de um grande senso religioso. Giussani assim descreve a religiosidade de seu pai: “Ele não era de ir à Igreja – a não ser para ouvir apresentações de música polifônica –, até certa data, no entanto dizia-me sempre para invocar o Espírito Santo; era o instinto religioso, mesmo que não tivesse uma fé clara”.¹³⁶

Beniamino tinha também uma grande paixão pela vida e pela beleza, e, ao mesmo tempo, uma grande paixão pela razão: serão dois pontos centrais do método educativo de Luigi Giussani e da sua leitura do cristianismo. A paixão pela razão ele aprendeu de seu pai. “Meu pai a partir de certo ponto, quando eu ia de férias para casa, todas as noites ele me dizia: ‘dê as razões de tudo’. Eu o saudava e ele me dizia: ‘esteja atento, dê as razões de tudo’. Meu pai falava isso a mim, seu filho de 15 anos, com profundo respeito à minha liberdade”.¹³⁷

¹³⁵ Testemunho dado por Livia Giussani. In: Arquivo de Comunhão e Libertação.

¹³⁶ SICARI, A. (org.). Entrevista a monsignor Luigi Giussani. *Communio*: Strumento Internazionale per un lavoro teológico, Milano, p. 215, apr. 1988.

¹³⁷ GIUSSANI, L. *Le mie letture*. Milano: Rizzoli, 1996. p. 96. Giussani sublinha a importância de seu pai na sua vida, com estas palavras: “Como eu agradeço ao meu pai por ter me habituado a dar as razões de cada coisa. De fato, todas as noites antes de eu

2.3.2.

Os anos do ensino fundamental e médio: Giovanni Colombo e o encontro com Leopardi

Em outubro de 1933 Giussani, com onze anos de idade, chega ao seminário de São Pedro Mártire, em Savello. Ali permanece até 1937.

A partir de 1937, Giussani estudou no seminário de Venegono, o qual hospedava mais de 50 rapazes, metade cursando o ensino médio e metade cursando teologia.

O tipo de vida e de ensino recebido está ainda presente na vida de quem viveu em Venegono, antes e depois da Segunda Guerra Mundial: “Não pensávamos que existissem outros ambientes, religiosos ou leigos, de qualquer modo, que fossem mais fortes culturalmente. A ideia que se tinha ali era a de que essa era uma escola na qual se podia confiar, também do ponto de vista humano”.¹³⁸

Voltaremos agora aos anos de estudo de Giussani no ensino médio e na teologia para ver como amadureceu a sua personalidade, quer dizer, antes de tudo, conhecer aqueles que o próprio Giussani indicou como fonte, em diversos modos, no itinerário da sua educação intelectual. A princípio, três grandes mestres do seminário o influenciaram não só na vida seminarística, mas, também, na sua vida futura e, sobretudo, na sua concepção do cristianismo. Dois foram teólogos (Gaetano Corti e Carlo Colombo), outro professor de literatura e superior no seminário (Giovanni Colombo).

Os anos do Liceu (que equivale hoje ao ensino fundamental e médio) talvez tenham sido decisivos no itinerário do amadurecimento da sua personalidade. Na experiência de uma primeira agregação de alguns companheiros do seminário, como também de certas sugestões dos seus professores, podemos entrever, como um golpe de luz, as linhas fundamentais da sua experiência futura.

ir dormir, ele repetia a mim: você deve perguntar as razões, querer saber o porquê” cf. GIUSSANI, L. op cit. p. 91.

¹³⁸ Testemunho dado pelo cardeal Giacomo Biffi, Bologna 1996. In: *Arquivo de Comunhão e Libertação*.

Na segunda metade da década de 30, Giovanni Colombo¹³⁹ foi lecionar no seminário nos anos do ensino fundamental¹⁴⁰; foi professor de literatura no Liceu e reitor do seminário.

Nesse período, por meio de suas aulas, Giovanni Colombo exerceu grande influência no pensamento humano, intelectual e religioso do jovem Giussani. Com efeito, amadureceu nesse período a atenção de Giussani sobre poeta Giacomo Leopardi. Era o ano de 1937 quando Giussani, aos 15 anos de idade, leu um artigo de Giovanni Colombo sobre Leopardi: *Giacomo Leopardi “anima ferita da la discorde vita”*¹⁴¹; para Giussani, a leitura desse artigo despertou a intuição de que nas poesias de Leopardi existia como que uma profecia da Encarnação. Com efeito, a influência de Colombo em Giussani sintetizou-se, por ele, nestas palavras: “Teve grande influência sobre mim (...), sobre a concepção da experiência humana como profecia de Cristo, como experiência de que em Cristo o homem encontra o seu ponto de vista e a sua explicação mais adequada”.¹⁴²

Em 1938, em novo encontro com a poesia *“Alla sua Donna”*, Giussani teve a percepção de quem era Leopardi, não só nesse poema, mas em toda a sua dramática existência. A leitura desta poesia constituiu o cume de toda a interpretação de Leopardi.

Giussani está profundamente convencido de que a visão sensista¹⁴³ da vida, cuja razão de Leopardi aderira, não era nem o

¹³⁹ Giovanni Colombo (1902-1992) foi nomeado bispo de Filippoli na Arábia e consagrado pelo Cardeal Montini (1960). Cf. CAMISASCA, M. *Comunione e Liberazione: le origine*. Milano: San Paolo Edizioni, 2001. p. 61.

¹⁴⁰ Na primeira série do antigo ginásio (5ª Série do ensino fundamental de hoje) que é considerado seminário menor.

¹⁴¹ COLOMBO, G. Giacomo Leopardi: anima ferita da la discorde vita. In: *La scuola cattolica*, LXV. p. 571-595. Sucessivamente publicato In: Conferenze Leopardiane tenute nel centenario della morte. Milano: Università Cattolica Del S. Cuore, 1938. p. 167-211.

¹⁴² Cf. Memoria scritta di Luigi Giussani per l'Archivio di CL, Milano, 16 febbraio 1998. Cf. também. ISTR. Dipartimento teológico. *Annuario teológico 1984: seminário com monsignor Luigi Giussani* (6 gen.1984), Milano: EDIT, 1985. p. 131-135.

¹⁴³ “Sensismo é a doutrina segundo a qual não existe diferença essencial entre o pensamento e a representação intuitiva, antes essas funções do pensamento se resolvem em funções da representação sensorial. Baseado no empirismo inglês (Hume) e no iluminismo Francês (Condillac), o sensismo, mercê da influência do positivismo (Augusto Conte), preponderou, durante decênios, na psicologia do século XIX. Explicavam-se conceitos universais como meras imagens típicas (Galton); como ressonância de muitas imagens inconscientes com uma única imagem existente na consciência, mediante a qual se originava a impressão da originalidade (James); concebia-se o juízo como firme e exclusiva associação de duas representações (Ziehen);

aspecto totalizante do pensamento leopardiano, nem o aspecto mais verdadeiro e mais profundo:

“A reposta negativa aos problemas últimos da vida, que era a estrutura do sensismo - filosofia à qual Leopardi estava ligado porque dominava o mundo cultural de então - não era palavra de Leopardi, mas era uma roupagem sobreposta a um coração de tal modo autenticamente humano que não podia não reafirmar a positividade do destino”.¹⁴⁴

Desse itinerário do homem Leopardi, que ainda não encontrou a verdade, segundo Giussani, brotava na própria poesia do poeta uma “palavra suprema”, que é a palavra “sinal”.¹⁴⁵

Com efeito,

“A experiência da vida do homem contém algo que supera o seu próprio relacionamento com a realidade: a realidade da qual ele vive não o define; ao contrário, faz surgir nele uma interrogação. Se um homem não é definido pelo próprio limite, se não é definido por aquilo que existe, se a realidade o atrai para outra coisa, isto significa a inevitável afirmação de uma presença, de uma resposta última”.¹⁴⁶

Por isso Giussani, profundamente influenciado por Giovanni Colombo, vê nas poesias de Leopardi como que uma profecia da Encarnação¹⁴⁷, tema este que Giussani retomará mais tarde em seu livro

ou dava-se o nome de ‘formas intelectuais’ intuitivas a todas as funções do pensar (Koffka). Estas explicações passavam ao lado daquilo que era preciso explicar. As imagens típicas são mais ou menos semelhantes às coisas individuais num aspecto, mas não são predicáveis de todas elas em sentido unívoco, tal como são os conceitos universais. E estes, a consciência plena apreende-os ‘como tais’ de maneira reflexa e clara”: Cf. BRUGGER, W. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. atual. São Paulo: Ed. Herder, 1969. p. 10.

¹⁴⁴ GIUSSANI, L. *Le mie letture*. Milano: Rizzoli, 1996. p.10.

¹⁴⁵ “Foi lendo este trecho que, quando tinha quinze anos, se me iluminou improvisamente Leopardi, porque esta é uma sublime oração. Disse a mim mesmo: o que é esta Beleza com B maiúsculo, a Mulher com B maiúsculo? É aquilo que o cristianismo chama Verbo, isto é, Deus, Deus como expressão, enfim Verbo. A Beleza com B maiúsculo, a Bondade com B maiúsculo, é Deus. Não só, então, esta Beleza não desdenhou revestir a ‘sabedoria eterna’ de carne humana, não só não negou provar as vicissitudes ‘desta funesta vida’, mas, também, se fez homem e morreu pelo homem”. GIUSSANI, L. *Le mie letture*. Milano: Rizzoli, 1996. p. 25.

¹⁴⁶ GIUSSANI, op. cit., p. 25.

¹⁴⁷ Nesta intuição de Giussani existia, segundo Giacomo Biffi, também o eco das aulas de Giovanni Colombo: “A convicção (de G. Colombo) é que tudo aquilo que é verdadeiro é cristão e, então, é, de qualquer modo, reflexo de Cristo. Muito significativo é, a este propósito, a sua interpretação de Leopardi, por exemplo, da *Alla sua Donna*, cujo real objeto considerado por ele era o ideal absoluto da Beleza e, então, Jesus Cristo”. GIUSSANI, L. *Le mie letture*. Milano: Rizzoli, 1996. p. 42.

All'origine della pretesa Cristiana, no qual desenvolve uma cristologia narrativa.

2.3.3.

Os anos da teologia: mestres que influenciaram o pensamento teológico de Luigi Giussani

Para compreender os pontos fundamentais da reflexão teológica de Luigi Giussani, temos que falar de forma breve da influência que tiveram sobre ele, nos seus estudos teológicos, alguns mestres da escola de Venegono.

Em primeiro lugar destacamos *Carlo Figini*.¹⁴⁸ Este tinha estudado em Roma e fora discípulo de Billot, do qual não tinha seguido de todo o seu pensamento, que era de orientação prevalentemente filosófica. A formação de Figini era mais positiva, segundo a linha de Franzelin¹⁴⁹ e era marcada por uma forte referência ao pensamento dos Padres. Atento conhecedor e agudo indagador de toda a tradição tomista propunha uma espécie de integração entre “scotismo” e “tomismo”, que permitisse confrontar melhor os problemas postos pela vida da Igreja naquele período. Ele era, de fato, formado em Roma nos anos da crise “modernista”. Conheceu muito bem Buonaiute¹⁵⁰ e, da provocação modernista, assumiu a coragem de partir não mais da definição filosófica, como acontecia na manualística em uso então, mas da história. Por exemplo, para Figini a história da eclesiologia adquire singular relevo,

¹⁴⁸ Carlo Figini (1883-1967), ordenado sacerdote em 1905, laureou-se em filosofia no Angelicum de Roma e em teologia na “Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), também naquela cidade. Viveu em Venegono de 1930 até 1967. Foi professor de teologia (dogmática fundamental e especial), diretor de “La Scuola Cattolica” e presidiu Faculdade de Teologia de Milão. Conselheiro estimado do Arcebispo Montini, foi nomeado também pelo Papa João XXIII membro da Comissão Preparatória do Concílio Vaticano” para os estudos e para os seminários. Cf. CAMISASCA, M. *Comunione e Liberazione: le origine*. Milano: San Paolo Edizioni, 2001. p. 76..

¹⁴⁹ Giovanni Battista Franzelin (1816-1886), Jesuíta tirolês (região do Tirol – Alpes suíços), professor da Gregoriana (de 1850 até 1876), teve um papel decisivo na redação do De Fide Catholica no Concílio Vaticano I. Foi feito cardeal pelo Papa Beato Pio IX em 1876. Cf. CAMISASCA, M. *Comunione e Liberazione: le origine*. Milano: San Paolo Edizioni, 2001. p. 69.

¹⁵⁰ Ernesto Buonaiute, ordenado sacerdote em 1903, foi professor de história da Igreja no Apolinário até 1906 e de história do cristianismo na Universidade de Roma de 1915-1926. Cf. CAMISASCA, op. cit., p.79.

pois, para ele a volta às fontes não é simplesmente uma volta às ideias precedentemente desenvolvidas, mas é, no verdadeiro sentido da palavra, uma criação na vida vivida da Igreja, em sua consciência histórica em desenvolvimento, tendo como finalidade uma melhor compreensão da Igreja em sua realidade histórica.

Esse método levou para dentro de Venegono uma teologia que bebia diretamente da Sagrada Escritura e dos Padres da Igreja. Tinha uma grande atenção às fontes; era uma teologia positiva como fundamento de cada possível especulação. Venegono era, assim, uma escola profundamente renovadora dentro dos seminários italianos.

A abertura proposta por Venegono influenciou de forma decisiva a reflexão teológica de Giussani. É o que ele mesmo diz: “Tal abertura se tornou possível por causa da certeza de duas posições: o cristianismo como acontecimento de graça que desafia o mundo e a eclesiologia clara nos seus enunciados fundamentais”.¹⁵¹ Portanto, uma forte referência ao magistério da Igreja, à Escritura, aos Padres e ao mesmo tempo uma grande abertura a todas as sugestões que seriam úteis ao homem contemporâneo: sugestões na vida da literatura, da arte, da filosofia.

Figini assumiu as aulas de teologia na faculdade teológica de Venegono, e tornou-se a alma de uma equipe de professores da qual fazia parte, sobretudo, Gaetano Corti, Carlo Colombo e os grandes padres espirituais, padre Motta¹⁵² e padre Mauri.¹⁵³

Como Figini, também Carlo Colombo¹⁵⁴ teve grande influência no amadurecimento do pensamento teológico de Giussani. Com efeito, nas

¹⁵¹ Cf. nota 27.

¹⁵² Enrico Motta (1877-1962), ordenado sacerdote em 1901, a partir de 1906 foi diretor espiritual no seminário de Seveso; de 1919 até 1930 foi diretor espiritual do seminário menor em Venegono. Cf. CAMISASCA, M. *Comunione e Liberazione: le origine*. Milano: San Paolo Edizioni, 2001. p. 77.

¹⁵³ Giuseppe Mauri (1855-1966), ordenado sacerdote em 1900, foi primeiro padre espiritual do seminário de Sevaso (1923-1935) e depois, chamado expressamente pelo reitor monsenhor Francesco Petazzi, ao seminário de Venegono (1935-1956). Cf. CAMISASCA, M. *Comunione e Liberazione: le origine*. Milano: San Paolo Edizioni, 2001. p. 78.

¹⁵⁴ Carlo Colombo (1909-1991), ordenado sacerdote em 1931, residiu em Venegono de 1931 a 1963. Figini, professor de dogmática, foi a figura mais significativa para a formação de Carlo Colombo. Este foi reitor, professor, co-diretor da “Schuola Cattolica”, presidente da faculdade de teologia de 1962 a 1984, bispo titular de Vittoriana e auxiliar de Milão (a partir de 1964). Durante o Concílio Vaticano II será citado freqüentemente como o teólogo do Papa.

aulas de Carlo Colombo, Giussani aprendeu uma abordagem histórica dos tratados que lhe permitiu recuperar o percurso do pensamento dos Padres.¹⁵⁵ De fato, Carlo Colombo propunha aos alunos repensar todo o desenvolvimento da teologia valendo-se da instância trazida pelas novas correntes do início do século, enfatizando, sobretudo, que o patrimônio conceitual adquirido da escolástica não deve ser abandonado ou desprezado, todavia continuamente retomado e integrado, seja com o retorno às fontes, seja em diálogo com ideias e problemas da cultura atual.¹⁵⁶ Com efeito, se o cristianismo se constitui como fato histórico, a teologia só pode ter a sua origem na experiência da fé, e deve ser exposta como resposta não a uma exigência abstrata, mas aos problemas concretos que são impostos ao sujeito eclesial colocado dentro de certa situação histórica, dentro da qual vive a sua concreta experiência de fé.¹⁵⁷

Mas o grande mestre que inspirou o seminarista Giussani foi certamente Gaetano Corti.¹⁵⁸ Professor de apologética durante o ensino médio e depois de teologia moral durante os anos de teologia, Corti foi, na verdade, o ponto de referência decisivo para o jovem Giussani. É ele mesmo que afirmava de forma contínua que a ideia central de toda a sua imitação foi herdada de Gaetano Corti, além daquela de Giovanni Colombo: A ideia de que Cristo é o centro de tudo, que escancara tudo. Esse era o conceito fundamental. Pode-se dizer que Gaetano Corti, com base na memória dos seus alunos, fez um percurso em suas aulas dos temas que depois serão fundamentais na reflexão teológica de Giussani: a razoabilidade da fé cristã, que Giussani desenvolverá mais tarde nas aulas sobre o senso religioso, a centralidade da pessoa de Cristo, tema

¹⁵⁵ Cf. ISTRÁ. Dipartimento teológico. *Annuario teológico 1984*: seminário com monsignor Giacomo Biffi (24 feb. 1984). Milano: EDIT, 1985. p.128.

¹⁵⁶ BERTOLDI, F. L'atto di fede e il metodo teológico in Carlo Colombo. In: ISTRÁ. Dipartimento teológico. *Annuario teológico*. Milano: EDIT, 1985. p.24.

¹⁵⁷ Cf. Ibidem. p. 25.

¹⁵⁸ Gaetano Corti (1910-1989) em 1932 foi ordenado sacerdote. Fez o doutorado em Roma, na Gregoriana. De 1934 até 1957 residiu em Venegono, onde assumiu as seguintes funções: professor do ensino médio (apologética e filosofia) e em teologia (patrologia, teologia moral fundamental e dogmática). Cf. CAMISASCA, M. op. cit., p.79.

do segundo volume do “PerCorso”, e a Igreja como prolongamento da presença de Cristo no tempo.¹⁵⁹

Corti era de uma fidelidade profunda à verdade e à Tradição. Tinha um senso de abertura que o permitia acolher e integrar na reflexão teológica, novos elementos que favoreciam para propor o anúncio cristão para os homens do nosso tempo, porém, jamais indo contra a verdade e a tradição.¹⁶⁰ O ponto de partida do seu discurso teológico é que o cristianismo é um fato histórico para o qual devemos estar totalmente voltados para poder escutá-lo e indagá-lo. Como para Figini e Carlo Colombo, a teologia de Corti nasce da tradição e encontra seu eixo, portanto, na palavra de Cristo, na palavra dos Apóstolos, na Escritura e no magistério. Mais tarde, Giussani desenvolverá sua reflexão teológica e seu método educativo ancorado nesses mesmos princípios fundamentais herdados de seu mestre Figini. Com efeito, a preocupação central de Giussani será tornar a pessoa partícipe de uma tradição viva, dentro da qual a palavra de Deus, a liturgia, a arte e a história encontram o seu lugar, testemunho de um acontecimento original que se desenvolve no tempo.

A Ecclesologia fundamenta-se, pois, na resposta a esta pergunta: “Como pode não ser uma pretensão absurda afirmar que ‘também hoje o homem, para crer em Cristo, deve repetir de certa forma e medida a experiência dos seus discípulos?’”.¹⁶¹ Será também a pergunta de Giussani no início do seu volume *Perche la Chiesa*.¹⁶²

¹⁵⁹ As aulas que ele dava aos garotos do colégio Berchet serão sistematizadas e coladas juntas sob o nome de “PerCorso” no período de 1986 e 1992. Tal “PerCorso” é composto de três volumes (cf. nota 27).

¹⁶⁰ Para Giussani, as suas aulas eram esperadas como um espetáculo, nas quais se entendia o significado da frase de Santo Tomás, frase esta que Corti repetia sempre: *Pulchrum splendor veritatis*, a beleza é o fascínio do verdadeiro. As suas aulas eram o espetáculo do verdadeiro. O fascínio do seu ensino estava todo ali: na exaltação da verdade cristã. Uma exaltação pela qual se empenhava toda a sua pessoa: intelecto, sentimento e vontade. Disso vinha a clareza, a simplicidade, a vigorosa afeição das suas aulas. Cf. CAMISASCA, M. *Comunione e Liberazione: le origine*. Milano: San Paolo Edizioni, 2001. p. 134.

¹⁶¹ Cf. ZAFFARONI, G. Gaetano Corti: il fascino dell'incontro com Dio nella storia. In: ISTR. Dipartimento teológico. *Annuario teológico*. Milano: EDIT, 1985. p. 52.

¹⁶² Cf. GIUSSANI, L. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, [2003]. p. 15; 28.

2.3.4.

Os anos 1945-1954: da ordenação sacerdotal ao nascimento de Gioventú Studentesca

Luigi Giussani foi ordenado sacerdote pelo cardeal Ildefonso Schuster, em 26 de maio de 1945. Era muito estimado pelos superiores por causa da agudeza de sua inteligência.¹⁶³ Logo depois de ordenado, lhe pediram para continuar os estudos, prefigurando para ele uma brilhante carreira de teologia. Começou no seminário de Venegono, a ensinar teologia dogmática nos cursos comuns e teologia oriental na faculdade teológica. Durante os dias festivos, prestava serviço pastoral em uma paróquia em Milão, enquanto era, com frequência, chamado a dar palestras aos jovens da Ação Católica. Ao mesmo tempo, prosseguia seus estudos. No ano de sua ordenação, Giussani obtém a conclusão do mestrado em teologia e, em 1954, antes de deixar definitivamente Venegono, conclui o doutorado.¹⁶⁴

No ano de 1954, Giussani era professor de Teologia Dogmática e Oriental no seminário de Venegono e não previa mudanças, se não tivesse acontecido um pequeno episódio que transformou sua vida e obra. Com efeito, durante uma viagem de trem com destino a Rimini, começou por acaso a conversar com alguns jovens passageiros. Falando com eles sobre o cristianismo, percebeu logo que eram ignorantes no que diz respeito à natureza e à finalidade da vida cristã e da Igreja (ignorância não tanto das noções catequéticas que se aprendiam então, mas ignorância da essência do cristianismo como acontecimento que penetra na vida). Pensou, então, em dedicar-se à reconstituição do testemunho cristão no ambiente escolar, no qual, de fato, estava ausente uma presença cristã; ao contrário, existia, sim, uma batalha anticatólica, feita pelos professores e grupos com ideias e valores laicistas.¹⁶⁵

¹⁶³ Cf. CAMISASCA, M. *Comunione e Liberazione: le origine*. Milano: San Paolo Edizioni, 2001. p. 91.

¹⁶⁴ Em 23 de janeiro de 1954 Giussani conclui seu doutorado com nota máxima, *summa cum laude*, com uma tese sobre o senso cristão do homem segundo Reinhold Niebuhr. Cf. GIUSSANI, L. *Grandi linee della teologia protestante americana*. Milão: Jaca Book, 1989; ver também GIUSSANI, L. *Reinhold Niebuhr*. Milão: Jaca Book, 1969. p. 41.

¹⁶⁵ Cf. GIUSSANI, L. *Il cammino al vero è un'esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 8.

Naquele mesmo ano, os superiores do seminário pediram a Pe. Giussani que fizesse uma escolha: dedicar-se completamente ao ensino de Teologia ou dedicar-se de forma integral ao apostolado entre os estudantes. Então, Pe. Giussani preferiu deixar o seminário e assumiu o encargo de professor de religião no liceu “Berchet” de Milão. Assim, nasceu o primeiro grupo de *Giuventù Studentesca*.¹⁶⁶

A partir das aulas no Liceu Berchet, Giussani dá início ao seu apostolado entre os jovens estudantes italianos. A concepção eclesial e a metodologia pedagógica assumida por ele demonstraram logo a oposição que existia entre o movimento que dirigia e as outras organizações católicas presentes na diocese de Milão. De fato, a proposta de educação à fé para aquelas organizações fundamentava-se, metodologicamente, sobre reflexões concentradas em meditações individuais de cunho introspectivo, e não no acontecimento cristão e na experiência da fé.

Segundo Giussani, a religião não é aquela do “Livro”, mas a dos acontecimentos concretos, que possibilitam ao homem de hoje viver a mesma experiência que evoca aquela dos apóstolos e dos discípulos de Cristo: experiência de um encontro humano que corresponda às exigências fundamentais da vida.¹⁶⁷ A vida da Igreja Católica relaciona-se, portanto, de um modo decisivo à possibilidade de constituir-se como lugar de experiência concreta do fato religioso fundamental.¹⁶⁸

Mas é importante enfatizar aqui que contra uma autêntica experiência cristã, estava em ação, no campo da cultura laica dos anos ‘50, um processo de radicalização que tinha na Universidade de Pisa um dos seus principais pontos de força.¹⁶⁹ Qualquer presença ou ideia cristã

¹⁶⁶ Cf. GIUSSANI, L. *Il cammino al vero è un’esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 9. *Giuventù Studentesca* (“Juventude Estudantil”) foi o primeiro núcleo daquele movimento que nasceu de Giussani, que mais tarde passou a ser chamado de Comunhão e Libertação. Cf. RONZA, R. *Comunione e Liberazione*: interviste a Luigi Giussani. Milano: Jaca Book, 1976. p. 15.

¹⁶⁷ Uma Igreja, que perde a sua visibilidade concreta no mundo, para permanecer na esfera espiritual, uma Igreja que não é mais o lugar de experiência capaz de envolver todos os aspectos da vida, está destinada a desaparecer. A perda da sua consistência concreta e a sua espiritualização são sinais de seu declínio. Cf. RONZA, op. cit., p. 18.

¹⁶⁸ A essência do anúncio cristão não é um espiritualismo abstrato, mas é o anúncio de Cristo como o centro de toda a vida do homem e da história. E isto se vive pertencendo e vivendo em uma comunidade, porque Cristo continua presente dentro do grande sinal, a Igreja. Cf. RONZA, op. cit., p. 19.

¹⁶⁹ Cf. *Ibidem*. p. 17.

que se manifestasse no ambiente estudantil se deparava logo com a intolerância e a agressividade por parte dos professores. Desde então, era evidente que a *intelligenza* laica visava sistematicamente às cátedras mais significativas (de História, de Italiano, de Filosofia), tendo em vista fazer delas um púlpito anticristão, destruindo, deste modo, a fé de seus alunos crentes.¹⁷⁰

A tentativa de Giussani nasce, naquela ocasião, como resposta a essa situação de crise e de ausência dos cristãos dos ambientes mais vivos e concretos (de modo particular nas escolas), nos quais a grande maioria das pessoas passava a própria existência. Passou, então, a partir de '54, a se dedicar à reconstituição do “testemunho cristão no ambiente escolar, repondo o anúncio do cristianismo como acontecimento presente, humanamente conveniente ao homem que não quer renunciar ao cumprimento de suas buscas e ao uso sem reduções da razão”.¹⁷¹

Como fundamento da tentativa de Giussani estava a intuição - que mais tarde se confirmará convicção - de que a proposta cristã pode atrair os jovens e fasciná-los; pode, portanto, desafiar os tempos, como “opção” adequada, isto é, humana e razoável. Para o autor, a questão fundamental era apresentar a mensagem cristã de forma a revelar sua capacidade de se relacionar com as exigências humanas e de lhes ser útil; relacionar-se no sentido de poder iluminar a natureza dessas exigências e respondê-las de uma maneira decididamente mais sugestiva e completa do que podiam as ideologias ou as opiniões da mentalidade dominante, ou o puro senso comum.

Com o ano escolástico 1964-65, Giussani termina a sua experiência de professor de religião no Berchet, sendo chamado à cadeira de doutrina e moral cristã junto a Universidade Católica de Milão. Poucos meses depois, inicia-se no movimento de *Giuventù Studentesca* uma crise profunda, que se concluirá só em 1969. O detonador da crise, segundo Giussani, parece ter sido a obra do espanhol José Maria

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*. p. 18.

¹⁷¹ GIUSSANI, L. *Il camino al vero è un'esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995.p.57.

Gonzáles Ruiz, *O Cristianismo não é Um Humanismo*.¹⁷² Um grupo de líderes de *Giuventù Studentesca* se reconheceu nas teses expressas nesse livro, que mesmo contendo algumas intuições boas e interessantes, apresentava um limite fundamental: o de perder de vista a ontologia propriamente dita do fato cristão, vale dizer, a sua natureza de acontecimento, pelo qual entra na história um fator diverso, divino: Cristo e a Igreja, que permitem ao homem uma esperança de libertação.¹⁷³

Um grupo de universitários de *Giuventù Studentesca* que permaneceu fiel à concepção original encontrou um ponto de referência no Centro “Charles Péguy” e em outros centros culturais análogos que surgiram em diferentes cidades italianas, onde a presença de alguns adultos ligados a Giussani conferia maior estabilidade à experiência do movimento.

No Centro “Charles Péguy”, consolidou-se o “Grupo Universidade”, que, já em outubro de 1968, fixa uma posição de contra-ataque à tendência que pretendia que os jovens católicos se inscrevessem obrigatoriamente no movimento estudantil, dominado pela esquerda de inspiração marxista-leninista.¹⁷⁴

Aqui já encontramos *in nuce*, o motivo decisivo para o resgate do movimento que passará a se chamar *Comunhão e Libertação*: a ideia de que a Igreja é o lugar onde se realiza o início da salvação inaugurada por Cristo e é o sinal sacramental de Sua presença. A salvação não se refere ao além, mas tem uma ressonância fundamental sobre a condição histórica atual do homem. Daí o uso da palavra *libertação*, que para Giussani não designa outra coisa senão a redenção; porém, reconhece-a, sobretudo, em chave histórica.

A verdadeira liberdade, com efeito, não é resultado de um empreendimento humano, mas surge unicamente como fruto da realidade nova trazida por Cristo. Cristo está presente hoje na Igreja; de forma concreta, na comunidade cristã, em um ambiente. Esta é a forma de

¹⁷² Cf. RONZA, R. *Comunione e Liberazione*: interviste a Luigi Giussani. Milano: Jaca Book, 1976. p. 78.

¹⁷³ Cf. Ibidem. p. 78-79.

¹⁷⁴ Cf. PERRENCHIO, F. et al. *Movimenti ecclesiali contemporanei*: dimensione, storiche tiologico-spiritual as apostollich. Roma: LAS, 1992. p. 395.

contribuir para o processo de libertação do homem, em qualquer situação social e histórica em que se encontre.¹⁷⁵

Isso só se torna possível valendo-se da construção de um “novo tipo de homem” gerado pelo batismo e de uma “nova ordem” das coisas que implica uma comunhão de base que se enraíza no pertencer à vida da Igreja: um povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo (LG 4); deste pertencer acontece uma libertação, que provém da fé, ou seja, do reconhecimento da presença do Senhor Jesus em nós, e entre nós¹⁷⁶, por meio de um sinal sensível, ou seja, a sua Igreja.

¹⁷⁵ Cf. GIUSSANI, L. *Porta la speranza*: primi scritti. Genova: Marietti, 1997. p. 44-45.

¹⁷⁶ Cf. PERRENCHIO, op. cit., p. 396-397.

3

A reinterpretação personalístico-sacramental da revelação e da tradição em Edward Schillebeeckx

Neste capítulo analisaremos a chave de leitura da sacramentalidade da revelação em Edward Schillebeeckx. Em tal leitura, o nosso autor descreve a dinâmica da estrutura da revelação marcada pelo pensamento antropológico e personalista moderno¹⁷⁷, especialmente o de De Petter. Com efeito, para ele é a estrutura antropológica que guia uma leitura criativa dos textos da tradição, interconectando-os com o apelo transcendental do contato imediato com Deus, mediado pelas estruturas antropológicas da corporeidade-mundaneidade e da intersubjetividade¹⁷⁸.

Tendo por base essa leitura, Schillebeeckx pode descrever a estrutura essencial da sua reflexão teológico-sacramental em termos econômicos¹⁷⁹, ou seja, a partir da manifestação da salvação divina na história concreta dos homens e mulheres deste mundo terreno. Por isso, veremos que a revelação – porquanto se dá na história –, para que seja ouvida, precisa respeitar as condições de possibilidade e de inteligibilidade; a revelação é dom gratuito de Deus, e isso pressupõe

¹⁷⁷ Cf. SANCHEZ, R. C. *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx: principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1982. p. 42.

¹⁷⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 14-56; Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 281.

¹⁷⁹ Em 1949, deixando o clima efervescente de Paris, Schillebeeckx retorna ao Studium theologicum em Louvain. Lá lhe são confiados dois campos de ação que irão caracterizar toda a década louvainense: o ensino da teologia e a função de diretor espiritual dos estudantes. A atividade de professor de teologia dogmática, evidentemente, foi a mais importante: em quatro anos ele dava todo o curso teológico, da criação à escatologia, um ciclo de estudos que repetiu dois anos e meio¹⁷⁹. Com efeito, era responsável pelas aulas e pelos seminários. Particular atenção era dada aos cursos de sacramentaria, com os quais iniciou o seu curriculum de professor. E foi justamente com o material desses cursos e do aprofundamento nos estudos sobre a temática sacramentaria que nasceu a sua tese de doutorado, defendida em 1951 no Le Saulchoir, sobre o tema *A economia sacramental da revelação. Estrutura objetiva e participação subjetiva*. Reelaborada, emergiu em holandês no ano seguinte sob o título *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op St Thomas' sacramenteleer in licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentalsproblematiek*, I, 1952 (Tradução francesa: *L'économie sacramentelle du salut*. Fribourg, Suisse, 2004). Em sua obra, *Cristo, Sacramento do encontro com Deus* encontramos os elementos fundamentais deste seu trabalho de doutorado (Cf. Cf. BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. [Teólogos do século XX]). p. 33.

como condição dessa possibilidade a pessoa humana, isto é, um sujeito capaz de aceitação e de resposta ao dom gratuito que Deus lhe faz. Daí deriva uma recíproca implicação de teologia e antropologia. A antropologia é a condição de possibilidade da teologia, ainda que, logicamente, é a teologia que não só “pressupõe”, mas “põe” a antropologia.¹⁸⁰ Tal reciprocidade de implicação e pertinência não significa, porém, reciprocidade de origem, mas possui o objetivo fundamental de mostrar o caráter extrínseco da revelação à autocompreensão humana, de modo que a primeira não se mostre extrinsecamente como um significado materialmente somado ao humano, e sim como seu cumprimento, ainda que indeduzível. Daí emerge a tese que rege o pensamento de Schillebeeckx e o situa na linha da antropologia transcendental: Revelação da salvação e clarificação divina do autoconhecimento humano são correlativos: Deus delineia a “teologia” revelando uma ‘antropologia’ e revela a antropologia delineando a teologia.

Dando um passo a mais, analisaremos de forma mais precisa o conceito de Revelação em Schillebeeckx, com base na abordagem histórica: Deus revela o seu desígnio salvífico ao longo da história por meio de uma íntima relação entre revelação-acontecimento e revelação-palavra. A revelação-acontecimento e a revelação-palavra são as duas faces da mensagem única de Deus ou da “palavra de Deus”¹⁸¹. Portanto, a revelação divina é essencialmente realizadora da história. A história é feita pelos homens, e a intervenção de Deus na vida desses homens é o material do qual se serve Deus para realizar a história da salvação: a intervenção salvífica de Deus se revela tornando-se história, e se torna história revelando-se.¹⁸² Por essas razões, veremos que, para o nosso

¹⁸⁰ Neste sentido, segundo Schillebeeckx pode-se dizer do mesmo modo, “seja a graça supõe a natureza seja a natureza supõe a graça”. SCHILLEBEECKX, E. La funzione della fede nell'autoconsapevolezza. In: *Parola nella storia*. Brescia: Queriana, 1968. p. 46.

¹⁸¹ Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 39. Cf. LATOURELEE, R. *Teologia da revelação*. São Paulo: Paulinas, 1973. p. 419-435.

¹⁸² Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967 p. 10-18; Idem. La funzione della fede nell'autoconsapevolezza. In: *Parola nella storia*. Brescia: Queriana, 1968. p. 48. Cf. LATOURELEE, R. *Teologia da revelação*. São Paulo: Paulinas, 1973. p. 450-470.

autor, é legítimo servir-se do conceito de sacramento como chave para interpretar a Revelação, ou seja, é legítima uma teologia sacramental.

Por fim, veremos as vertentes principais da reflexão teológico-sacramental em Schillebeeckx. Tais vertentes são: Cristo, Igreja, sacramentos, a comunhão humana¹⁸³ e o mundo.

3.1.

No exercício do magistério – revelação, acontecimento e palavra

Como já acenamos no primeiro capítulo desta tese, depois de ter deixado o clima efervescente de Paris, Schillebeeckx retorna ao *Studium theologicum* em Louvain. Lá lhe são confiados dois campos de ação que irão caracterizar toda a década louvainense: o ensino da teologia e a função de diretor espiritual dos estudantes. A atividade de professor de teologia dogmática, evidentemente, foi a mais importante: em quatro anos ele dava todo o curso teológico, da criação à escatologia, um ciclo de estudos que repetiu dois anos e meio.¹⁸⁴ Porém, particular atenção era dada aos cursos de sacramentaria, com os quais iniciou o seu *curriculum* de professor. E foi justamente com o material desses cursos e do aprofundamento nos estudos sobre a temática sacramentaria que nasceu a sua tese de doutorado¹⁸⁵.

Nessa tese nosso autor apresenta a dinâmica da estrutura da sacramentalidade, profundamente marcada pelo pensamento antropológico e personalista moderno¹⁸⁶, particularmente o De Petter. Assim, entrelaça os frutos da poderosa formação filosófica, recebida do mestre, com a metodologia aprendida no Le Sauchoir¹⁸⁷. Na realidade, é a estrutura antropológica que guia uma leitura criativa dos textos da tradição, interconectando-os com o apelo transcendental do contato imediato com Deus, mediado pelas estruturas antropológicas da

¹⁸³ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 73-74; 77-78; 80; 127-131.

¹⁸⁴ Cf. BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX). p. 33.

¹⁸⁵ Ver nota 181.

¹⁸⁶ Cf. SANCHEZ, R. C. *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx: principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1982. p. 42.

¹⁸⁷ Cf. BRAMBILLA, op. cit., p. 24.

corporeidade-mundaneidade e da intersubjetividade¹⁸⁸. O valor desta reflexão do nosso autor está também no fato que a sua metodologia apresenta como um programa de pesquisa que supera a antiga manualística, já que permite um vaivém entre autocompreensão atual do ser humano (mediada na consciência crente) e o contato com a tradição integral¹⁸⁹. O que Schillebeeckx faz na realidade é uma releitura da tradição sacramentária, que se torna, para ele, o modelo interpretativo da revelação, lida numa ótica personalista - sacramentaria. Desta releitura nasce o livro *Revelação e Teologia*, que reúne dez (de quinze) artigos do “primeiro Schillebeeckx” e constitui um precioso e perspícuo testemunho.¹⁹⁰

Outro elemento importante para o edifício da reflexão teológica de nosso autor é a sua epistemologia. Com efeito, a epistemologia elaborada por ele defende uma releitura do conhecimento da fé e da revelação por meio de dois caminhos convergentes: o primeiro visa ao aprofundamento das condições das possibilidades transcendentais da revelação mediante uma frutífera fecundação da fenomenologia e do personalismo; o segundo atenta para os dados adquiridos pela teologia bíblica para ilustrar a estrutura da revelação e as modalidades da transmissão da fé. O ponto de vista teológico-fundamental é o que unifica a sua pesquisa, mas o estudo do conteúdo da fé (sacramentos, cristologia, mariologia etc.) possui efeito retroativo tonificante sobre o mesmo ponto de vista fundamental.

Trata-se de uma visão flexível e evolutiva, que se consolida diante das novas provocações culturais. Em particular, o problema da secularização – em contato com o ambiente holandês e acelerado pelo confronto específico com o debate suscitado por J. A. T. Robinson –¹⁹¹ conduziu a reflexão do autor no momento de maior calibragem.

¹⁸⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 207-210.

¹⁸⁹ Cf. BRAMBILLA, G. F. *La cristologia di Schillebeeckx: la singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*. Dissertatio (Doctoratum) - Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Brescia, 1989. p. 64.

¹⁹⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 483-485.

¹⁹¹ Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 123-295.

A absolutamente gratuita comunicação de si que Deus faz ao ser humano (a revelação e a graça) pressupõe como condição dessa possibilidade a pessoa humana, isto é, um sujeito capaz de aceitação e de resposta ao dom livre e gratuito que Deus lhe concede. Daí deriva uma recíproca implicação de teologia e antropologia: a antropologia é a condição de possibilidade da teologia, ainda que, logicamente, é a teologia que não só “pressupõe”, mas “põe” a antropologia.¹⁹² Tal reciprocidade de implicação e pertinência não significa, porém, reciprocidade de origem, mas possui o objetivo fundamental de mostrar a intrinsecidade da revelação à autocompreensão humana, de modo que a primeira não se mostre extrinsecamente como um significado materialmente somado ao humano, e sim como seu cumprimento, ainda que indedutível. Daí emerge a tese que rege o pensamento de Schillebeeckx e o situa na linha da antropologia transcendental: “Revelação da salvação e clarificação divina do autoconhecimento humano são correlativas: Deus delineia a ‘teologia’ revelando uma ‘antropologia’ e revela a antropologia delineando a teologia”.¹⁹³ A tese soa de modo formal e exige ser articulada no conteúdo. Isso ocorre com a consideração do ser humano como ser relacional inspirada na fenomenologia e no personalismo. A relação do ser humano com Deus articula-se num duplo aspecto: o aspecto transcendental, em que o homem, por meio da faixa complexa de suas relações intramundanas, chega à relação absoluta com Deus, implicada nas relações relativas; o aspecto teologal, que qualifica de uma nova maneira a abertura transcendental do ser humano para o mistério absoluto, dado justamente como revelação salvífica e como graça interna pela fé.

Para Schillebeeckx, a análise antropológica não se faz por si mesma, mas trata-se de uma antropologia implicada como condição da possibilidade da revelação. O ponto de vista transcendental não visa à construção de uma conceitualidade separada da vivência, e sim à

¹⁹² Neste sentido, Schillebeeckx afirma que “se pode dizer do mesmo modo, seja gratia supponit naturam, seja naturam suppoint gratiam”. Cf. Idem. La funzione della fede nell'autoconsapevolezza. In: *Parola nella storia*. Brescia: Queriana, 1968. p. 46.

¹⁹³ SCHILLEBEECKX, E. La funzione della fede nell'autoconsapevolezza. In: *Parola nella storia*. Brescia: Queriana, 1968. p. 56.

explicitação de tudo o que está contido de modo irreflexivo e confuso na experiência humana, por meio de um retorno reflexivo sobre a vivência para lhe elucidar as condições e os conteúdos de experiência. Nessa perspectiva, a análise transcendental é derivada da experiência do ser humano no mundo e entre os outros homens, e tende a se reproduzir de forma reflexa os conteúdos da consciência presentes na intuição que o ser humano possui da realidade. Esse procedimento está coerente com a teoria do conhecimento do autor e sintetiza diferentes contribuições da cultura da época, em particular aquela ligada à fenomenologia e à filosofia da existência.¹⁹⁴

Segundo Schillebeeckx, a análise das dimensões fundamentais da existência faz emergir no âmbito das múltiplas relações mundanas (o ser humano como espírito no mundo e a intersubjetividade com os semelhantes) um reenvio para uma relação transcendental necessariamente contida na primeira: podemos dizer que a mundaneidade e a intersubjetividade humana fundamentam-se e são constituídas pela relação transcendental com Deus. Com isso se formula a tese antropológica fundamental: “a absoluta e única relação com Deus é o horizonte fundamental e consciente das e nas nossas múltiplas relações conscientes com o mundo”.¹⁹⁵ Disso derivam a inseparabilidade e a diferença com que se cruzam a relação absoluta com Deus e as relações intramundanas da nossa relação com o mundo e com os nossos semelhantes. A inseparabilidade diz que “não podemos formalizar essa relação com Deus e abstrai-la da ordem e da trama histórica de nossa existência”¹⁹⁶, porque o acesso a Deus só é permitido pela mediação da vivência humana. A diferença afirma o modo com que o pensamento

¹⁹⁴ O próprio Schillebeeckx enumera as influências decisivas do pensamento atual na dogmática, mencionando de modo particular quatro. Trata-se dos seguintes filões: a influência difusa da tendência fenomenológica e existencial; o reconhecimento da especificidade antropológica do ser humano derivada do personalismo; a dimensão histórica do conhecimento e a historicidade essencial da vida humana; o confronto com o pensamento secularizante, sobre o qual retornará repetidamente em seguida. Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 225-245.

¹⁹⁵ SCHILLEBEECKX, E. La funzione della fede nell'autoconsapevolezza. In: *Parola nella storia*. Brescia: Queriana, 1968. p. 46.

¹⁹⁶ BRAMBILLA, G. F. *La cristologia di Schillebeeckx: la singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*. Dissertatio (Doctoratum) - Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Brescia, 1989. p. 75.

reflexivo apreende a mediação das relações relativas em relação a relação absoluta, pois entrevê a diferença entre o aspecto fundador e constitutivo da relação absoluta e aquele revelador-expressivo (fundamento constitutivo) das dimensões intramundanas do ser do homem no mundo. A elaboração efetiva dos conteúdos antropológicos é um processo de clarificação de um dado complexo e rico, do qual Schillebeeckx delinea os dois aspectos essenciais: o ser humano como “espírito no mundo” e a “intersubjetividade” com os outros homens¹⁹⁷.

A primeira dimensão insere a superação do dualismo que aflige a mentalidade ocidental com relação ao ser humano, seja o de caráter platônico, seja o cartesiano: a pressuposição de que a pessoa humana seja uma realidade interior, já completa em si mesma e que se encarna no mundo por meio do corpo. Tal hipótese revela uma prejudicial decomposição da realidade humana, com o consequente problema de reconduzir a unidade àqueles mesmos aspectos. É preciso tomar por base a totalidade concreta do ser humano, a exemplo da filosofia moderna da existência.¹⁹⁸

Podemos ilustrar os aspectos essenciais dessa primeira dimensão antropológica: 1) a espiritualidade e a corporeidade são dois aspectos totais da pessoa humana enquanto tal, justamente por que não são dois dados extrínsecos e impermeáveis, a ser somados em seguida numa unidade, mas o espírito humano existe em autocomunicação com uma corporeidade que necessariamente medeia o ser e o agir do homem; 2) a autoconsciência e a liberdade são duas formas com as quais a pessoa, através da necessária mediação de sua corporeidade em relação ao mundo dos objetos e dos homens, torna-se presente a si mesmo, realiza-se como pessoa e transcende as condições do seu existir no mundo.

Encarnação e autotranscendência são, pois, os dois aspectos do ser e do tornar-se pessoa pelo ser humano. Reportando-se a De Petter, Schillebeeckx poderá dizer que o espírito humano é espírito (*subsistens*)

¹⁹⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 265.

¹⁹⁸ A referência é a Merleau-Ponty, como autor mais expressivo dessa tendência. Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 236.

sob o modo da autocomunicação com o corpo (*forma corporis*).¹⁹⁹ Esta tese possui importância fundamental em sua teologia, porque vê na corporeidade o caráter de sinal que desvela velando, típico do universo sacramental.²⁰⁰ O corpo é a manifestação da pessoa que diz de si mesma e, desse modo, revela-se e torna-se pessoa. Assim, toda significação e toda atividade livre só podem ser mediadas no corpo e pelo corpo: por isso também a intersubjetividade espiritual entre as pessoas (e com Deus) possui uma ineliminável estrutura sacramental. Nesse plano já se pode entrever como a estrutura sacramental e a estrutura antropológico-simbólica correspondem-se profundamente.²⁰¹ O caráter intencional e projetual da questão humana são dados pelo encontro de encarnação e autotranscendência. Schillebeeckx acentua, sobretudo, a direção da liberdade, de se tornar livre, da autodeterminação, na linha da concepção existencial do ser humano como ser-de-possibilidade.²⁰²

A segunda dimensão antropológica é a intersubjetividade, diretamente coligada à corporeidade. Na realidade, o ser humano vê a si mesmo, é autoconsciente, dirige-se sozinho para o mundo externo das coisas e dos homens e, assim, na intersubjetividade com eles. O eu-no-mundo, a consciência de estar com as outras coisas é a condição da possibilidade da relação com os outros. Por outro lado, de um ponto de vista, a relação com o próximo vem antes da relação com o mundo²⁰³, no sentido de que o homem descobre o seu ser situado no mundo, sobretudo, por meio da relação com o próximo. A intersubjetividade é, pois, a relação interpessoal entre dois sujeitos que se encontram frente a

¹⁹⁹ Cf. BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX). p. 39-40.

²⁰⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 100-101; cf. também, Idem. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983. p. 35-36.

²⁰¹ Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 218; BRAMBILLA, G. F. *La cristologia di Schillebeeckx: la singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*. Dissertatio (Doctoratum) - Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Brescia, 1989. p.78.

²⁰² Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 198; Idem. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 61-63.

²⁰³ Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 200. Para uma reflexão mais aprofundada sobre esse tema, ver BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX), particularmente p. 39-46.

frente exatamente como tais, e é só nesse encontro que a autoconsciência assume o seu caráter especificamente pessoal.

Por isso é fundamental a reflexão sobre a antropologia das relações inter-humanas. Schillebeeckx não desenvolve uma análise antropológica completa, mas recolhe fragmentos e sugestões da fenomenologia e do personalismo. Uma vez que o ser humano, pela sua autorealização, implica a relação com o outro como ser igual a si, ele espera que o outro como ser humano se revele: a revelação do próximo acontece a um só tempo por meio da realidade e da palavra.²⁰⁴ A primeira forma de revelação é a interioridade que se manifesta na corporeidade, justamente porque tal tem uma ambivalência fundamental. De fato, a corporeidade é o sinal revelador da liberdade pessoal que, de um lado, não pode jamais manifestar plenamente a sua interioridade e, de outro lado, pode ser usada de modo distorcido, isto é, não como sinal, contudo como projeção da interioridade. A ambivalência essencial e intencional da revelação-realidade exige que seja livre e desvelada plenamente pela palavra e pela linguagem explícita que desdobra e clarifica o mistério íntimo da pessoa. Em suma, pode-se dizer que a revelação-realidade do outro se torna real oferta de comunhão em estreita conexão com o caráter da revelação-palavra, que a conduz a uma significação transparente.²⁰⁵

As dimensões antropológicas analisadas até aqui funcionam como condições intrínsecas das possibilidades da revelação. Primeiro, porém, Schillebeeckx mostra que essas duas dimensões são extaticamente abertas para Deus: “a transcendência do homem dentro do mundo só é possível por meio de sua transcendência ‘vertical’, pela sua dependência constitutiva do transcendente absoluto, Deus”²⁰⁶. Esse último passo de sua reflexão constitui a meta de chegada da elaboração do itinerário transcendental e articula-se em duas afirmações: 1) a transcendência absoluta de Deus é alcançada mediante o caráter extático de nossa

²⁰⁴ SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 209; cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 37-44.

²⁰⁵ Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 50-51; cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p.211-221.

²⁰⁶ Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 211; ver também BRAMBILLA, F. G. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX). p. 42-46.

existência (ou seja, a autotranscendência humana do homem no mundo); 2) a relação transcendental com Deus como fundamento absoluto da transitoriedade do mundo e das relações inter-humanas abre-se, assim, ao desejo de uma intersubjetividade imediata com Deus, ainda que esse desejo só se realize no confiante abandono do ir ao encontro de Deus.

A primeira afirmação completa o caminho feito até aqui. Agora é preciso notar que a transcendência “vertical” de Deus, como íntimo e necessário reenvio de nosso existir gratuito e como fundamento da possibilidade do transcender horizontal do homem, não é apreendida de forma direta, e sim segundo a mediação do horizonte do ser dos entes. Por essa razão, Schillebeeckx fala de Deus como um “Terceiro transcendente, presente em todos os nossos encontros com o próximo nesse mundo”²⁰⁷. Com efeito, Deus só é alcançado *na e pela* realidade intramundana, da qual se revela fundamento: é, então, impossível escapar da mediação do horizonte dos entes, de modo que Deus é apreendido em primeira instância como fundo absoluto no amor e sob o amor ao próximo, *na e sob* a organização humana do mundo.

Chega-se, então, à segunda afirmação: o ser humano abre-se para o desejo de uma intersubjetividade imediata com o Deus pessoa. O absoluto mistério de Deus instaura de imediato no homem um movimento de reconhecida confiança e abandono confiante àquele que se revela como fundamento gratuito do seu ser e, por isso, como o incondicionado Mistério Pessoal. “Pelo fato de que, por definição, o mistério só pode ser aceito no abandono, a explicitação da vivência na ‘experiência de Deus’ transforma a *thaumasia* em admiração religiosa: explicitamente personalista”.²⁰⁸ Deus, que se revela o fundamento absoluto de nosso existir, o é, apesar de tudo, como Pessoa que no seu ato fundador expande o seu amor incondicionado. Ainda que sem precisar, na insondabilidade do seu misterioso amor, Deus quer que existamos, por

²⁰⁷ SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 182-189; Cf. BRAMBILLA, G. F. *La cristologia di Schillebeeckx: la singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*. Dissertatio (Doctoratum) - Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Brescia, 1989. p. 124-135.

²⁰⁸ SCHILLEBEECKX, E. La funzione della fede nell'autoconsapevolezza. In: *Parola nella storia*. Brescia: Queriniana, 1968. p. 51. Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 105-106.

ato de suma gratuidade, e sendo assim Ele se revela a nós como a fonte livre em si e por si, um ser absolutamente pessoal e, deste modo, digno de ser amado em si mesmo porque transcende a função de ser o nosso fundamento, enquanto o coloca livremente.

Pelo fato de tomarmos consciência de que o nosso ser nos é dado, descobrimos também o Doador; e isto exige, num segundo momento, que nos voltemos diretamente para Ele como Doador. O segundo grau consiste precisamente nisto: o ponto de vista transcendental não culmina apenas na afirmação de Deus que é Pessoa, mas contém, em última instância, o apelo para encontrá-Lo como Pessoa:

“esse direcionamento natural para Deus constitui, de algum modo, um apelo, um desejo de encontro pessoal, de uma intersubjetividade imediata com Deus não só como terceiro absoluto nas relações eu-tu inter-humanas, porém com a Pessoa de Deus encontrada numa relação eu-Tu imediata”.²⁰⁹

A execução do ponto de vista transcendental desdobra-se na fundamentação crítica, do ponto de vista teologal. A transposição do horizonte transcendental para o horizonte teologal, todavia, não pode ser realizada por simples dedução: a relação entre o primeiro horizonte e o segundo horizonte só pode ser aquela que intercorre entre a abertura indeterminada do espaço cognoscitivo-relacional e a sua atuação determinada. A realização adequada da abertura é sobrenatural e indedutível; e, nesse sentido, teologal; só pode ser atuada pela pura graça de Deus. Em suma, o caráter de gratuidade afirma a indedutibilidade da dimensão teologal em relação à transcendental; o caráter de realização exprime, em vez disso, o paralelismo estabelecido entre a primeira e a segunda afirmação. O paralelismo com as diferenças específicas só pode ser usado no contexto da afirmação da indedutível excedência do horizonte teologal.

A vantagem obtida permite ao esquema interpretativo do autor uma renovada compreensão da história da salvação: “somente numa história

²⁰⁹ SCHILLEBEECKX, E. La funzione della fede nell'autoconsapevolezza. In: *Parola nella storia*. Brescia: Queriniana, 1968. p. 53; cf. BRAMBILLA, G. F. *La cristologia di Schillebeeckx: la singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*. Dissertatio (Doctoratum) - Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Brescia, 1989. p. 138-143.

de salvação o homem torna-se presente a si mesmo em comunhão teologal com o Deus vivo”.²¹⁰ A intersubjetividade com Deus realiza-se de uma forma histórica, intramundana. Por isso, o conhecimento humano (corporeidade e intersubjetividade) mostra-se como uma dimensão interior da revelação, de tal sorte que “a explicitação e a expressão temática dos elementos da experiência teologal assumem imediatamente forma em proposições, expressões e imagens extraídas da concepção comum e da visão de mundo que o homem tem”.²¹¹ Nessa linha, tanto a experiência concreta da existência como o autoconhecimento filosófico são um *locus theologicus*, ainda que só “a existência humana de Cristo seja o único *locus theologicus* autorizado”.²¹² A análise das dimensões antropológicas acima delineadas oferece, pois, subsídio necessário para compreender a revelação, uma vez que o ser humano como subjetividade ou liberdade humana voltada para Deus é exatamente o “pressuposto”, ou melhor, “posto” como ouvinte-destinatário do revelar-se de Deus. Na ótica teologal, o ponto de vista transcendental alcança sua realização e, simultaneamente, o horizonte transcendental com as suas mediações categoriais é o instrumento cognoscitivo para uma compreensão adequada da revelação.

Chega-se, assim, à meta da ilustração da figura da revelação e da teologia do “primeiro Schillebeeckx”, mediante o aprofundamento da estrutura antropológico-transcendental que a sustenta. A ilustração da capacidade hermenêutica do método indicado até aqui incluiria dar razão da multiforme diversificação de temas tratados pelo autor na primeira fase teológica de seu pensamento. Basta indicar aqui o duplo aspecto da revelação (a revelação interior e a história da salvação), que tornou justificadamente conhecida a reflexão de Schillebeeckx e preparou o conteúdo da *Dei Verbum*. Com efeito, uma vez que a intersubjetividade com Deus (que é dom de Deus) é dirigida a uma pessoa humana (a uma consciência-no-mundo-com-osoutros-seres-humanos), a revelação só

²¹⁰ SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 56; Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 209.

²¹¹ Idem. La funzione della fede nell'autoconsapevolezza. In: *Parola nella storia*. Brescia: Queriana, 1968. p. 57.

²¹² SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 209.

pode respeitar a estrutura do destinatário posto por ela própria: portanto, a revelação de Deus implica um aspecto da palavra interior vertical (o dom da graça que toca o ser humano no íntimo da sua liberdade) e um aspecto da palavra exterior horizontal (a revelação histórica da salvação em suas múltiplas formas). O homem só encontra Deus, de forma explícita, como um dom interior e escatológico, voltando-se para o exterior, isto é, para a história dos homens, que, assim, se torna história da salvação.²¹³

A estrutura da intersubjetividade com Deus permite um aprofundamento da estrutura da revelação em seu aspecto de revelação interior e de história da salvação, e nos acautela sobre uma leitura positivista da revelação histórica.²¹⁴ A revelação bíblica do Antigo Testamento é justamente revelação-acontecimento (a intervenção salvífica divina) e revelação-palavra (a explicitação divina dessa intervenção mediante a palavra profética): esses são os dois aspectos essenciais da única revelação bíblica.²¹⁵ A revelação no Antigo Testamento tinha um caráter proléptico em vista da sua realização definitiva em Cristo, no qual os dois aspectos (a sua palavra profética e sua vida e morte) se reenviam intrinsecamente: por isso a existência histórica de Jesus Cristo é o lugar-vértice de manifestação e de interpretação da revelação. Também na primitiva comunidade apostólica a revelação-acontecimento (o encontro com o Jesus pré-pascal e depois Ressuscitado e a sucessiva experiência de vida comunitária da Igreja primitiva como dom do Espírito) e a revelação-palavra (a transmissão-pregação-atualização daquela experiência e a sua fixação por escrito no cânon do Novo Testamento) estão intrinsecamente ligadas como dois aspectos indissolúveis do único ato revelador.

²¹³ Cf. Ibidem. p. 218-219.

²¹⁴ Schillebeeckx dedicou numerosos ensaios a toda essa fenomenologia da revelação, geralmente muito lúcidos e decisivos para a própria teologia. Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 13-96.

²¹⁵ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 23; BRAMBILLA, G. F. *La cristologia di Schillebeeckx: la singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*. Dissertatio (Doctoratum) - Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Brescia, 1989. p. 143-146.

Essa concepção da revelação e a sua flexível capacidade de reler os temas teológicos – que Schillebeeckx cultivaria por longo tempo no período de Louvain e na primeira fase em Nimega – documentam muito bem a fecundidade do “primeiro Schillebeeckx”.

Uma vez descrita esta chave de leitura da revelação em Schillebeeckx podemos, então, indicar agora a estrutura divino-humano da revelação neste autor, e, em seguida, descrever os elementos fundamentais da sacramentalidade da revelação.

3.2.

A estrutura divino-humana da revelação

A revelação cristã é uma realidade divino-humana. Ignorar essa estrutura, ou dar preferência a um aspecto sobre o outro significaria desfigurar sua natureza²¹⁶. Não se trata agora de estabelecer uma hierarquia entre seus componentes, senão de conhecer sua estrutura.

A revelação é, por sua vez, uma ação gratuita e libérrima de Deus e uma intervenção acolhedora do homem. Seria incompreensível um Deus que se comunica sem um destinatário humano. Isso introduz alguns fatores humanos que tornaram a revelação possível (condições de possibilidades) e inteligível (condições de inteligibilidade).

Vejamos alguns aspectos dessa estrutura da revelação, já que tais aspectos estão intrinsecamente relacionados com a estrutura sacramental da economia salvífica.

3.2.1.

Conceito de Revelação

Em primeiro lugar, é preciso descrever qual é o *conceito de revelação* em Schillebeeckx. Nosso autor fala de dois modos de conceber a revelação: o primeiro é o modo tradicional, entendido por ele como um conjunto de verdades que ultrapassa a inteligência humana; o segundo,

²¹⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 168.

concebido como personalista, considera a história da salvação e ressalta o caráter de acontecimento sobre o conceitual.²¹⁷

Schillebeeckx sublinha fortemente a revelação como intervenção salvífica de Javé em favor do seu povo, por meio de gestos e palavras. Tal estrutura encontra sua plena realização em Cristo. Toda a vida humana de Jesus é revelação do amor de Deus salvador, e a explicitação desta dinâmica reveladora se realiza mediante a Sua palavra profética. A Constituição dogmática, *Dei Verbum* reafirma essa concepção.

Esse conceito de revelação é, em primeiro lugar, um diálogo de Deus com o homem, e desta forma a revelação se inscreve no modo de existência próprio do homem, um “modo de existência essencialmente dialogal”²¹⁸.

A revelação não pode consistir em uma pura transposição da “*nuda Vox Dei*”, porque Deus fala ao homem no acontecimento e, valendo-se disso, a palavra interpretadora do profeta se apresenta como diálogo do homem com Deus. “O Deus da salvação nos fala num diálogo interpessoal. Deste modo, a palavra de Deus é dirigida a nós”.²¹⁹ “Por sua natureza, ao se efetivar, a revelação é uma revelação ouvida”.²²⁰

Por outro lado, qualquer expressão da revelação, tanto escriturística como teológica, são incapazes de expressar toda a riqueza do dom revelado. Os termos conceituais reenviam intrinsecamente para além de si mesmos, e os elementos da fé orientam na realidade (dinamismo objetivo) para o mistério de Deus sem jamais poder esgotá-lo.

Schillebeeckx coloca aqui o problema do modo da revelação. Ao dirigir-se ao homem, de que modo se manifesta?

O cristianismo é a manifestação visível na história e no mundo do amor de Deus aos homens. Essa manifestação amorosa segue dois eixos intimamente relacionados e complementários, porém, formalmente

²¹⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *El Dios de Jesus y el Jesus de Dios*. Concilium, Madras, n. 93, p. 427; 433. São os dois modos que direcionaram o desenvolvimento conciliar sobre o tema. Schillebeeckx escreve sobre o efeito deste debate. Cf. SANCHEZ, R. C. *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx: principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1982. 387p.

²¹⁸ SCHILLEBEECKX, E. *Dios, futuro del hombre*. Salamanca: Sigueme, 1970. p. 137.

²¹⁹ Ibidem. p. 140.

²²⁰ Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p.46.

distintos: “revelação-na-realidade” e “revelação-na-palavra”, estrutura fundamental da revelação cristã.²²¹ Natureza e história são entendidas como “palavra” de Deus.

O primeiro gesto revelador é a criação. O Deus criador é o Deus pessoal, mesmo quando ainda não tinha se revelado como pessoa-para-nós. A criação não nos manifesta abertamente o rosto de Deus e nem torna possível um relacionamento pessoal com Ele, entretanto estabelece as primeiras bases para uma relação com Ele: o mundo criado constitui para homem histórico, sujeito livre e capaz de diálogo, uma provocação real porquanto remete ao Criador.

A revelação propriamente dita se dá quando Deus penetra o interior da história humana de forma livre, dialogal e explícita. A revelação como diálogo conhece seu cume e expressão definitiva em Cristo, graças à sua humanidade. No centro da história da revelação-salvação está o homem - Jesus, que atua de forma verdadeiramente humana e histórica. O modo humano de Jesus de se relacionar com os homens, enquanto revelador do Pai é para nós a forma privilegiada do convite ao encontro pessoal com Deus. Toda a Sua vida é revelação. O modo de revelar introduzido por Jesus será, com base nisso, definitivo, insuperável e, por conseguinte, normativo. O caráter permanente da mediação da graça do homem - Jesus exige, a partir do ter se convertido em “pneumático”, a mediação de uma economia sacramental de salvação-revelação.²²²

A revelação cristã contém em si uma dimensão histórica que confere relevo especial às pessoas e aos fatos.

“O cristianismo não é notadamente uma doutrina. Em primeiro lugar é um acontecimento: é a manifestação de um ato divino na história humana e por meio da história humana. A revelação é um acontecimento existencial no qual uma realidade divina incide sobre as realidades humanas em forma terrena e visível”.²²³

Deus atua na história e, graças a essa ação, chega até nós a salvação. Desta forma, nossa história se transformou em história de

²²¹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 17.

²²² Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 378-381.

²²³ SCHILLEBEECKX, E. *Maria, mãe da redenção*. Petrópolis: Vozes, 1968. p.16.

salvação, pois Deus entrou nela. Acontecimentos e pessoas têm então a máxima importância, pois estão investidos de um caráter teofânico. O cristianismo é uma religião “empírica”.²²⁴

É preciso considerar essa dupla dimensão da revelação: não bastam os fatos e nem basta a palavra independentemente dos acontecimentos. A revelação adquire pleno significado só quando a consciência do povo está em condição de perceber e interpretar a história como ação de Deus. Há aqui a estreita união entre o acontecido e a palavra. A palavra tornará claro o sentido íntimo do acontecido (que por seu lado, é muitas vezes ambivalente), e isso é realizado pela palavra dos profetas. “A história da salvação é, como revelação, uma história profana interpretada valendo-se do diálogo com Deus”.²²⁵ Ação de salvação e palavra são inseparáveis na economia da revelação: “O diálogo-em-atos com Deus é iluminado pela palavra do profeta. Em virtude de seu caráter de realidade sobrenatural oculta em uma história profana, a ação salvífica divina exige intrinsecamente a palavra complementária”.²²⁶

Das considerações que se precedem se deduz a função da palavra na Igreja, isto é, seu papel de discernimento do sentido salvífico inserido nos acontecimentos. A palavra profética foi confiada à Igreja. É uma palavra eficaz como palavra “sacramental” em virtude do dinamismo sacramental da Igreja; é palavra de “ação de graças”, viva e atualizadora de sentido na celebração litúrgica; é palavra “discernidora” e “reveladora” de Deus no ministério magisterial, na função catequética e teológica e na instância crítica frente à sociedade. Nessa dimensão se inscreve a ação hermenêutica de leitura de sentidos e atualização; e essa é a razão pela qual atua como pressuposto para a teoria hermenêutica de Schillebeeckx: Deus segue falando especialmente na história, por meio do homem; esta linguagem deve ser entendida e decifrada pelas diversas instâncias hermenêuticas, a fim de que seja revelação para o homem.

²²⁴ Cf. *Ibidem*. p. 17-21.133.135.

²²⁵ *Idem*. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 43.

²²⁶ *Ibidem*. p. 44.

3.2.2. Revelação e realidade humana

Outro aspecto fundamental é que a revelação se dá na história e tem como veículo *a realidade humana*. De fato, o homem não pode entrar em diálogo com Deus de forma direta; mais ainda, como ensina o Aquinate e repete Schillebeeckx, nossas representações de Deus carecem de conteúdo se não estão arraigadas nas experiências intramundanas e na história da salvação. A voz da revelação chega a nós por meio do homem, do mundo e da história²²⁷, se não quisermos vê-la reduzida a algo puramente nocional. Não se pode ter acesso a Deus sem mediação.

A concepção católica da revelação tem na sacramentalidade uma de suas notas características.²²⁸ A graça vem ao nosso encontro com visibilidade histórica, em nossa história humana, e não como um raio vertical caído do céu. Deus não é só o autor da revelação, mas é também Ele quem escolheu os meios para chegar até ao homem.

Ao abordar essas ideias encontramos em Schillebeeckx uma estrutura antropológica como base ou pressuposto da revelação e da graça. A revelação realiza em nós a unidade entre duas tendências divinas: interioridade e exterioridade. Elas têm uma base antropológica.²²⁹ “A revelação e, portanto, a fé na revelação, implica o homem como um ser que se busca a si mesmo, um ser que deseja chegar ao conhecimento de si mesmo”.²³⁰ Ou seja, existe uma “condição pressuposta em e para a própria graça como pré-requisito de sua possibilidade.” A graça pede um sujeito capaz de aceitá-la; pressupõe um-homem-no-mundo livre, que se encontra em uma situação que, porém, não é graça, mas que possui algo

²²⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *El celibato ministerial*. Salamanca: Segime, 1968. p. 97.

²²⁸ Cf. Idem. *La presencia de Cristo en la Eucaristía*. Madrid: Fax, 1970. p. 91-92; Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 278-279.281.

²²⁹ Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 164-169.

²³⁰ Cf. Idem. *La funzione della fede nell'autoconsapevolezza*. In: *Parola nella storia*. Brescia: Queriana, 1968. p. 71.

que já tem a ver com Deus.²³¹ Por sua parte, a revelação ajudará o homem a esclarecer o mistério do seu ser humano.²³²

Para que a revelação chegue até a nós e tenha sentido, se impõe a conexão com a realidade. Este é um requisito para que o homem possa aderir à revelação de forma razoável, pois tal adesão precisa estar precedida de uma compreensão da possibilidade da revelação e por certa inteligibilidade que torna a adesão um ato verdadeiramente humano.²³³ O cristão encontra novamente em Jesus o paradigma definitivo da conexão entre revelação e realidade humana. O Jesus acessível historicamente se converte para nós em uma “provocação” somente se e por que tem algo definitivo a dizer sobre Deus e sobre o homem. O acontecimento-Jesus se tipifica assim como paradigma normativo.²³⁴

3.3. Revelação, obra de Deus

Um dado se torna claro: a revelação é compreendida e goza de atualidade na medida em que se descobre sua conexão com a experiência que o homem faz de si mesmo no mundo. Somente a partir da experiência concreta da escravidão ou da alienação é possível descobrir Jesus como o libertador, aquele que pode realizar as expectativas e aspirações dos homens e mulheres que a Ele aderem. Valendo-se da experiência da “dor humana”, cada época concebeu a salvação com um conteúdo material peculiar. Segundo o nosso autor, não se pode apresentar um conteúdo de salvação previamente fixado e apriorístico como válido para todas as épocas, sem referência particular à situação real e histórica do homem.

²³¹ Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 377-78. 391-392.393.

²³² Cf. Idem. La funzione della fede nell'autoconsapevolezza. In: *Parola nella storia*. Brescia: Queriniana, 1968. p. 68-75.

²³³ Cf. SCHILLEBEECKX, E. La crise del lenguaje religioso como problema hermenéutico. *Concilium*, Madras, n. 85, p. 198-199, 1973.

²³⁴ Cf. Idem. *El Dios de Jesus y el Jesus de Dios*. Concilium, Madras, n. 93, p. 429; 436, 1974.

3.3.1.

Limites do intramundano e vocação ao absoluto

Ninguém jamais viu Deus (cf. Jo 1,18; 1Jo 4,12; 1Tm 6,16). O homem sempre experimentou a distância incomensurável que o separa de Deus. Esta experiência universal testemunha o limite das possibilidades humanas para chegar ao Deus que salva. O reino dos céus é a categoria bíblica que expressa a presença do plano salvífico no seio da história. É uma realidade que não brota do mundo, mas já se realiza nele. Nem o homem nem a realidade humana e histórica têm germes que por si só comunicam o divino. Isso é dom do alto.

Schillebeeckx sustenta que a antropologia pode nos proporcionar uma grande ajuda na hora de discernir a inteligibilidade de um ato de fé particular²³⁵, porém a antropologia conhece também seus limites precisos: “Em teologia, perguntar-se pelo ser do homem equivale a perguntar-se em o que se torna o homem pelo fato de entrar em diálogo com Deus”.²³⁶ É necessário saber o que diz a palavra de Deus, em se tratando do homem. Concluindo, diremos: para nos aproximarmos teologicamente do homem, enquanto liberdade situada é preciso considerá-lo em sua intersubjetividade com Deus para inserir, nesta intersubjetividade, o diálogo com o mundo.

O intramundano contém alguns prelúdios da revelação; a revelação “cristã anônima”, “*revelatio ante Christum*”. Isso faz parte do plano salvífico, já é graça. Deus destinou todos os homens à salvação em Jesus Cristo não como mera possibilidade, mas como oferta real. Nesse sentido, a história humana é história da salvação enquanto é resposta do homem à “graça anônima”. Contudo, a revelação se realiza aqui entre equívocos, titubeios e ambiguidades que somente serão dissipados em Cristo, rosto sem véu de Deus.²³⁷

²³⁵ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 142.153-54; Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 247.

²³⁶ Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 248; cf. 164; 248-249; 250; 254; cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 382-384.

²³⁷ Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 13-15; cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 315-328. Schillebeeckx estuda também a dimensão “eclesial” que tem a ver com a simples existência humana. Cf. Idem. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 262-265.

É necessário ressaltar a íntima relação que não implica confusão e nem ignora a distinção, entre criação e graça e humano e cristão. Dá-se uma intrínseca ordenação da criação e a graça, à abertura do humano para o cristão como algo previsto no plano de Deus, fonte da criação e da graça: “A sobrenatureza tem um sentido para a natureza e encontra nela um ponto de inserção”.²³⁸ Se não existem sinais de mistério na vida secular, qualquer interpretação religiosa corre o risco de cair numa superestrutura ou ideologia. Encontramos aqui a base do humanismo cristão frente a outros tipos de humanismo.²³⁹ O humanismo cristão é essencialmente humilde, pois conhece o caráter criado do homem, confessa seu pecado, aceita o valor específico da cruz e sabe que é Deus – e não o homem – quem conduz a humanidade para o seu fim. Assim sendo, conhecedor dos limites e de suas íntimas aspirações, se encontra em atividade de aceitar a revelação como resposta plena à abertura do homem ao absoluto.

Por isso, em virtude da abertura transcendental do espírito humano, o silêncio de Deus, o fato de não se revelar, equivaleria a uma revelação; o silêncio de Deus teria um significado para a abertura absoluta do espírito humano: implicaria algo sobre o sentido da vida, ou quem sabe sobre o seu sentido último. Por isso mesmo, graças à abertura transcendental de seu espírito, portanto sobre um fundamento humano e não participando de uma fonte de conhecimento misteriosa e irracional de Deus, o homem precisa considerar *a priori* uma eventual palavra de Deus. E se Deus efetivamente fala, essa palavra de salvação é, dada a abertura transcendental do espírito humano, o aperfeiçoamento de nosso ser-homem, pelo qual o homem se revela ao mesmo tempo a si mesmo. A fé abre, por conseguinte, uma perspectiva muito particular sobre a vida humana: o homem não se realiza plenamente a si mesmo senão em uma situação de salvação que Deus lhe oferece em um gesto de graça

²³⁸ Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 14-15.

²³⁹ Cf. Idem. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 98-125.

soberanamente livre.²⁴⁰ Dessa forma, a revelação se estende como a oferta de Deus ao anseio do homem: “Senhor, mostra-me o Teu rosto”.

3.3.2.

Iniciativa e originalidade divinas na revelação

Deus fala primeiro, é ele quem rompe o silêncio. A esse propósito assim se expressa Schillebeeckx: “A religião e a fé são sempre uma resposta que supõe uma palavra anterior. Deus é o primeiro a falar”.²⁴¹ É também o que diz o Concílio Vaticano II²⁴². A revelação é o gesto absolutamente livre, por meio do qual Deus vem ao nosso encontro para nos oferecer a comunicação de vida com Ele. A revelação é entendida como um diálogo entre Deus e o destinatário de sua comunicação, o qual implica um encontro interpessoal como realização plena da obra começada no ato criador.

Deus convida o homem a se superar a si mesmo, de forma que Sua manifestação é, ao mesmo tempo, uma revelação do mistério e o destino do homem. A ação de Deus transcende a liberdade humana que faz a história, entretanto, ao mesmo tempo Deus chega a inserir, de uma maneira independente, a liberdade humana que faz a história dentro do circuito de sua ação reveladora.²⁴³ Desse modo, o nosso autor explicita a relação que Deus quis estabelecer com a história concreta de um povo, Israel, preparando o encontro definitivo por meio do homem - Jesus. Porém, é sempre Deus quem escolhe e quem age primeiro, quem segrega e guia o povo, com soberania e prioridade absoluta de atos e de mediações salvadoras e reveladoras.

A iniciativa da revelação divina na história se torna conhecida por meio de etapas sucessivas, através das quais o próprio Deus se manifesta e determina o próprio ritmo em sua manifestação progressiva.

²⁴⁰ Cf. SHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 203-204. O autor tem presente a idéia de K. Rahner exposta em sua obra *Ouvinte da Palavra*: o homem é essencialmente um ser “aberto” natural e teologicamente e, como tal, o destinatário da revelação.

²⁴¹ Cf. *Ibidem*. p. 276; Cf. *Idem*. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 396.

²⁴² Cf. DV, 2 e 5.

²⁴³ Cf. SHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 39-41.

Etapa de preparação e etapa de realização plena²⁴⁴, “palavra interior” e “revelação pública”, alcançando o ponto mais alto da revelação “no Filho” (cf. Hb 1,1s). Em cada etapa, o primeiro impulso partiu de Deus.

Por outro lado, a revelação cristã goza de uma originalidade ímpar não por ser Deus quem toma a iniciativa, mas ainda porque é Ele mesmo, pela sua palavra pessoal (cf. Jo 1,1s), quem se constitui como a única via da revelação. Jesus revela o Deus vivo (cf. Lc 10,22); Ele é o caminho que nos leva ao objeto central da revelação, da qual São Paulo tem clara consciência (cf. Gl 1,11).

O núcleo da revelação cristã é Deus Pai, o “Deus de Jesus”; o cristão crê em um Deus vivo conhecido por intermédio de seu enviado, Jesus Cristo.²⁴⁵ Unicamente no homem - Jesus encontrou a palavra definitivamente pronunciada; o que a precede é preparação e o que a sucede é participação. O Deus vivo ao qual se aspira as grandes religiões está pessoalmente comprometido no acontecimento-Jesus, e somente assim Jesus é a “chave” das possibilidades humanas e goza de uma significação universal. “A presença de Cristo é a revelação, tanto em seus atos como em suas palavras”.²⁴⁶ Cristo é o “*locus theologicus*” por autonomasia, já que só Ele nos permite tender com esperança salva de ilusões para o mistério do Deus Trindade. Em Jesus Cristo nos é concedida a proximidade absoluta de Deus ativamente presente no seio da história, dado que o acontecimento-Jesus forma parte da história humana. Quem vê a Jesus, vê o Pai; quem crê em Jesus, está salvo. Se Cristo é o caminho descendente de Deus para o homem, deve ser também o caminho ascendente do homem para Deus.

²⁴⁴ Cf. DV 2 e 3.

²⁴⁵ Cf. SHILLEBEECKX, op. cit., p. 170-171; Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 19.

²⁴⁶ Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 55; Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 126.181-184.

3.3.3. Revelação como “história da salvação”

Ao recuperar a estrutura da dimensão histórica, foi possível retornar a abordar a revelação sob a ótica da “história da salvação”, um dado que não é novo na teologia, mas se tratou de um redescobrimento da perspectiva tradicional,²⁴⁷ valorizada hoje com ênfase especial. Distanciamo-nos, assim, de um entendimento da revelação como transmissão de verdades abstratas. Porém, o mais importante para Schillebeeckx é que isso supõe respeitar o método bíblico.²⁴⁸ Com efeito, o nosso autor enfatiza que Deus realiza na história o que se propõe aos homens; a ação divina é histórica pelo fato de se revelar, e o faz fazendo-se história. A revelação é um processo histórico de crescimento, que inicia de maneira anônima na vida de cada homem e no mundo, adquire uma forma, mais concreta, em Israel e chega finalmente à etapa constitutiva de sua plenitude em Cristo e na Igreja apostólica primitiva.²⁴⁹

De fato, bloquearíamos o passo ao conhecimento de Deus vivo se situássemos sua manifestação em plano supra-histórico, em nível inacessível ao homem. A revelação tem lugar no terreno próprio do homem. Deus só pode ser encontrado onde Ele se revela: na história do

²⁴⁷ Esse método é seguido pelos Padres. Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 383.

²⁴⁸ Esta perspectiva é abordada por Paschoal Rangel (Pe.): “Segundo o Evangelho, nossa salvação não é um acontecimento intemporal, desligado da História Geral de Salvação. Absolutamente. Nossa salvação se dá dentro do tempo e de um tempo histórico que começa com um ato de amor de Deus que criou o mundo, passa pela rejeição desse amor por parte do homem pecador; segue adiante através de uma promessa de perdão, de uma longa esperança, muitas vezes renovadas pelas repetidas Alianças que Deus fez com a humanidade; consuma-se afinal Na Encarnação de Jesus Cristo que anuncia o Reino, antecipa-o em bondade, conquista-o pela sua morte e ressurreição e deixa afinal a continuação de sua obra nas mãos do Doze... Não há nenhuma salvação fora desta história da Salvação. Ou nos inserimos na História desse povo amado por Deus que será salvo ou estaremos excluídos do amor salvífico. Ora, essa História de amor e salvamento é toda ela feita de gestos significativos de expressões visíveis da graça invisível de Deus que trabalha nos subterrâneos da vida da humanidade. A vocação de Jacó, o êxodo do povo hebreu, a Lei de Moisés, a travessia do deserto, a entrada na terra prometida etc. são, todos, acontecimentos reais e simbólicos ao mesmo tempo, são eles e são mais que eles, porque apontam para outra realidade mais importante, onde as sombras, as imagens, os enigmas, iriam ceder lugar à Graça e à salvação em Cristo, que era o que eles significavam e anunciavam”. RANGEL, P. Atualização: *Revista de teologia para o cristão de hoje*, Belo Horizonte, n.2, p. 83-84, jan 1970.

²⁴⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 14-15; Cf. Idem. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 13-16; Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 33-36.

Antigo Testamento, na história do homem-Jesus e no mistério da Igreja vivente querida por Deus. Por isso o nosso autor pode escrever que a teologia é a ciência da história da salvação, baseada sobre a cristologia; porém, segue sendo em sua intenção mais profunda formalmente teocêntrica, aberta totalmente à majestade interior do Deus vivo.

Não podemos nos limitar nem a uma teologia da história da salvação que renunciasse ao aspecto mistérico nem a uma pura “*theologia*” que esquecesse a revelação levada a cabo numa *oikonomia*. Recuperar a história da salvação como método próprio da teologia não é senão percorrer o caminho que Deus escolhe para se manifestar²⁵⁰. Por conseguinte, “a *theologia* nos é dada a conhecer por meio de uma *oikonomia*”.²⁵¹

²⁵⁰ A este propósito, é relevante colocar aqui alguns elementos da reflexão atual, baseada na Sagrada Escritura e em documentos da Igreja, a partir da abordagem litúrgico-pastoral, de Julián López Martín: “A revelação é uma realidade que foi primeiro o mistério escondido do Pai, anunciado depois pelos profetas, cumprido em Cristo e dado a conhecer pela pregação apostólica (cf. Rm 16,25-27; Ef. 3,3-12; Tm 3,16): 1. O anúncio e a preparação. É o tempo da revelação gradual do amor do Pai para todos os homens e da escolha de Cristo (cf. Rm 8,29-30). A salvação foi se tornando presente e se manifestou, naquilo que chamamos de Antigo Testamento, em uma série de pessoas, instituições, realidades e sinais que prefiguram a plenitude que seria alcançada em Cristo (cf. 1Pd 1,10-12): ‘Realizou-se a obra da redenção dos homens e, rendendo a Deus toda a glória, como prenunciado nas maravilhas de que foi testemunha o povo do Antigo Testamento’ (SC 5). Dentro da unidade indestrutível dos dois Testamentos (cf. DV 16-17), a pregação apostólica, os Santos Padres e a liturgia se serviram da tipologia para destacar a novidade de Cristo e dos sacramentos da Igreja a partir das figuras (tipos) que os anunciavam. 2. A plenitude e a realização. É o tempo em que o anúncio (a Palavra) se faz realidade (carne) para os que crêem e chegam a ser filhos de Deus (Jo 1,12-14). O Novo Testamento se refere à ‘plenitude dos tempos’ (cf. Gl 4,4) como epifania da salvação (cf. 2Tm 1,9-10; Tt 2,11; 3,4-7) e presença definitiva do Emmanuel ou ‘Deus-conosco’ (Mt 1,23; Is 7,14). Cristo é, com efeito, o depositário dessa nova situação que se manifesta em suas palavras e nos sinais que realiza. 3. A atualização e a permanência. Na Morte do Senhor, com a entrega do Espírito e o nascimento da Igreja, acontece a passagem para a terceira etapa da realização da economia salvífica. Inicia-se o ‘tempo da Igreja’ ou tempo do ‘Espírito Santo’, continuação e resultado, por sua vez, do tempo de Cristo. A presença da salvação no meio dos homens, proclamada solenemente pelo próprio Jesus na sinagoga de Nazaré (cf. Lc 4,14-22), não cessa, mas se produz e se manifesta de outro modo. Com efeito, segundo o desígnio divino, a obra da redenção deve chegar a todos os homens mediante a fé no Evangelho e a incorporação pessoal ao mistério de Cristo nos sacramentos (Cf. LÓPEZ, R. M. *A liturgia da Igreja. Teologia, história, espiritualidade e pastoral*. São Paulo: Paulinas, 2006, 71-72).

²⁵¹ SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967 p. 383; cf. p. 126-129.382.429.431.

3.4.

Sacramentalidade da revelação e suas vertentes

Agora vamos abordar as vertentes essenciais da sacramentalidade da revelação às quais nosso autor deu grande relevo, e que estão no cume da sua reflexão da teologia sacramental. Com efeito, Schillebeeckx foi um teólogo que, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, deu grande destaque ao caráter sacramental da revelação. Mas a sua reflexão sacramental não foi uma reflexão esporádica; ao contrário, podemos falar de um “princípio sacramental da revelação em Schillebeeckx”.

A sacramentalidade é uma dimensão da essência do catolicismo, e graças a ela se dá o nome concreto à economia salvadora e redentora de Deus. “Sendo a manifestação eficaz do plano salvífico de Deus, a própria história da salvação é sacramento”.²⁵² O plano salvífico implica a intersubjetividade com Deus, a comunicação com Ele mediante a graça. Porém, a graça nos alcança de maneira visível, sobretudo no homem-Jesus e na sua Igreja, isto é, a graça segue pela via da sacramentalidade.²⁵³ Suas bases principais são as grandes realidades sacramentais: Cristo, a Igreja, sacramentos,²⁵⁴ vertentes nas quais Schillebeeckx centra a sacramentalidade da revelação.

3.4.1.

Cristo, sacramento de Deus

Cristo é o grande sacramento do qual derivará a sacramentalidade de toda a economia reveladora²⁵⁵. Em Jesus se manifesta de forma plena e visível a vontade salvífica de Deus, realizando-se sob uma forma histórica que podemos individualizar, já que Nele nunca nos encontramos

²⁵² SCHILLEBEECKX, E. *La misión de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1971. p. 62-63. Cf. LOS SACRAMENTOS como órganos del encuentro con Dios. In: FEINER, J.; TRÜTSCH, J.; SÁNCHEZ PASCUAL, A. *Panorama de la teología actual*. Madrid: Guadarrama, 1961.

²⁵³ SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 314-315.

²⁵⁴ Cf. Idem. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 72-73; 76-77; 79; 126-130.

²⁵⁵ Cf. Idem. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 23.

com uma simples “humanidade”, mas sim com uma pessoa. Jesus é a forma sacramental e, portanto, “horizontal”, que torna possível para nós viver a reciprocidade da graça.²⁵⁶ O aspecto implícito e interior da graça se faz explicitamente consciente no contato vivo com o homem-Jesus.

Com efeito, partindo da definição de Calcedônia²⁵⁷, segundo a qual Cristo é “uma pessoa em duas naturezas”, Schillebeeckx comenta dizendo que “isso significa que uma só, e mesma pessoa, o Filho de Deus resolveu manifestar-se sob a forma humana. Cristo é o Filho de Deus até na sua humanidade. A segunda Pessoa da Santíssima Trindade é pessoalmente homem; e este homem é pessoalmente Deus”.²⁵⁸ Desse modo então, os atos salvíficos do homem Jesus são efetuados por uma pessoa divina, e, por isso, têm um poder divino para salvar. E como este poder salvador divino nos aparece em forma visível, a atividade salvífica de Cristo é sacramental, pois o sacramento é uma comunicação divina de salvação, efetuada de maneira tal que o aporte dessa salvação assume uma forma corporal visível. A melhor maneira e mais clara para expressar isso consiste em dizer que Jesus é o sacramento primordial. De fato, para os contemporâneos de Jesus, o ser abordado pessoalmente por Ele era um convite a um encontro pessoal com Deus. Por conseguinte, o encontro humano com Jesus é o sacramento do encontro com Deus.

Para os discípulos de Jesus, o tempo de sua convivência íntima com Jesus foi o ponto culminante de sua experiência. Pensemos especialmente na Última Ceia, ou no olhar que Jesus dirigiu a Pedro, motivando que lágrimas saíssem dos seus olhos. Aqui, Jesus fez de sua presença uma realidade intensamente vivente, tanto que os discípulos

²⁵⁶ Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 228-229.

²⁵⁷ “[Confessamos] um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que deve ser reconhecido em duas naturezas, sem confusão e sem transformação, sem divisão e sem separação; a diferença entre naturezas não fica absolutamente suprimida pela união entre as duas, mas ao contrário, as propriedades de cada uma das naturezas permanecem intactas, e unem-se numa só pessoa [prosópon] ou hipóstase; [confessamos] não (um filho) dividido ou distinto em duas pessoas, mas um só e mesmo filho, unigênito, Deus, Verbo, Senhor, Jesus Cristo, como os profetas já disseram dele, como o próprio Senhor Jesus Cristo, ensinou, e como o símbolo dos santos Padres nos transmitiu”. Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 148.

²⁵⁸ SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 19; Cf. BOWDEN, J. *Schillebeeckx, Retrato de um teólogo*, 90-91.

experimentavam mais intensamente que nunca o vínculo espiritual que tinham com Ele.²⁵⁹

Mas todo relacionamento entre homens, todo intercâmbio social se realiza com a mediação do corpo. Não se pode exercitar uma influência moral sobre outra pessoa senão com os meios de expressão do corpo. É uma ação humana que deve encontrar sua expressão sensível. Jesus era um homem real, Ele era o Filho de Deus em forma autenticamente humana, um espírito humano “encarnado”.²⁶⁰ Para se comunicar com os homens tinha necessidade, como todos os homens, dos fatores corporais de comunicação. Por outro lado, o encontro de Cristo com os homens por meio de sua atividade especificamente humana permanece atos pessoais do Filho de Deus, não obstante de forma humana. É um encontro de Deus com os homens segundo uma modalidade autenticamente humana. Enquanto atos do Filho de Deus, os atos humanos de Cristo possuem um poder salvífico divino²⁶¹: é a filantropia do próprio Deus traduzida e transformada em termos e gestos que são próprios do encontro humano. Mas mesmo que isso seja verdade em cada ação humana de Cristo, o é, em particular, naqueles atos humanos de Cristo que, mesmo sendo

²⁵⁹ SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 22; Cf. SANTORO, F. A Igreja como sacramento: símbolo, memória e evento. In: CEZAR, P. (org.). *Sacramentos e evangelização*. São Paulo, Loyola, 2004. p. 66-67.

²⁶⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 20. O corpo não é somente manifestação e rosto da pessoa humana que se revela, é também aquilo pelo qual a alma humana se torna pessoa. Em poucas palavras, é aquilo pelo qual a alma humana manifesta o seu ser pessoa. Enquanto a alma humana se manifesta ao mundo no corpo e pelo corpo, a pessoa descobre a si mesma. A operação pessoal é completa antes de tudo no seu encarnar-se, no seu tornar-se sensível. Desse modo, o corpo é sinal da mais íntima atividade pessoal. Trata-se neste caso de fundar a personalidade ativa na e através de uma atividade que se exprime também corporalmente. A alma que se torna presente nos atos, reside no corpo. Aquilo que, em um encontro, chamamos corpo, é a forma (a representação) do homem que se comporta, se expressa, se comunica através de uma mediação, isto é, vivendo no mundo. A pessoa que nos encontra tem esta forma, mas é também esta forma. Conseqüentemente, porquanto prevaleça a intersubjetividade espiritual entre os homens, não pode ser independente de um encontro físico. Para os Apóstolos os momentos de vida comum corporal-espiritual com o Cristo foram o culmine decisivo da experiência que fizeram de Cristo. O Cristo faz destes encontros espiritual-corporais o vértice da sua presença benéfica e é nisso que os discípulos experimentam em máximo grau a sua íntima união com o Cristo. De um lado e de outro, o encontro sensível entre pessoas exprime uma decisiva completude e perfeição do encontro espiritual. E sendo que o empenho espiritual do homem Jesus, que é o Deus Redentor, é uma intervenção da graça. Cf. Idem. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983. p. 40.

²⁶¹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 21.

realizados de forma humana, são, todavia, atos tipicamente divinos, ou seja, os seus milagres e, sobretudo, a Redenção, que encontra sua realização no sacrifício da Cruz.²⁶² Assim sendo, o encontro humano de Cristo com os homens não tem somente um poder salvífico divino em geral (como ação pessoal do Filho de Deus), mas possui um poder salvífico divino especificamente sacramental.²⁶³

Os atos humanos de Cristo são “sinais e causa” da graça,²⁶⁴ o poder salvífico interior sob uma forma visível. Portanto, o nosso encontro espiritual-corpóreo com o homem-Jesus é o sacramento do nosso encontro com Deus. Enfim, cada acontecimento da graça se realizará mediante o encontro com este homem-Jesus. A intersubjetividade do crente com Cristo – o sacramento primordial – se torna o acontecimento fundamental da religião cristã como comunidade de pessoas com as três Pessoas divinas.

Conclui-se que na manifestação do homem-Jesus o anonimato do Deus vivo é abolido. No homem Jesus Cristo se manifesta o verdadeiro rosto do Deus vivo, de modo que Nele se manifestam as verdades fundamentais da religião. Deus não se revelou somente no interior da nossa alma com palavras inefáveis; Ele concretizou o seu convite cordial a uma comunhão pessoal com Ele numa história sagrada e na manifestação do Cristo (que é a realização plena dessa comunhão).²⁶⁵

O fato é que, com a encarnação, o Verbo eterno de Deus veio recuperar a humanidade decaída e libertá-la de sua condição de morte e de pecado para uni-la novamente na comunhão sobrenatural com Deus. Isso implica que a plenitude da graça já presente na humanidade de Jesus, por força da união hipostática, é, de fato, historicamente direcionada para a santificação de todos os homens que acolheram Cristo e se batizaram em seu nome (cf. Jo 1,16-17; Rm 6,3-11). Há em Jesus,

²⁶² Ibidem. p. 20-26.

²⁶³ Cf. ROCCHETA, C. *Os sacramentos da fé: ensaio de teologia bíblica sobre os sacramentos como maravilhas da salvação no tempo da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 174-175.

²⁶⁴ Cf. SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 20.

²⁶⁵ Cf. Idem. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983. p. 11.

portanto, um dinamismo descendente;²⁶⁶ Deus vai ao encontro do homem para lhe transmitir a sua própria vida e, desse modo, “divinizá-lo”.²⁶⁷ Desse ponto de vista, a encarnação é o evento decisivo da história do mundo, porque é a “vinda de Cristo” na natureza humana em tudo igual à nossa, “com exceção do pecado” (Hb 4,5), sendo, conseqüentemente, o evento que torna possível a transmissão da vida divina ao homem.

Mas embora haja em Jesus esse dinamismo descendente, também há ao mesmo tempo um dinamismo ascendente,²⁶⁸ porque o mistério da encarnação direciona-se essencialmente para a glorificação do Pai pelo cumprimento de Sua vontade no mundo (cf. Jo 17, 1-5). É isso o que se realiza no ato supremo da morte de Jesus na cruz, à qual segue o evento da Ressurreição e Ascensão ao céu, como glorificação manifestada pelo Pai em resposta à oferta que o Filho fez de si mesmo pela humanidade. Com esse ato, Cristo, enquanto primogênito dos ressuscitados, introduz a humanidade assumida no próprio mistério da vida trinitária,²⁶⁹ Desse modo, sua humanidade constitui o princípio da vida nova para cada homem.

Assim, em plena verdade, a humanidade de Cristo é “sinal” e “causa” da nossa salvação. “Sinal”, porque é por meio dela que nós podemos avaliar a grandeza do amor misericordioso do Pai, que “amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16), e algo da grandeza do amor do Filho, que livremente se oferece na cruz em resgate por todos (Jo 10,18; 1Pd 1,18-19). “Causa”, porque é pela humanidade que o Verbo se uniu hipostaticamente, realizando o mistério da nossa salvação; a

²⁶⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 21-22.

²⁶⁷ A este propósito, diz Congar: “O Natal visa a nossa divinização e, portanto, a nossa redenção pela Páscoa do Senhor, que por si mesmas só podem ser verdadeiras porque aquele que nasceu, morreu e ressuscitou e subiu ao céu é precisamente o Filho de Deus. E tudo é um só mistério de Aliança”, em: CONGAR, Y. *Jesus Cristo*. Lisboa: União Gráfica, 1969. p.18.

²⁶⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 23.

²⁶⁹ Cf. Ibidem. p. 34-35; Cf. MONDIN, B. *As novas eclesiologias: uma imagem atual da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 169.

natureza humana de Jesus Cristo não é pura forma visível, mas o sacramento primordial da redenção humana.²⁷⁰

Mas neste ponto surge um problema. Jesus desapareceu do horizonte visível da nossa vida terrena, a partir do momento em que subiu aos céus. Então, onde podemos encontrar Jesus ressuscitado depois que Ele se foi da realidade deste mundo terreno?

Os homens que morreram não exercem nenhuma influência direta sobre o mundo e a ele jamais voltarão. A mútua disponibilidade só é possível mediante a corporeidade. Disso segue que temos que nos resignar a viver nossas vidas sem nenhum encontro pessoal com Cristo? Sim, em parte! Porém, o problema colocado anteriormente não é insolúvel. Por que, em primeiro lugar, Jesus não morreu simplesmente, mas morreu e ressuscitou; em segundo lugar, representa Deus que se aproxima de nós para a nossa salvação mediante uma iniciativa constante. Tendo presente isso, podemos conceber um encontro com Ele, mas corporal. O fundamento desse encontro precisa incluir, antes de tudo, a ressurreição e, logo, uma iniciativa de Sua parte, que de alguma maneira torna possível Sua corporeidade celestial em nossa esfera humana.²⁷¹

Schillebeeckx responde a questão colocada dizendo que o que Cristo adquiriu para nós por meio de sua humanidade ressuscitada foi adquirido para todos e para sempre. A humanidade assumida pessoalmente pelo Verbo de Deus e que foi instrumento de nossa salvação, com efeito, não deixa de existir com a ascensão e o estar sentado à direita do Pai. Ao contrário, se sua “condição carnal” é subtraída e introduzida no mundo transfigurado da glória trinitária, é para tornar-se o princípio-fonte de salvação para todo homem. Com efeito, a humanidade do Verbo não apenas *foi* sacramento da salvação, o sinal e a causa de nossa salvação, mas *o é* atualmente. Transfigurado pela vinda do Espírito na alma e no corpo, essa humanidade glorificada constitui o

²⁷⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 37-38; Idem. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 175-176.

²⁷¹ Cf. Idem. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 45-46; Cf. LÓPEZ, J. M. *A liturgia da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 69-70.

sacramento-fonte da difusão do Espírito e da transmissão da graça na Igreja e no mundo.²⁷² É esse o significado do dogma do “Cristo sentado à direita do Pai”: a entronização do Senhor Jesus acima de toda criatura, como “um rio de água viva” para o mundo (Ap 22,1). De fato, Cristo, “visto que permanece para a eternidade, possui sacerdócio imutável. Por isso é capaz de salvar totalmente os que, por meio Dele, se aproximam de Deus, visto que Ele vive para sempre para interceder por eles” (Hb 7, 24-25).

Assim, todo o mistério de Cristo, da encarnação à paixão e morte, até à ressurreição e glorificação à direita do Pai, é mistério verdadeiramente sacramental: mediante sua natureza humana, torna-se possível, manifesta-se, concretiza-se e é adquirida perenemente a realidade divina da salvação. Plenamente e para todos os efeitos, Cristo é o sacramento primordial e a fonte do encontro com Deus de forma visível.

Mais ainda: quando Cristo, o sacramento primordial, deixou nossa terra, teve que entrar em ação uma modalidade distinta da sua presença. Tal modalidade é a dos “sacramentos separados”. Por exemplo, nenhum dos Doze Apóstolos que acompanharam Jesus durante sua vida terrena foi batizado, Paulo, que nunca o conheceu, ao contrário foi batizado. O sacramento tem a função de superar a separação ou a desproporção entre Cristo celestial e a humanidade não glorificada, e torna possível um encontro humano recíproco mesmo depois da Ascensão.²⁷³

Temos, então, exposta a primeira e mais íntima definição de sacramentalidade. Em forma de manifestações terrestres visíveis para nós, Cristo celeste sacramentaliza,²⁷⁴ quer a sua intercessão durável, quer sua comunicação de graça efetiva. Os sacramentos são, pois, a

²⁷² Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 38-41.

²⁷³ Desse modo, portanto, podemos afirmar com Schillebeeckx que “os sacramentos não são coisas, mas encontros de homens sobre a terra com o homem glorificado, Jesus, mediante uma forma visível”. Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 49.

²⁷⁴ Santo Tomás tem esta bela expressão: “O próprio Cristo realiza todos os sacramentos: é Ele que batiza, que perdoa os pecados; é o verdadeiro sacerdote que se oferece na cruz, e por virtude de quem seu corpo é diariamente consagrado sobre o altar. Mas porque não permaneceria corporalmente presente a todos os seus Irmãos escolhe servidores eclesiais. Cf. *Summa contra Gentiles*, IV, 76.

tradução visível, terrestre, do mistério do culto santificante de Cristo. O que era visível em Cristo passou para os sacramentos da Igreja.²⁷⁵

Mas, dada a importância deste tema para a reflexão teológico-sacramental de nosso autor, não podemos ficar satisfeitos apenas com definições acerca da realidade sacramental; é preciso que abordemos agora a realidade da Igreja na sua dimensão sacramental ampla, ou seja, enquanto sacramento da humanidade de Cristo, que continua atual na história da humanidade por meio da ação eclesial, que não se restringe, evidentemente, aos sete sacramentos.²⁷⁶

3.4.2.

A Igreja, sacramento de Cristo

Como vimos, Cristo é o sacramento primordial, o sinal de Deus por excelência. Jesus é aquele sobre quem está estabelecida toda a realidade da salvação, o único nome debaixo do céu pelo qual podemos ser salvos (cf. At 4,12). Sua vida é a própria manifestação do amor de Deus pela humanidade. Ao encarnar-se, o Filho de Deus tornou-se homem como nós, e no encontro com Ele temos um encontro com o Deus vivo; com efeito, aquele homem é, pessoalmente, o Filho de Deus, o sacramento revelador do Pai no meio da humanidade.²⁷⁷

Mas essa afirmação nos coloca diante de um problema: como podemos encontrar o Senhor glorificado se após sua ressurreição e glorificação Ele desapareceu do nosso horizonte visível? A salvação cessou com o retorno de Cristo para junto do Pai? Se não, como Ele continua a realizá-la?

O fato é que o encontro humano implica reciprocidade; e é também verdade que, por sua humanidade glorificada, Cristo celeste pode atingir e

²⁷⁵ SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 50. "Sacramentalizar" indica, portanto, ação pessoal de Cristo que dá, por sua Igreja, uma forma terrestre visível a seu ato de salvação ou dom da graça invisível e se torna, assim, presente a nós nesse ato. Cf. SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 93.

²⁷⁶ Aliás, é bom dizer logo que nesse ponto vamos considerar a sacramentalidade da Igreja na sua dimensão geral e não sobre a sua ação sacramental, a partir dos sete sacramentos.

²⁷⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983. p. 39-42.

influenciar a todos. Mas nós, seres humanos, não podemos encontrá-Lo em sua carne viva por causa da sua invisibilidade. Daí se segue que se Cristo não der, de uma maneira ou de outra, à sua corporeidade celeste uma visibilidade no plano desse mundo, sua redenção não aconteceria mais para nós. Sua mediação humana seria sem significado e, uma vez realizada a redenção, a humanidade de Cristo não teria mais sentido de continuar a existir.²⁷⁸

O mistério da redenção através da corporeidade se fundamenta no próprio mistério da encarnação e da redenção cristã. Na pessoa de Cristo, a corporeidade se tornou fonte de glória, redenção e santificação para nós. Toda convivência, inter-relação e comunicação humana só são possíveis dentro e pela corporeidade. Ela é a condição necessária aos relacionamentos humanos.

Segundo Schillebeeckx, a possibilidade de Cristo nos influenciar por Sua graça como homem é dado pela ressurreição. Isso tem uma importância capital. Temos sempre a tendência de dissolver a vida humana de Cristo e olhar para além da Sua humanidade, para a sua divindade. Mas é enquanto homem que Cristo é mediador da graça, em Sua humanidade e segundo a Sua humanidade.²⁷⁹ Sua mediação da graça supõe Sua corporeidade. Em outras palavras, é a humanidade de Cristo que o permite influenciar-nos.

Após sua ressurreição e ascensão, Cristo torna Sua presença ativa de graça visível e palpável entre nós, não diretamente por Sua corporeidade, mas prolongando, por assim dizer, Sua corporeidade celeste sobre a terra, em formas de manifestações visíveis, que exercem entre nós a ação de Seu corpo celeste, ou seja, a Igreja.²⁸⁰ Assim como Cristo é o sacramento do Pai, a Igreja é o sacramento de Cristo.

Com efeito, o retorno de Cristo para junto do Pai, por ocasião da Sua Ascensão (Cf. At 1, 6-11), não foi o fim da sua missão salvífica junto a nós; foi, antes, a Sua realização plena. Seu desaparecimento e

²⁷⁸ Cf. Ibidem. p. 45-46; Cf. Idem. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 50.

²⁷⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 50; Cf. BOROBIO, D. *A celebração da Igreja: liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990. v.1. p. 298-230.

²⁸⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 48.

glorificação constituem a antecipação da nossa união corporal glorificada com o Senhor, inaugurada pela Parusia, o ponto final e eterno de toda vida cristã. Precede, por assim dizer, a nossa divinização, isto é, a perfeita união do ser humano com Deus. Por sua glorificação, Cristo preparou-nos uma morada (Cf. Jo 14,2) junto do Pai.

Por isso, a vida cristã é um constante advento. Aguardamos vigilantes o retorno glorioso do Senhor e a implantação definitiva do Seu Reino. Sofremos como em dores de parto o dia a dia da espera por essa manifestação definitiva, cuja realização não sabemos como e quando se dará (Cf. Mt 24,36). Enquanto somos parcialmente privados desse encontro pessoal com Jesus Cristo, vemos como num espelho, marchando para o encontro e ansiando pelo dia em que o veremos face a face (Cf. 1Cor 13,12).

Essa espera pelo encontro em plenitude só é compreensível porque já temos, em certa medida, o Cristo glorificado, não apenas pela lembrança dos fatos acontecidos no passado, ou tão somente por uma fé imaginária, mas porque Cristo também torna a sua presença ativa e palpável entre nós; isso não se realiza diretamente por sua corporeidade, mas pelos sinais concretos e eficazes da sua graça, prolongamentos de Sua corporeidade, ou seja, a ação sacramental da Igreja.²⁸¹

A resposta do porque ou para que existem esses prolongamentos está na própria pedagogia de salvação: Deus sempre nos propôs o Reino dos Céus de uma maneira terrena, sob formas e manifestações humanas. Se não fosse assim, um aspecto profundamente humano da encarnação de Deus teria se perdido por não atingir e compreender a Sua comunicação conosco²⁸². Não bastaria a boa vontade de Deus em se comunicar conosco ao se encarnar se não pudéssemos compreender e aceitar a Sua proposta de salvação.

²⁸¹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983. p. 43-46; Cf. ROCCHETA, C. *Os sacramentos da fé: ensaio de teologia bíblica sobre os sacramentos como maravilhas da salvação no tempo da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 173-174; Cf. BELLOSO, J. M. R. *Os sacramentos, símbolos do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 86-90.

²⁸² Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 49.

O fato é que a sacramentalidade da Igreja lança uma ponte sobre o afastamento ou desproporção que existe entre o Cristo celeste e a humanidade não glorificada, e torna possível o encontro humano recíproco entre Cristo e a humanidade, após a Sua ascensão. A existência e a religiosidade cristãs são necessariamente uma existência e uma religiosidade sacramentais. A economia sacramental é parte integrante e constitutiva do Seu ser, e encontra como fundamento a própria revelação do Cristo feito homem.²⁸³

Embora a atual presença de Cristo seja ainda uma presença velada e muito provisória, ela nos impele para o encontro pleno e desvelado com Ele face a face, para estar plenamente junto de Deus. Essa presença provisória, mas real e pessoal, é atestada e realizada por Cristo através desses sinais palpáveis, que a fé percebe como lugares fidedignos de sua ativa presença no Espírito, entre os quais está a Igreja, comunidade dos fiéis, corpo de Cristo, templo vivo da graça de Deus.

A Igreja terrestre é a aparição dessa realidade de salvação no plano da visibilidade histórica. Ela é a comunidade visível da graça, manifestação visível da graça redentora de Cristo na figura de um sinal social. Ela é, pois, de modo quase idêntico, “o Corpo do Senhor”, o “sacramento primordial”²⁸⁴ de Cristo.

Assim, a Igreja aparece como o próprio “braço” de Cristo, que perpetua na história a Sua ação salvadora, concretizada no sacrifício da cruz e corroborada por Sua ressurreição e glorificação pelo Pai.

A compreensão da Igreja como sacramento tornou-se uma das principais categorias da eclesiologia atual, situando-se inclusive entre as mais adequadas quando se trata de exprimir a profunda ligação da Igreja como o mistério de Cristo, os aspectos visíveis e invisíveis da sua constituição natural, bem como para designar a sua índole missionária e sua designação como servidora da humanidade.²⁸⁵

²⁸³ Cf. *Ibidem*. p. 51.

²⁸⁴ Embora a expressão “Sacramento primordial” seja aplicada com propriedade à pessoa de Cristo, E. Schillebeeckx e O. Semmelroth aplicam-na também à Igreja, designando-a “sacramento primordial de Cristo”. Cf. SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 60.

²⁸⁵ BARAÚNA, G. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 410: “Sacramento é o eterno desígnio salvador de Deus que se revela e se realiza com eficácia entre os homens. Ou é a ação e obra divinas na qual Deus, enquanto manifesta seu plano

3.4.3.

A Igreja, sacramento do mundo

Já o Concílio Vaticano II tinha-se apropriado da categoria de sacramentalidade para descrever a Igreja; ao mesmo tempo, tinha evitado identificá-la com o reino de Deus, pois reconhecia um valor intrínseco às religiões não cristãs. Isso induziu alguns teólogos a posicionar em novos termos o problema da salvação fora da Igreja. Schillebeeckx, na mesma linha de Karl Rahner, procurou resolver esta questão com a teoria do cristianismo anônimo.

Segundo Schillebeeckx, graças à vontade salvífica de Deus, a salvação não é somente oferecida a todo o mundo, mas já está realmente operando, ainda que de maneira menos visível da que acontece no momento em que os homens se tornam povo de Deus. Para o nosso autor, a salvação, que de fato está presente de forma eficaz em toda a humanidade, recebe na Igreja sua manifestação completa. O que a graça redentora de Deus já começou de forma eficaz a executar em toda a humanidade, mesmo se não expresso claramente e não reconhecido como tal, é expresso e atuado mais claramente e de maneira mais perceptível na Igreja; mas, também nesse caso, com uma obscuridade mais ou menos acentuada, por causa de nossa imperfeição humana.²⁸⁶ Por isso, a graça e a salvação não são um monopólio da Igreja, mas por vontade de Deus e com base na redenção operada pelo Senhor - que morreu e ressuscitou para a salvação de todo o mundo. O que acontece de singular com a constituição da Igreja é isto: o que a graça de Deus, Sua proximidade absolutamente gratuita e que perdoa, já começou a atuar na vida de toda a humanidade, torna-se, na Igreja uma epifania, isto é, perfeitamente visível.

salvador, o realiza sobre a terra para que os homens reconheçam o Deus salvador nessa velada Revelação e realização em curso, creiam nele, afirmem-no, deixem-se apreender por ele, e se salvem neste pessoal encontro com o Deus de sua salvação. É sacramento de Deus ao mesmo tempo uma ação e uma obra porque tanto a iniciativa e atividade divina quanto a sua execução podem ser assinaladas no interior do homem. É um sinal eficaz por ser uma expressão a força salvadora divina de cima nos homens e converte a si”.

²⁸⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 176; Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 218; Cf. MONDIN, B. G. *As novas eclesiologias: uma imagem atual da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 175.

Sem dúvida, justamente por que a Igreja é manifestação perfeita da ação salvífica da graça de Deus, ela é um dom da graça e uma ocasião de graça muito especial e distinta, o que não o são as religiões não cristãs enquanto tais. Por isso, a Igreja, enquanto “sacramento universal da salvação”, é, por força da sua própria essência, uma Igreja verdadeiramente missionária, orientada para a missão.²⁸⁷

Segundo Schillebeeckx, a Igreja desenvolve sua sacramentalidade em duas direções: em si própria e na direção do mundo. A Igreja é um sacramento de si própria, isto é, manifestação visível da salvação presente nela, e, ao mesmo tempo, “sacramento do mundo”. Isso significa que nela está expresso de modo audível e visivelmente sensível o que está “presente fora da Igreja”, em qualquer parte onde haja homens de boa vontade que aceitem e se apropriem pessoalmente da oferta divina da graça, ainda que isso aconteça sem reflexão e tematização. Justamente por ser sacramento de salvação que é oferecido a todos os homens, a Igreja é “sacramento do mundo”²⁸⁸: esperança não somente para todos aqueles que nela ingressaram, porém simplesmente esperança para todo o mundo. Nela, com efeito, é plenamente manifestado e está presente, como em uma profecia, o mistério salvífico que Deus cumpre em toda a história humana e que Ele, como o prova o fato indefectível da profecia viva da Igreja, nunca deixará de cumprir.

Podemos dizer que a Igreja é o ato de se revelar da salvação existencial do mundo; ela revela o mundo a si próprio, age de maneira que o mundo veja o que ela é, e o que ela pode ainda se tornar em virtude do dom divino da graça. Por isso, a Igreja não existe para si mesma, mas para todo o mundo, a serviço do qual ela existe.²⁸⁹

²⁸⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 177-182.

²⁸⁸ Cf. Idem. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 67-68.

²⁸⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 231-240; Cf. MONDIN, B. G. *As novas eclesiologias: uma imagem atual da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 176.

3.4.4.

A Igreja e a comunhão humana

O próximo humano que é Jesus Cristo alargou, sem sombra de dúvida, o âmbito da sacramentalidade da revelação ao introduzir o homem na dinâmica reveladora. Isso reforça a “horizontalidade” da revelação. Escreve Schillebeeckx: “O próximo humano é a forma sacramental primeira e fundamental da graça e as relações humanas possuem, neste mundo, um significado sacramental: tais relações são a oferta do dom divino da revelação sob uma forma histórica”.²⁹⁰

Schillebeeckx sintetiza essa realidade da sacramentalidade da comunhão com estas palavras:

“A sacramentalidade geral da comunhão humana não é nem anulada nem de algum modo absorvida pelas ‘estruturas formais’ da Igreja, em virtude da forma plenamente sacramental da humanidade de Cristo. Ao contrário, é precisamente em virtude do aparecimento histórico do homem-Jesus que nós podemos viver no sentido mais pleno a sacramentalidade da comunhão humana, e a comunidade que é a Igreja não faz senão simplesmente concretizá-la: os sacramentos, a pregação, o culto, o governo da Igreja etc., são os ‘pontos de cristalização’ da consagração ao próximo. Tudo isto mostra que não é concretamente possível viver humanamente a intimidade com Deus no seio da Igreja senão quando o amor dos homens aí se manifesta de maneira visível e tangível, e não se limita a alguns momentos especiais de graça (aqueles em que ela está essencialmente presente, independentemente da santidade pessoal do ministro), porque então tudo se reduziria a alguns pontos luminosos num espaço desértico, sem autêntica comunhão humana nem consagração pessoal aos outros”.²⁹¹

Deus quis que o caminho que conduz até ele passasse pelo homem. O amor e a entrega incondicional ao próximo garantem que nossos passos na realidade se movam em direção a Deus. A partir de Jesus Cristo, o próximo é um “dom de graça”, um “sinal sacramental”. O amor aos homens constitui uma forma histórica concreta para viver conscientemente a intimidade com Deus. Essa concepção é, em nossos dias, muito concebida e valorizada.

A religiosidade é vivida sempre em um “povo de Deus”, seja em se tratando do gênero humano, de Israel ou da Igreja. O que a Igreja faz é

²⁹⁰ SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 224.

²⁹¹ Ibidem. p. 206.

concretizar a dita sacramentalidade e tirá-la do anonimato. Não é possível viver a intimidade com Deus no seio da Igreja senão em um amor manifesto aos homens.²⁹² Isso por que, de modo concreto, cada homem é um primeiro esboço visível do homem-Jesus, mas nós só compreendemos isso a partir do aparecimento histórico de Cristo.

Por isso, fora de um encontro histórico com Cristo e com o cristianismo, não se pode apreender o significado próprio da sacramentalidade da comunhão humana e a possibilidade de viver a comunidade da graça, nessa e por essa comunhão. “O que fizestes a um dos pequenos, de meus irmãos, a mim o fizestes” (MT 25,40); “Tive fome e deste-me de comer; tive fome e deste-me de comer; tive sede e deste-me de beber” (25-35). Por isso, o oferecimento absoluto de uma vida intrinsecamente divina acompanha-se do dom de uma “graça exterior”, que é o próximo humano no mundo, portanto, a história humana.

De fato,

“Antropologicamente, o homem é uma pessoa que não pode realizar-se senão dando-se aos outros, ele não pode realizar-se conscientemente na comunidade de Deus senão dando-se aos outros que, agora, o ‘encaminham’ objetivamente para a vontade salvadora de Deus. Mas isto significa que, concretamente, o próximo humano é a forma sacramental primeira e fundamental da graça, e que as relações inter-humanas possuem, neste mundo, um significado sacramental: elas são o oferecimento do dom divino da salvação sob uma forma histórica. Para tornar preciso o conteúdo desta sacramentalidade, devemos voltar-nos para a sacramentalidade do próximo humano que é Jesus Cristo.”²⁹³

Amar os homens de maneira desinteressada é, implicitamente, orientar-se para Cristo; aproximar-se dos outros como de seu “próximo” constitui uma forma concreta pela qual a intimidade com Deus pode ser vivida de modo consciente. Para o nosso autor, portanto, a intimidade com o Deus vivo é fonte de comunidade, mas por outra parte, ela mesma é suscitada por Deus *em e por* uma comunidade humana²⁹⁴.

Segundo o nosso autor, é preciso dizer também que a intervenção graciosa de Deus é um ato divino e, portanto, absoluto, que fundamenta a nossa comunhão pessoal com Ele, atinge-nos sempre mais no mais

²⁹² Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 220-221.

²⁹³ Cf. Ibidem. p. 216.

²⁹⁴ Cf. Ibidem. p. 220; Cf. Idem. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 110.

profundo de nós mesmos, no “*intimus intimo meo*”. Essa ação imediata não se justapõe à ação mediadora da humanidade de Cristo, à ação salvadora dos sacramentos da Igreja ou da comunidade dos homens neste mundo. Com efeito, a “horizontalidade” do oferecimento de graça é uma explicitação daquilo que na nossa interioridade - de modo oculto e às vezes incompreensível - é produzido pelo caráter absoluto da ação da graça divina que penetra verticalmente no nosso espírito (“verticalmente”, isto é, valendo-se da interioridade transcendente de Deus em nós). Por isso,

“sob o ponto de vista de Deus, a salvação não implica nenhuma ‘mediação’; opera-se verticalmente no nosso espírito e, ao mesmo tempo, nos vem horizontalmente a partir da história da salvação, o que nos permite vivermos explicita e conscientemente o convite divino interior no aporte e partindo do aporte, que nos vem de fora. O próprio Deus ‘horizontaliza’ no mundo a sua imediatez: no homem Jesus, na Igreja, na humanidade comum como prefiguração de Cristo e da Igreja”.²⁹⁵

É preciso recordar ainda que todas as mediações “horizontais” tiram o seu próprio significado salvador do aparecimento do homem-Jesus, o Filho de Deus em pessoa. Pois sendo que toda graça é uma ação salvadora de Cristo, impossível nos é imaginar uma graça que não nos chegue horizontalmente. Assim, embora a comunhão humana continue a ser o sacramento fundamental da graça, todavia ela nos orientará – em razão justamente da sua sacramentalidade – para Cristo. Com efeito, ninguém negará que o amor incondicional ao próximo seja uma prioridade do cristianismo mesmo naquele que está fora da Igreja e não reconhece Cristo, há este amor. Mas, sem dúvida, podemos nos perguntar se também o cristão é chamado a amar a Deus somente dessa maneira como se devesse voltar atrás ao estágio pré-cristão da sacramentalidade anônima da comunhão humana em geral. Como se a sacramentalidade da comunhão humana pré ou extra-cristã não tirasse todo o seu significado do fato de remeter objetivamente e aspirar intrinsecamente ao homem-Jesus.

Por fim, segundo o nosso autor, a comunhão humana geral não constitui, pois, a última palavra; a última palavra está na comunhão

²⁹⁵ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 222.

consciente com a humanidade de Cristo e, por isso mesmo, a intersubjetividade com o Deus vivo. É no encontro explícito com Cristo, no seio da Igreja, que a vida cristã encontra a sua forma acabada; mas isso exige que a Igreja seja uma casa verdadeiramente acolhedora, e que trabalhe para sê-la de uma maneira adequada a cada época.

“Religiosidade perfeita é aquela que é vivida sob uma forma explicitamente cristã e eclesial. Precisamente por isso é que a vida cristã possui também um espaço sagrado à parte, distinto da história e da cultura intramundanas: um lugar em que nós oramos e estamos face a face com Deus, em Cristo. E, aqui, o silêncio tem todo o seu espaço”.²⁹⁶

²⁹⁶ SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 224; Cf. Idem. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 51-58; Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 19-24; Idem. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 176-184.

4

A dimensão sacramental da fé em Luigi Giussani

Objetiva-se, neste capítulo, aprofundar a dimensão sacramental da fé nos escritos de Giussani, que deu vida ao movimento eclesial de Comunhão e Libertação, o qual, mesmo nascido antes do Vaticano II, tende a encarnar na sua experiência a mesma lição do Concílio sobre a dimensão sacramental da fé.

Analisando a obra teológico-eclesial de Giussani fica evidente que não é possível compreender a sua reflexão separada do movimento fundado por ele. A obra teológica do autor não é uma reflexão escolástica estritamente acadêmica e, sim, fruto de uma experiência que tem a sua gênese na vivência da fé.

O ponto de partida dessa reflexão é o fato de que Deus se manifesta em toda a realidade sensível e particularmente no desejo do coração humano. Com efeito, Giussani, ao falar do senso religioso, não só “identifica nele a própria essência da racionalidade e a raiz da consciência humana”,²⁹⁷ mas afirma também que “o cristianismo tem a ver com o senso religioso justamente por que se propõe como resposta imprevisível ao desejo que o homem tem de viver descobrindo e amando o próprio destino; e, portanto, porque se propõe também como resposta razoável”.²⁹⁸

A seguir focalizaremos o centro da questão, isto é, apresentaremos o fato cristão não como uma teoria, contudo, essencialmente, como o acontecimento de Deus que irrompe na história na pessoa de Jesus Cristo para salvar o homem e toda a realidade, respondendo ao senso religioso de forma sacramental, humana e visível. Na realidade, para se dar conta de quem é Cristo, “devemos, a princípio, nos abrir para nós mesmos, ou seja, tomar consciência vivamente das nossas experiências, olhar com simpatia o humano que está em nós, considerar aquilo que

²⁹⁷ GIUSSANI, L. *Il senso di Dio e l'uomo moderno*. Milano: Rizzoli, 1995. p.12.

²⁹⁸ Ibidem. p.12.

somos. Considerar quer dizer levar a sério tudo o que experimentamos, *tudo*, colher todos os aspectos, buscar todo o seu significado”.²⁹⁹

A partir disso descreveremos a realidade da vida da Igreja como o âmbito no qual se renova de modo contínuo o acontecimento de Cristo na história. O homem encontra Cristo dentro do sinal. Deus se torna constatável na realidade de um sinal que há dois mil anos era a humanidade de Cristo, e, hoje, por Sua vontade, é a unidade dos cristãos, a Igreja. Nesse sentido, pertencendo à vida da Igreja, o homem pode realmente fazer experiência da presença de Deus. Portanto, o encontro com a realidade de Cristo hoje acontece mediante o encontro com uma realidade de comunhão, de unidade, própria da vida da comunidade, da Igreja.

Dado que a vida da Igreja é a continuidade do acontecimento de Cristo na história, afirmamos que a contribuição específica dos cristãos para a vida do mundo será a de reconstruir e dilatar genuínas realidades eclesiais, que sejam sinais reais e eloquentes de uma vida nova possível para todos. É essa a missão, concebida não como um dever ulterior a cumprir, mas como uma exigência vital do cristão em levar outros a participar do evento de comunhão libertadora da qual ele tem experiência.

Em um ponto sucessivo, desenvolveremos a estrutura sacramental da Igreja no seu sentido estrito, específico. Na reflexão de Giussani, o ponto de partida é a própria realidade do sacramento enquanto constituída de sinal e Mistério. Assim, enfatizamos que o Mistério de Deus se revela e se comunica de forma humana por sinais sensíveis, palpáveis. Os sacramentos são descritos como sendo os gestos redentores de Cristo que continuam na história por meio dos gestos sacramentais da Igreja.

Finalmente, acentuaremos a realidade e o valor do sacramento para a vida do mundo: no movimento eclesial, fundado por Giussani, esse aspecto tem um destaque particular. O ponto focalizado aqui é que a vivência livre e consciente da realidade do sacramento produz na vida do crente uma mudança, uma vida nova, para usar as palavras do

²⁹⁹ Idem. *Il cammino al vero è un'esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 106.

Evangelho. Daí segue-se que o crente torna-se testemunha para a vida do mundo, vive a lógica dos sacramentos nas circunstâncias cotidianas, gera obras que confirmam a sua fé. Nesse sentido, os sacramentos são entendidos não como algo mecânico, separados da vida cotidiana, porém como o paradigma que ilumina e transforma o dia a dia do ser humano.

4.1.

O método de Deus

4.1.1.

O senso religioso e a busca da razão

Giussani, em sua reflexão filosófico-teológica, toma como ponto de partida o senso religioso em sua natureza e em sua relação com a realidade. Isso porque Deus chama a atenção e coloca em movimento o senso religioso do espírito humano por meio da realidade criada. A razão disso está no fato de a própria realidade criada ser sinal de Deus; revela um Outro como significado de si. Essa “é uma verdadeira *Palavra*, por meio da qual Deus se deixa ouvir pela consciência humana”.³⁰⁰ Nesse sentido, a própria realidade criada já faz parte do método sacramental que Deus utilizou para se revelar: segundo a realidade física, sensível, humana.

Giussani entende o senso religioso como a própria natureza do eu que se expressa por meio de perguntas últimas, tais como: “Qual é o significado da vida?”, “De que é feita a realidade?”. Assim, pode-se dizer que o senso religioso é a natureza original do homem que se expressa nas perguntas últimas da existência.³⁰¹

Essas perguntas são inextirpáveis, estão profundamente enraizadas no homem, identificam-se “com a energia que domina toda mobilidade humana, provocando-a, sustentando-a, redefinindo-a continuamente. (...) Qualquer movimento do homem tem essa fonte, essa

³⁰⁰ GIUSSANI, L. *Il senso di Dio e l'uomo moderno*. Milano: Rizzoli, 1995. p. 15.

³⁰¹ Cf. Idem. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 79; Cf. Idem. *L'autocoscienza del cosmo: i libri dello spirito cristiano*. Milano: Rizzoli, 2000. p. 125-126.

raiz enérgica e é secundário e dependente em relação a esta última, original, radical e enigmática fonte”.³⁰²

Nesse sentido, “se o significado da realidade se exaurisse somente após responder a mil perguntas e o homem encontrasse a resposta somente para novecentos e noventa e nove, esse estaria tão insatisfeito enquanto no começo”.³⁰³

Vale recordar a passagem do Evangelho que nos remete a essa dimensão da razão: “Que importa ao homem possuir todo o mundo, se perder o significado de si?” (Mc 8,35). A exigência clamorosa, indestrutível e substancial de afirmar o significado de tudo fica evidente neste “si”.³⁰⁴

Por outro lado, quanto a pessoa avança na tentativa de responder a tais perguntas, tanto mais percebe o quanto elas são potentes; ao mesmo tempo, toma consciência de sua humana desproporção em relação à resposta total. Este aparente impasse ressalta, assim, a contradição entre a exigência da resposta total e a limitação humana em concebê-la pelo uso de suas medidas.³⁰⁵

Segundo o poeta Leopardi, essa desproporção é estrutural e manifesta a grandeza da natureza humana. De fato, a alma e o coração do homem não se satisfazem com qualquer coisa terrestre ou qualquer construção humana.³⁰⁶

Analogamente, a Constituição *Gaudium et Spes*, ao descrever as interrogações mais profundas do gênero humano, diz:

“Os desequilíbrios que atormentam o homem moderno se vinculam com aquele desequilíbrio mais fundamental radicado no coração do homem... Enquanto, de

³⁰² Idem. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 81-82.

³⁰³ Ibidem. p. 81-82; Cf. FARINA, R. *Don Giussani, vita di un amico*. Roma: Edizione PIEMME, 2007. p. 53-54.

³⁰⁴ GIUSSANI, L. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 81-82; Cf. Idem. *L'autocoscienza del cosmo: i libri dello spirito cristiano*. Milano: Rizzoli, 2000. p. 123.

³⁰⁵ Idem. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 83.

³⁰⁶ “Não poder estar satisfeito com nenhuma coisa terrestre, nem, por assim dizer, com a terra inteira; considerar a amplitude inestimável do espaço, o número e a construção maravilhosa dos mundos, e o universo infinito, e sentir que a alma e o nosso coração seriam ainda maiores do que tão grande universo; e sempre acusar as coisas de insuficiência e maldade, e sentir carência e vazio e, portanto, tédio, parece-me o maior sinal da grandeza e nobreza que se vê na natureza humana”: LEOPARD, G. *Cara beltà... poesie: i libri dello spirito Cristiano*. Milano: Rizzoli, 2007. p. 77.

uma parte, porque criatura experimenta-se limitado de muitas maneiras, por outra parte, porém, sente-se ilimitado nos seus desejos e chamado a uma vida superior (...). A semente da eternidade que leva dentro de si, irredutível a só matéria, insurge-se contra a morte. Todas as conquistas da técnica ainda que utilíssimas, não conseguem acalmar a angústia do homem”.³⁰⁷

Portanto, a incapacidade de a natureza humana encontrar uma resposta total à sua busca é estrutural, constitui o seu ser.

Colocando-se do ponto de vista da razão, Giussani afirma que “o senso religioso é a capacidade que a razão tem de exprimir a sua própria natureza profunda nas interrogações últimas, é o ‘*locus*’ da consciência que o homem tem da existência”.³⁰⁸

Para que a pessoa possa compreender o sentido último do mundo, do homem, do seu destino e da vida, é necessário “viver o real”, procurar viver a experiência da presença secreta e misteriosa que se encontra no coração da natureza e do cosmo. Em outras palavras, a pessoa deve estar em permanente busca do sentido. Por isso, ela deve viver a experiência do sinal. Segundo Giussani, “o sinal é uma experiência real que me remete a um outro. O sinal é uma realidade experimentável que adquire significado quando conduz a uma outra realidade”.³⁰⁹

O sinal, portanto, encontra-se no coração da experiência humana e, no final de seu caminho, o homem encontra-se na presença do mistério, isto é, de uma estrutura ilimitada que é também uma abertura ilimitada. É nesse ponto que a razão do homem se depara com o enigma último, que reconhece como o significado de tudo. Ele deve interpretar.

³⁰⁷ GS, n. 10.18.

³⁰⁸ GIUSSANI, L. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 93; Cf. Idem. *L'autocoscienza del cosmo: i libri dello spirito cristiano*. Milano: Rizzoli, 2000. p. 298.

³⁰⁹ GIUSSANI, L. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 175. Giussani descreve essa experiência do sinal em vários níveis: o primeiro nível se dá pela existência das coisas que desperta em nós o sentimento de um ser do qual dependemos e que é uma presença implacável que se impõe a nós. O segundo nível da dinâmica do sinal é o próprio movimento do Cosmo. De fato, a perfeita ordem que existe no cosmo (a ordem que nos dá o dia e a noite, os ciclos das estações, os ritmos da natureza que nos asseguram as semeaduras e as colheitas), não só é a presença mais sentida, como também revela a Providência que dá significado e utilidade estável a todas as coisas. O terceiro nível é o próprio movimento dos homens, dos povos, das nações, que não cansam de buscar um sentido verdadeiro para toda a realidade e para a vida da pessoa, para o seu eu. Finalmente, dentro deste eu existe a ideia do bem e do mal; de um bem e de um certo ao qual está ligado o sentido do real que é bem, é certo, porque é assim, e que não está a mercê de nada: tem um valor infinito. Impõe-se a mim, obriga-me a considerá-lo, a reconhecê-lo como bem: Cf. Ibidem. p. 16-19.

Nessa interpretação, como em todo o seu caminho, está em jogo a sua liberdade. Para o homem, esse é o momento do risco que lhe permite entrar no desconhecido.

Nesse ponto surge uma questão: se a natureza é exigência de verdade e de realização e se, ao chegar às bordas extremas da própria experiência da vida, não encontrar ainda o que procurava, deveria o homem suprimir o impulso de sua razão? Não! Porque a existência de uma suprema incógnita, da qual tudo na história e no mundo depende, é o vértice e a vertigem da razão. O homem, realizando sua humanidade até esse ponto, deveria ficar, com toda a sua “afeição” ao real, a cada instante, totalmente suspenso a essa incógnita suprema, a esse absoluto desconhecido.³¹⁰

4.1.2.

A exigência da Revelação

Como esse Desconhecido manifesta ao homem a sua vontade? De que modo comunica ao homem o plano inteligente que assegura o significado de toda a realidade?

Falando do anseio da “redenção”, Giussani recorda que, mesmo antes de Cristo, propriamente no Fédon de Platão, já encontramos um grito profético originado da exigência de uma rota segura para atravessar o oceano do significado:

“no extremo da experiência da vida, no extremo da consciência sofrida e apaixonada da existência, se solta, apesar do próprio homem, esse grito da humanidade mais verdadeira, que é como uma súplica, uma mendicância; liberta-se a grande hipótese, ‘a não ser que possa fazer a travessia sobre alguma sólida nau, isto é, com a ajuda de uma palavra de Deus’”.³¹¹

³¹⁰ Cf. Ibidem. p. 209; Cf. ARTORI, Marco; MEREGUETTI, Giovanni (org.). *Scuola di religione*. Torino: SEI, 1999. p. 96.

³¹¹ Cf. GIUSSANI, L. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 221-222. “Parece-me, ó Sócrates, e talvez também a ti, que na vida presente não se possa atingir a verdade sobre estas coisas de modo algum, ou pelo menos com grandíssimas dificuldades. Mas acho que seria uma vileza não estudar sob cada aspecto as coisas ditas a esse respeito e abandonar a pesquisar antes de ser examinado cada meio. Porque, nestas coisas, de duas uma: ou se chega a conhecer como estão; ou, se não se consegue, aplica-se ao melhor e mais seguro dos argumentos humanos e, com ele, como sobre um barco, tenta-se a travessia do oceano. A menos que não se possa, com maior comodidade e menor perigo, fazer a passagem com algum meio de transporte

O que fica sublinhado aqui é a hipótese da revelação, entendida não no sentido lato, amplo e genérico (revelação natural), mas a “revelação” em sentido próprio, ou seja, de um possível fato real, um acontecimento histórico, visível e sensível. Em sentido estrito, é a hipótese do desvelar-se do Mistério, de forma sacramental, mediante de um fator da história com o qual, no caso do cristianismo, Ele se identifica.³¹²

Falando dessa hipótese excepcional, Giussani indica três passos:

(1) A possibilidade desse fato: “À Maria, que perguntava: ‘como é possível?’, o anjo responde: ‘Para Deus nada é impossível’ (...)”.

(2) “Essa hipótese é extremamente *conveniente*. De fato, ela é conveniente porque vem em resposta ao desejo do homem, corresponde ao coração e à natureza do homem”.

(3) “Existem *duas condições* que essa hipótese deve respeitar, pois sem elas, não seria uma hipótese aceitável”:

a) Se vem a ser verdadeiramente uma *revelação*, como palavra além daquelas que o mundo já diz ao nosso coração indigno e à nossa inteligência indagaste, deve ser uma palavra *compreensível* ao homem.

b) Mas Deus, traduzido em termos compreensíveis, não seria idolatria? Embora seja traduzido em termos humanos, o resultado da revelação deve ser o aprofundamento do mistério como mistério³¹³.

Segundo Giussani, portanto, a hipótese da revelação não pode ser destruída por nenhum preconceito e nenhuma opção. “Ela coloca uma questão de fato, à qual a natureza do coração está originalmente aberta. Para o êxito da vida, é preciso que essa abertura permaneça

mais sólido, isto é, com a ajuda da palavra revelada de um Deus”. Cf. PLATÃO. *Fédon*. Introdução, tradução do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 69 (LXXXV, c-d).

³¹² GIUSSANI, op. cit., p. 222; CAMISASCA, M. *Don Giussani: la esperienza dell'uomo e di Dio*. Milano: San Paolo, 2009. P. 47-48.

³¹³ GIUSSANI, L. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 223-224.

determinante. O destino do senso religioso está totalmente ligado a ela”.³¹⁴

Diante da abertura original do coração do homem e, ao mesmo tempo, diante de sua reconhecida impotência existencial em relação a resposta total, o único auxílio adequado não pode ser senão o envolvimento do divino, do mistério, de alguma forma, com o esforço do homem, iluminando-o e sustentando-o no seu caminhar.

Essa hipótese não só é plenamente razoável, isto é, correspondente ao ímpeto e à abertura da natureza humana, mas também está inserida na grande categoria da possibilidade. De fato, “a razão não consegue dizer o que o mistério pode ou não fazer; para ser fiel a si mesmo, não pode excluir nada daquilo que o mistério possa empreender”.³¹⁵

A acolhida dessa possibilidade coloca a existência humana diante de uma grande pergunta: compreende-se como o relacionamento com o mistério seja antes de tudo e, sobretudo, um pedido sem pretensão, isto é, que não tenha a pretensão de que a resposta seja dada segundo a forma imaginada como sendo a mais agradável ou conveniente. A pergunta sobre o evento de Deus na história só pode vir acompanhada pela disposição ao impossível, já que “para Deus nada é impossível” (Lc 1,37).

Giussani, falando sobre o agir de Deus, comenta:

“o modo de agir de Deus é desconcertante: ‘Porque os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, e os meus caminhos não são os vossos caminhos, oráculo de Javé. Quanto os céus estão acima da terra, tanto os meus caminhos, e os meus pensamentos acima dos vossos pensamentos’ (Is 55,8-9). Não é mais a nossa razão que explica, mas é Ele que indica os critérios. O sentimento de dependência é condição do senso religioso, mas agora é um sentimento de dependência terrivelmente mais comprometedor: trata-se de abandonar a si mesmo como critério de juízo, e ficar a mercê de um Outro”.³¹⁶

³¹⁴ Ibidem. p. 225.

³¹⁵ Idem. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2). p. 29.

³¹⁶ GIUSSANI, L. *Il senso di Dio e l'uomo moderno*. Milano: Rizzoli, 1995. p. 58; Cf. Idem. *Vivendo nella carne*. Milano: Rizzoli, 1998. (Biblioteca Universali). p. 22-24.

4.2.

O acontecimento de Cristo na história

Na história aconteceu um fato que revolucionou a metodologia religiosa. Nessa nova metodologia, ou seja, com a encarnação do Verbo, o ponto de partida do homem não é mais uma busca incerta e errante, todavia é o deparar-se com o Filho Único que estava no seio do Pai e que se deu a conhecer (cf. Jo 1,18).

Segundo o autor, graças a esse fato o senso religioso do homem se encontra com o seu objeto com a mesma rapidez com a qual um homem se depara com outro homem. O relacionamento deixa de ser interpretação ou uma impressão de grandes momentos, mas torna-se uma *convivência* habitual a qual o objeto divino indica os termos dos desejos e traça a fisionomia das ações: todo o homem se torna discípulo e toda a sua expressão se torna imitação do mistério último, que se fez gesto visível ao seu lado.³¹⁷

Portanto, o método cristão é o deparar-se com um fato, um fato que aconteceu na história, que encarnou no seio de uma mulher, tornou-se um homem que falou nas praças, comeu e bebeu à mesa com os outros, foi condenado à morte. Dessa forma, com o Verbo encarnado, manifestou-se plenamente o método que Deus quis usar para se comunicar com os homens: oferecer uma presença, uma pessoa, um rosto a ser seguido.

4.2.1.

“O Mistério da Encarnação”

A origem do acontecimento de Cristo na história chama-se, na tradição cristã, Encarnação.³¹⁸ Com as mesmas palavras de um místico

³¹⁷ Cf. Idem. *Il senso di Dio e l'uomo moderno*. Milano: Rizzoli, 1995. p. 65.

³¹⁸ A encarnação é o fato mais visível da relação do divino com o homem. As expressões de comunicação de Deus com o homem ultrapassam o próprio conhecimento humano. Deus não se utiliza de uma linguagem abstrata, mas se concretiza e se torna visível plenamente na figura do Nazareno. É o próprio Deus que se comunica com o homem dentro de sua temporalidade e de sua dimensão antropológica. É interessante observar o diálogo divino que rompe barreiras e conceitos de formulações meramente filosóficas.

oriental como Dionísio, o Areopagita, Giussani mostra que, se de um lado a encarnação é um fato que assumiu uma substância humana, por outro foi assumida por nós como mistério inefável, incognoscível para a inteligência humana.³¹⁹

Para o autor, enquanto obra divina, a encarnação é mistério, mas é mistério de modo particular em seu resultado: “o acontecimento que resulta da encarnação transcende os limites dos acontecimentos naturais”.³²⁰

O fato é que, com o advento do Verbo encarnado na história, a glória de Deus tornou-se visível para nós: “... o que era desde o princípio, o que vimos e ouvimos, o que contemplamos, o que nossas mãos apalparam do Verbo da vida...” (1 Jo 1,1-3). Assim compreende-se que Jesus é o lugar, por excelência, do encontro com Deus, o sacramento primordial, que expressa e realiza plenamente a aliança dos homens com Deus.

É por isso que Giussani, ao refletir sobre a sacramentalidade da fé que tem seu fundamento na encarnação do Verbo, afirma: “a fé em Deus é a fé em Cristo”.³²¹ Justifica-se essa afirmação no fato de que Deus quis comunicar o Mistério revelando a Si mesmo na pessoa de Jesus Cristo. É exatamente isso que Cristo diz a Felipe: “Quem vê a mim, vê o Pai” (Jo 12,45). Por isso, qualquer tentativa de o homem em conhecer o Mistério ficaria reduzida a uma interpretação abstrata se aquele homem, Jesus de Nazaré, não tivesse assumido uma natureza humana para manifestar Deus ao homem, “para comunicar-se ao homem como Mistério, desta forma: homem e Mistério”.³²²

Assim como Deus tem a liberdade de se comunicar pessoalmente com a sua criatura, Ele também se dá o direito de se manifestar dentro da própria sociedade humana. A extensão desse plano vai bem mais além ainda - a apresentação de Cristo na figura humana torna-se a visibilidade do próprio Deus e essa visibilidade continua em nós, na sua Igreja. Sistemáticamente, poder-se-ia dizer: Cristo é a visibilidade de Deus e a comunidade cristã é a visibilidade de Cristo. O processo, portanto, é histórico; mas essa relação não fica restrita apenas ao Jesus Histórico: Cf. GIUSSANI, L. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2). p. 186.

³¹⁹ Cf. Ibidem. p. 136.

³²⁰ Ibidem. p. 136

³²¹ Idem. O milagre da mudança. In: *Exercícios da Fraternidade*. São Paulo: GT, 1989. p. 28.

³²² GIUSSANI, L. O milagre da mudança. In: *Exercícios da Fraternidade*. São Paulo: GT, 1989. p. 30.

Essa fé, portanto, é uma atitude do homem diante de Deus, e não algo genérico: “é fé em Cristo, Sinal de todos os sinais, Homem através do qual o Mistério se revelou. Jesus era um homem como todos os outros (...); mas esse homem disse de Si coisas que outros não diziam. Tinha uma maneira de dizer as coisas que outros não tinham. A sua Pessoa (...) era sentida, olhada e tratada como sinal de outra coisa”.³²³ É por isso que a pessoa de Cristo, com todos os seus gestos, comunicava a presença de um Outro; era Sinal de uma outra realidade; porém, Nele, o sinal e a realidade se identificam. Mas essa sacramentalidade, em Cristo, manifestava-se de forma evidente, sobretudo nos grandes gestos de sua vida, isto é, na sua Paixão, Morte e Ressurreição.

Dessa forma, a pessoa que se depara com o fato histórico da encarnação, mesmo sem poder compreendê-lo em seu mistério, pode, porém, compreender claramente os seus termos. É tarefa também da consciência da pessoa verificar esse mistério como não contraditório com as leis da nossa razão e, enfim, dele extrair luz.

Afirma Giussani: “Levar a sério a pretensão de Cristo é profundamente racional, porque ela apresenta-se como um fator na história, como fato gerador de um novo ser, de uma nova criação”.³²⁴

O fato da encarnação é uma resposta transcendente a uma exigência humana que as grandes inteligências sempre souberam intuir. “É aquilo - afirma o autor - que Henri de Lubac chamava ‘busca incansável da universalidade’, convidando a procurá-la e a senti-la na história do mundo. Incansável porque permeada da intuição de que aquela dimensão procurada seja própria, mas não é própria, é mediada pelo homem, mas não pode ser determinada por ele”.³²⁵

Para Giussani afirmar que Jesus é homem-Deus não significa que Deus tenha se “transformado em homem”; significa, sim, que a Pessoa Divina do Verbo possui, além da natureza divina, também a natureza humana concreta do homem. Isso significa que o mistério da Encarnação estabelece um método que Deus considerou oportuno usar para ajudar o

³²³ Ibidem. p. 30

³²⁴ Idem. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2). p. 137.

³²⁵ Ibidem. p. 139.

homem a chegar até Ele. Em suma, salvar o homem através do homem, isto é, de uma realidade sensível, palpável, sacramental.³²⁶

É exatamente o que tinha afirmado Santo Atanásio:

“O Verbo (...), tomado de compaixão pelo gênero humano e pela nossa enfermidade, não quis que permanecêssemos vítima da morte (...), Por isso assumiu ele mesmo um corpo igual ao nosso (...). Ele mesmo fez da Virgem um Templo, isto é, um corpo e, habitando nele, fez dele um elemento para poder manifestar-se”.³²⁷

Nessa mesma perspectiva, Giussani nota que o envolvimento de Deus com o homem se dá sempre mediante um ponto preciso, carnal no tempo e no espaço. Essa é a noção de templo. Maria é o primeiro templo de carne que Deus escolheu para nele habitar.³²⁸

O fato é que se o Mistério não tivesse rompido a distância que existia entre Si e o homem e, portanto, se não tivesse se tornado visível, tocável e audível, o pensamento humano não poderia agarrá-lo como agarra o significado de um rosto; não se afeiçoaria a ele como a uma pessoa. O Mistério, assumindo um rosto, torna-se mensurável, com a medida do tempo e do espaço, é visível, tangível e audível: a inteligência pode, por isso, dar-se conta d'Ele, surpreender a sua profundidade, e a afeição pode mover-se para Ele. Para fazer-se conhecer, Deus entrou na vida do homem, segundo uma forma humana, de tal modo que o pensamento humano e toda a sua capacidade de imaginar, a afetividade e todo o seu sonhar ficaram como que “bloqueados”, magnetizados.³²⁹

Por que “bloqueados”? Por que, a partir do momento em que há o encontro, o homem não pode mais honestamente desejar conhecer a

³²⁶ Cf. GIUSSANI, L. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2). p. 139.

³²⁷ ATANÁSIO. *L'incarnazione del verbo*. Roma: Città Nuova, 1976. p. 52-53.

³²⁸ GIUSSANI, L. *El templo y el tempo*. Madrid: Encuentro, 1995. p. 8-18. Esta obra de Pe. Giussani desenvolve a palavra templo através de formulações diversas. “Mas, sinteticamente, essa palavra templo exprime a grande lei do dinamismo através do qual Deus investe o tempo e o espaço e permanece na história do fluir dos dias, dos anos, dos séculos: é a lei da eleição. Deus escolhe homens no tempo e no espaço, e os chama a viver em um lugar físico, visível, concretos, nos quais, Ele, o Senhor, seja reconhecido como o Senhor de cada coisa: do tempo, do espaço, dos afetos, da amizade, do trabalho, da alegria e da dor, da vida e da morte, do vigiar e do dormir. O envolver-se de Deus com o homem: esta é a genialidade do método do Senhor”. ALBERTO, S. Il tempo e il tempio. In: *Libro del Meeting*, 95. Rimini: Faenza, 1996. p. 127.

³²⁹ Cf GIUSSANI, L. *É, se opera. 30 dias*, São Paulo, n. 2, 1994. Suplemento. p. 70-71.

Deus senão olhando aquele Rosto, senão fixando o seu pensamento e a sua imaginação sobre aquele rosto que, de resto, o prende, o atrai e o ajuda nesse caminho com Sua beleza e Sua graça.

Essa mesma compreensão do método da revelação de Deus está presente na reflexão teológica de São Tomás de Aquino. De fato, afirma:

“para que se tornasse fácil o acesso do homem a Deus, era conveniente que a Deus fosse elevado a partir de coisas que lhes são acessíveis tanto pela inteligência quanto pela afeição (...). Para que isso fosse possível, Deus se fez visível, assumindo a natureza humana, para que a partir das coisas visíveis pudéssemos amar e conhecer as coisas invisíveis”.³³⁰

Diante da presença visível do Mistério feito carne, o homem não pode deixar de assumir uma posição. A esse propósito, Giussani escreveu que

“a pior forma de escândalo, humanamente falando, é deixar sem resposta o problema a respeito de Cristo. Que o Cristianismo te foi anunciado significa que tu deves tomar posição diante de Cristo. Ele, o fato de que Ele existe ou existiu, é a decisão de toda a existência. Se Ele te foi anunciado, é um escândalo dizer: ‘Não quero ter opinião sobre isso’, porque ninguém pode ter a audácia de não se interessar pela vida de Cristo”.³³¹

Por isso, para o nosso autor “um homem não pode passivamente aceitar ficar de fora, distraído, de um problema desse tipo. É nesse sentido que usamos a palavra ‘escândalo’, segundo a sua etimologia grega, onde ‘escândalo’ significa impedimento. O homem que logo ou lentamente deixasse de lado a possibilidade de formar uma opinião pessoal sobre o problema de Cristo impediria a si mesmo de ser homem”.³³²

4.2.2.

Um acontecimento que tem a forma de um encontro

Mas como poderíamos agarrar o fato de Cristo para podermos julgar o valor que este tem para a vida? Um fato como esse só se

³³⁰ *Suma teológica*, III, q. I a I. Edição bilíngüe. Colaboram na tradução, Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2001. p. 55.

³³¹ GIUSSANI, L. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2). p. 44.

³³² *Ibidem*. p. 44.

conhece caso se encontre algo que permita entrar em contato com ele. Em caso contrário, não se ficaria convencido da pretensão própria desse fato.

Em seu livro *Na Origem da Pretensão Cristã*, Giussani afirma:

“A convicção nasce sempre de alguma coisa que se demonstra. Mas, para as coisas mais importantes da vida, esse tipo de demonstração não pode jamais ser de tipo matemático ou dialético, que tem a ver com uma criação ou convenção nossa. A demonstração de que estamos falando é dada pelo encontro evidente com um fato, pelo contato com um acontecimento”.³³³

Aliás, a nota dominante do anúncio cristão “é que Deus é o Emanuel, Deus é Deus-conosco, se fez companheiro e amigo do homem. Se, pois, Deus está conosco, esse anúncio comporta um encontro: o encontro com o Emanuel, o encontro com Jesus Cristo”³³⁴, o acontecimento por excelência na história.

É o que encontramos narrado no Evangelho de Lucas:

“Os pastores disseram entre si: ‘Vamos a Belém e vejamos o que aconteceu, o que o Senhor nos deu a conhecer’ (Lc 2,15). Nesta narração, temos duas palavras que assinalam o método que Deus escolheu para se revelar: *ver* (“vejamos”) e *acontecimento* (“aconteceu”). A palavra *ver* indica uma relação física com o que aconteceu, tanto que os pastores começam a movimentar-se para chegar a ver. Também o evangelho de João está todo entremeado desse ver que implica o tocar, o escutar, o comunicar. Trata-se de uma realidade física, corporal. A palavra *acontecimento* indica que aconteceu algo de extraordinário, porém, algo de carne e osso. De fato, os pastores não disseram “vamos ver um rabino” ou “vamos aprender uma doutrina”, mas “vamos ver o que aconteceu”.³³⁵

O fato é que Lucas, ao escrever essa passagem, quer evidenciar que se trata de um evento, de um fato concreto, normal. Portanto, o primeiro nível do evento é que se trata de algo absolutamente normal: é algo realmente acontecido, é o nascimento de um menino da carne de Maria, numa circunstância concreta, num lugar preciso (Belém). O segundo nível do evento é a própria excepcionalidade do fato: o nascimento do Filho de Deus de uma mulher é um acontecimento porque é um fato excepcional.

³³³ GIUSSANI, L. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2). p. 52.

³³⁴ SANTORO, F. *La comunità condizione della fede*. Milano: Jaca Book: Milano, 1976. p. 137.

³³⁵ Cf. SCOLA, A. *Cristo: evento, revelador da trindade, resposta ao enigma do homem*. *Communio*, Lisboa, n. 12, 1997. p. 20.

Dois fatores determinam a excepcionalidade desse acontecimento: 1) há, nesse fato, um elemento que ultrapassa o fato; tem uma raiz que é mais potente que o próprio fato: é uma raiz que surge do Mistério; 2) sendo algo que surge do Mistério, esse fato assume, aos olhos dos espectadores, daqueles que O encontraram, uma dimensão extraordinária, que surpreende o coração humano: “Vendo-o contaram o que lhes fora dito a respeito do menino; e todos os que os ouviram ficavam maravilhados com as palavras dos pastores” (Lc 2,17-18).³³⁶

O cristianismo é, portanto, uma história real com eventos acontecidos. Eventos que nós contemplamos na fé, tentando elevar da história para o mistério, de descobrir o mistério dentro daquela história humana. Porém, o ponto de partida do método cristão é o ver com os olhos da carne: partimos dos sinais, de algo percebido pelos sentidos e, depois, chegamos ao conhecimento do Mistério de Deus na realidade sensível.

A insistência sobre os “fatos” é a nota dominante da reflexão teológica de Giussani. De fato, escreve: “O que caracteriza o cristianismo é que Cristo é um acontecimento, um fato, uma presença dramática, isto é, inquietante e provocante no presente. A *fisicidade de Cristo*: eis exatamente o que a mentalidade dominante tenta exterminar. Essa, realmente, é a excepcionalidade do cristianismo: em Cristo habita a plenitude da divindade”.³³⁷

É significativo o que disse a esse respeito o exegeta Ignace de la Potterie:

“Irineu escreve: ‘a verdade procura a fé, porque a fé tem como objeto as coisas como elas são’. Por isso, não se trata em primeiro lugar de pensar, ou seja, de aplicar categorias platônicas e intelectuais às coisas, mas de ver aquilo que é. Ambos os termos - *videre* e *ostendere* - voltam com frequência em Irineu. *Videre*, mais uma vez, não é tanto a contemplação de Platão, mas estar diante da evidência dos fatos”.³³⁸

³³⁶ Cf. Ibidem. p. 264-265.

³³⁷ GIUSSANI, L. *L'avvenimento cristiano, uomo Chiesa mondo*. Milano: Rizzoli, 1993. p. 242-243.

³³⁸ POTTERIE, I. de la. A evidência dos fatos. *30 dias*, São Paulo, n.4, p. 45, abr. 1994.

Se o acontecimento cristão é o deparar-se com um fato, uma Presença então é o ponto de partida para compreender o Mistério contido nessa Presença; não é o caminho da inteligência humana, mas, sim, a simplicidade de um olhar.

Nas palavras de Ignace de la Potterie, “É Jesus, com as palavras, os gestos, os milagres, com toda a sua presença, que introduz ao Mistério e conduz do ‘ver’ um homem de carne ao reconhecimento, naquela carne, do Verbo de Deus. O ‘ver’ físico, que percorre todo o Evangelho, é o caminho de acesso ao Mistério (...). Então, o ver físico é decisivo, porque também os testemunhos são fundamentados sobre um fato físico”.³³⁹

Examinando o prólogo da primeira Carta de São João, de la Potterie nota ainda que

“uma tradução precisa é: ‘O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplamos, e o que nossas mãos apalparam do Verbo da vida - porque a Vida manifestou-se: nós a vimos, lhes damos testemunho e vos anunciamos esta vida eterna; que estava voltada para o Pai e que nos apareceu - o que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos para que estejais em comunhão conosco. E a nossa comunhão é com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo’ (1Jo 1-3)”.³⁴⁰

E comenta: “o fato essencial que se deve observar (...), é que é preciso distinguir entre sinal e significado. João não diz que todos os cristãos podem, como os primeiros testemunhos, ‘ouvir’, ‘ver’, ‘tocar’, mas que pelo do testemunho daquelas primeiras testemunhas, eles podem alcançar também a comunhão com o Pai e o Filho”.³⁴¹

Segundo de la Potterie,

“é necessário, pois, como fazia Pe. Giussani no seu livro *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, distinguir entre sinal e significado, mesmo que exista entre estes uma estreita conexão: ‘Chama-se sinal algo cujo sentido é uma outra coisa. Sinal é, pois, uma realidade que não teria explicação senão implicando a existência de uma outra realidade; sem essa outra realidade não seria um olhar integralmente humano aquele dado sobre a primeira realidade sem a admissão da segunda’”.³⁴²

³³⁹ Idem. Guardare per credere. *Il Sabato*, Atripalda, p. 62-64, 14 nov. 1992.

³⁴⁰ POTTERIE, I. de La. Guardare per credere. *Il Sabato*, Atripalda, p. 62-64, 14 nov. 1992.

³⁴¹ Idem. Guardare per credere. *Il Sabato*, Atripalda, p. 65, 14 nov. 1992.

³⁴² Idem. La stessa esperienza dei primi testimoni. In: *Storia e mistero*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1997. p. 82.

Aplicando essa distinção ao texto do prólogo de João, de la Potterie diz:

“O sinal é aquilo que os primeiros testemunhos puderam diretamente ouvir, ver, contemplar, tocar. Mas, progressivamente (através daquela primeira experiência sensível), os discípulos chegaram à descoberta de outra realidade que estava escondida em baixo da primeira, ou, melhor dizendo, que se manifestava através dessa. As primeiras testemunhas não estavam interessadas só nesse ou naquele aspecto físico de Jesus (...), mas naquilo que pouco a pouco descobriram d'Ele (...). Isto quer dizer, que através da experiência sensível deles, aqueles primeiros testemunhos descobriram no homem Jesus outra realidade, algo de escondido nele que não se podia diretamente ouvir, ver, tocar, mas que, através da experiência sensível, se havia pouco a pouco ‘manifestado’ a eles: Ele, aquele homem, era o Verbo da vida que estava voltado para o Pai”³⁴³

4.2.3.

Um fato passado, no presente

Esse fato é histórico, exatamente igual a qualquer fato histórico documentado e dado por certo. Tal como a história recorda acontecimentos de aventura, de guerra ou descoberta, da mesma forma um historiador afirma: “ninguém jamais viu a Deus: o Filho Único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer’ (Jo 1,18)”³⁴⁴ São João, em seu Evangelho, descreve com precisão o primeiro momento em que se deu o acontecimento de Cristo na história. De fato, lendo João 1, 35-50, vemos descrito ali que algumas pessoas encontraram um indivíduo que certamente deixou uma impressão tal que sentiram que tinham que aderir àquilo que ele dizia.³⁴⁵

³⁴³ Cf. Ibidem. p. 82.

³⁴⁴ GIUSSANI, L. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 65.

³⁴⁵ Idem. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2). p. 61-62: “Então, também Jesus foi ouvir João Batista (...). Em um certo momento, Jesus se levanta para ir embora. João, como que tomado pelo Espírito profético, grita: ‘Eis o Cordeiro de Deus, eis aquele que tira o pecado do mundo’ (Jo 1,37). Alguns se impressionam com aquele grito e com aquele olhar fixo sobre uma pessoa. Eram dois pescadores que vinham da Galiléia. Os dois, dando-se conta da pessoa a quem João Batista olhava enquanto pronunciava aquela frase, seguem-no. Jesus voltou-se, vendo que eles o seguiam, disse-lhes: ‘que estais procurando?’. ‘Disseram-lhes: ‘Rabi (que traduzido significa Mestre), onde moras?’. Jesus respondeu: ‘Vinde e vedel’. Então eles foram e viram onde morava, e permaneceram com ele aquele dia. ‘Era a hora décima aproximadamente’. É sugestiva a falta de lógica com a qual se relata que os dois ficaram com ele até à noite, e depois, sem mais, retorna-se ao momento em que começaram um relacionamento com Ele: à hora décima. Um deles chamava-se André. Encontrando o

Pe. Giussani, comentando a experiência dos primeiros discípulos, diz:

“Um acontecimento é algo que repentinamente se introduz: não previsível, não previsto, não-conseqüência de fatores antecedentes. A palavra que mais se aproxima de ‘acontecimento’ é ‘acaso’; a palavra ‘acaso’ define algo cuja presença não se explica aos nossos olhos que o vêem. Nesse caso, podemos dizer que um acontecimento é algo puramente casual para a nossa razão, para as nossas capacidades” (...). Por isso, “o acontecimento é algo de novo, de estranho, que vem de fora, por isso é algo impensável, que não podemos supor, que não podemos reconduzir a uma construção nossa, que irrompe na vida”.³⁴⁶

Nessa passagem de seu evangelho, João não descreve tudo (supõe tudo), mas relata fatos que ficaram marcados em sua memória. Ele, de fato, não seleciona em um projeto orgânico os acontecimentos, mas, apenas, quer descrever aquele encontro extraordinário que mudou completamente sua vida e a de seus amigos e que deve ser passado para a história.³⁴⁷

O fato é que, do modo como foi escrita, essa página "testemunha algo que é válido desde então e continuará a sê-lo até que o sol se levante sobre o mundo, hoje e amanhã: testemunha-nos a modalidade

seu irmão, disse: ‘achamos o Messias. Ora, duas pessoas vão à casa de um desconhecido, passam meio-dia com ele, e não sabemos o que fizeram e disseram. Sabemos que um dos dois voltou para casa e disse ao irmão: ‘achamos o Messias’. Há uma incrível naturalidade nessa narração. Estiveram na casa de Jesus e chegaram àquela certeza que depois comunicaram. Os passos intermediários não são descritos (...). O fato é que André levou Simão a Jesus. Aproximando-se de Jesus Simão sente-se olhado, e ouve: ‘tu és Simão, filho de Jonas; chamar-te-ás Pedro’. Assim, através daquele olhar, Pedro se vê compreendido até os ossos, até o seu caráter sólido de pedra. De fato, os judeus costumavam atribuir um apelido para indicar caráter de uma pessoa (...). Na tarde seguinte, Jesus estava passando próximo à praia (...), onde Pedro e alguns estavam pescando. Um deles, Felipe, levantou-se, correu pelo caminho para vê-lo de perto; com muita familiaridade Jesus lhe diz: ‘acompanha-me’. Em uma seqüência de certezas comunicadas com naturalidade, Felipe encontrou Natanael e, como os outros, também ele disse: ‘achamos o Messias prometido por Moisés! Chama-se Jesus. É de Nazaré. É filho de José’”.

³⁴⁶ Idem. *Un avvenimento di vita cioè una storia*. Roma: EDIT, 1993. p. 479.

³⁴⁷ A propósito da figura histórica de Jesus, Walter Kasper diz: "G. Bornkamm observa com razão que 'os evangelhos não justificam nem a resignação nem o ceticismo. Eles revelam com potência imediata a figura histórica de Jesus, ainda que de modo diverso das crônicas e descrições históricas. De maneira muito evidente, aquilo que os Evangelhos trazem da mensagem de Jesus é sempre marcado por uma autenticidade, um frescor e uma originalidade que a fé pascal que a fé da Igreja não ofuscou, e essas características nos levam diretamente à figura terrena de Jesus'. Bornkamm acredita que essa seja uma especificidade do gênero literário dos evangelhos, que eles pregam por meio de uma história e pregam enquanto contam uma história": KASPER, W. *Introduzione alla fede*. Brescia: Queriniana, 1985. p. 78.

profunda e simples com a qual o homem entende e entenderá quem é Cristo".³⁴⁸

Aquele que existia desde o princípio (cf. Jo 1,1) tornou-se um fato histórico, alguém que se podia ver e com quem se podia falar, escutar. Jesus Cristo como Homem começou a existir no tempo. Não é simplesmente um fato de dois mil anos atrás; começou a dois mil anos, dando início a uma memória que o torna presente: torna-o presente, tornando presente o passado. Começou há dois mil anos, mas é um acontecimento que ocorre e investe sobre o homem agora; é um fato que acontece hoje.³⁴⁹ Com efeito, um acontecimento do passado pode ser descoberto somente em função de uma experiência presente de tal acontecimento.

Segundo o autor, a possibilidade de se viver a experiência de um acontecimento no presente é decisivo para a vida cristã: "deve ser algo presente que se vive e não um pensamento indagador; não uma posse que se busque, não uma dialética que se desenvolva. Em outros termos, um acontecimento presente pretende ter um significado definitivo para a vida".³⁵⁰

"Só pela experiência de um fato presente, é importante afirmar isto na Igreja de hoje, porque, mais que tudo, ela tem necessidade de que o cristianismo seja apresentado como uma 'Presença hoje', que veicula a pretensão de ser o significado da vida, não como um conjunto de 'valores', dos quais, depois tentará demonstrar a coincidência com aqueles requisitos predominantes na nossa cultura. A justificação do Cristianismo não está nesta coincidência, que, por sua vez, é falsa".³⁵¹

A justificação do cristianismo está, como desde o princípio, no ser um "fato" que se impõe até vencer o coração do homem. É no impacto do hoje que começa uma memória que encontra no fato passado a sua razão

³⁴⁸ GIUSSANI, L. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2). p. 66.

³⁴⁹ Cf. Idem. *Un avvenimento di vita cioè una storia*. Roma: EDIT, 1993. p. 192-193.

³⁵⁰ Idem. Esta cara alegria na qual toda virtude se funda. In: *Exercícios da Fraternidade*. São Paulo: GT, 1993. p.18.

³⁵¹ CARRÓN, J.; VENTORINO, F. *Parole ai preti*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1996 p. 18.

adequada. Inversamente é no fato passado que começa uma memória que encontra hoje a sua atualização.³⁵²

Isso se realiza por meio do pertencer à vida da Igreja: é vivendo no âmbito da comunidade cristã, a Igreja, que se renova continuamente o acontecimento de Cristo para a vida do crente. É o que será demonstrado no item seguinte.

4.3.

A Igreja: o permanecer do acontecimento de Cristo na história

Cristo está presente. Mas onde? Como? Como o acontecimento de sua presença permanece?

Com a sua Morte e Ressurreição, Cristo vence a morte e o pecado. Com sua Ascensão ao céu, participa na sua humanidade da potência e da autoridade de Deus. "Tudo o Pai colocou debaixo de seus pés", diz a carta aos Efésios (Ef 1, 21-22). Cristo é o Senhor do cosmo e da História. Nele a história do homem, como também toda a criação, são "recapitulados".³⁵³

“Como Senhor, Cristo é também a Cabeça da Igreja, que é seu Corpo. Elevado ao céu e glorificado, ele assim realiza plenamente sua missão, permanecendo sobre a terra na sua Igreja. A redenção é a fonte da autoridade que Cristo, em virtude do Espírito Santo, exerce sobre a Igreja”.³⁵⁴

O Espírito é a energia com que o mistério de Deus eterno e imutável opera no mundo, que o plasma e o conduz como um grande rio à sua foz – que é o próprio mistério de Deus. Desde a morte e ressurreição

³⁵² Cf. GIUSSANI, L. Esta cara alegria na qual toda virtude se funda. In: *Exercícios da Fraternidade*. São Paulo: GT, 1993. p. 18. É por isto que o trabalho de Escola de Comunidade do Movimento Comunhão e Libertação é um encontro hoje que ajuda a entender um fato passado. A Escola de Comunidade é meditação cotidiana que os membros de CL fazem tendo como referência textos escritos por Pe. Giussani. Nestes encontros verifica-se o quanto é razoável e presente o acontecimento cristão; verifica-se, sobretudo, pela mudança que acontece na vida das pessoas que realmente leva a sério esse método.

³⁵³ Cf. *CIC*, nº 668.

³⁵⁴ Cf. *CIC*, nº 69. Na carta aos Colossenses, Cristo é chamado cabeça do Corpo: “Ele é a cabeça da Igreja, que é o seu Corpo” (Cl 1,18).

de Cristo, esse Espírito é a energia com a qual Ele está destinado a tomar posse definitiva de todas as coisas, como disse João: “Tu, ó Pai, me deste nas mãos toda a carne – todos os homens – para que tenham a vida eterna. Esta é a vida eterna, que conheçam a Ti, único verdadeiro Deus e aquele que enviaste, Jesus Cristo” (Jo 17, 2-3).

Portanto, o Espírito de Deus é a energia pessoal com a qual Cristo penetra na história, no tempo e no espaço, possuindo aqueles que o Pai lhe dá nas mãos (cf. Jo 17,6).

Cristo não nos deixou sozinhos. Ele está presente segundo a modalidade que Ele mesmo criou: a companhia dos homens que Ele atrai e os identifica Consigo. Esta companhia é Cristo, hoje, em sua realidade humana, é o Corpo de Cristo que se torna presente, que se vê com os olhos.³⁵⁵

O fato é que Cristo seria uma realidade longínqua e, por isso, vítima da nossa interpretação, se não estivesse vivo na Igreja vivente. Dessa forma, a Igreja continua a pedagogia da encarnação, isto é, Deus continua a se comunicar e a se manifestar na vida dos homens por meio do sinal, do sensível, do visível: Deus manteve-se fiel à sua economia de salvação. Salvação que continua na história e chega a todos os homens mediante a Igreja, comunidade visível da graça, constituída de membros e de uma direção hierárquica, juntamente com toda a comunidade dos fiéis.

Aprofundando esse tema, Giussani afirma que a Igreja, desde o seu início, apresentou-se como uma realidade “sociologicamente identificada”. Mas, do ponto de vista interior, os seus membros estavam persuadidos de que a força que sustentava a vida da comunidade não pertencia aos homens: provinha do alto, da energia de Deus feito homem que agia na história através do seu Espírito, na carnalidade da vida da comunidade.³⁵⁶ Portanto, compreende-se a razão pela qual os primeiros cristãos estavam persuadidos de que a Igreja é “a comunidade da salvação”, o lugar onde o homem pode se salvar. Testemunha esse fato o

³⁵⁵ Cf. GIUSSANI, L. Esta cara alegria na qual toda virtude se funda. In: *Exercícios da Fraternidade*. São Paulo: GT, 1993. p. 20.

³⁵⁶ Cf. Idem. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, [2003]. p. 95.

próprio São Pedro que, respondendo aos anciãos e aos sacerdotes que o interrogavam, disse: “pois não há debaixo do céu, outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos” (At 4,12). São Paulo, por sua vez, falando numa sinagoga em dia de sábado, afirma: “Irmãos, filhos da estirpe de Abraão, e quantos entre vós são tementes a Deus: a nós foi enviada esta palavra de salvação” (At 13,26).

Giussani compreende essa “palavra de salvação” não em sentido abstrato do termo. Ao contrário, por trás dessa afirmação de São Paulo está a consciência de que é no pertencer à vida da Igreja de Cristo que a pessoa encontra a sua realização, a resposta às suas interrogações, em suma, a salvação. Isso porque a Igreja é o lugar em que o divino opera “o seu desígnio para o mundo e no mundo, onde o Espírito de Cristo, doado a quem nele crê, inicia o seu caminho de senhorio sobre o mundo, o cumprir-se do sentido da história”.³⁵⁷

Portanto, compreendemos com o autor que o problema capital da Igreja como prolongamento de Cristo e, conseqüentemente, da salvação, “não pode ser visto senão enquanto análogo ao problema de Cristo: a Igreja é o método com o qual Deus julgou oportuno comunicar-se aos homens para determinar a modalidade da salvação deles”. Tal prolongamento “está na modalidade com a qual Cristo continua a estar particularmente presente na história e, portanto, ela é o método com o qual o Espírito de Cristo mobiliza o mundo para a verdade, a justiça, a felicidade”.³⁵⁸

Verdade é que tendo Cristo escolhido os apóstolos, e estes, por sua vez, tendo entrado no fluxo do Espírito de Cristo, tornaram-se partícipe de Sua missão: “introduzir a humanidade na relação definitiva com o mistério de Deus é sua função fundamental: é a tarefa para a qual foram escolhidos. Mas, todos os cristãos são também chamados a fazerem parte, com os Bispos, dessa escolha e da responsabilidade dessa função”.³⁵⁹

³⁵⁷ GIUSSANI, L. *Porta la speranza: primi scritti*. Genova: Marietti, 1997. p. 11.

³⁵⁸ Ibidem. p. 12.

³⁵⁹ Idem. *Il senso di Dio e l'uomo moderno*. Milano: Rizzoli, 1995. p. 76.

A propósito, no final do discurso da Última Ceia, Jesus diz:

“Não rezo somente por eles, mas pelos que, por meio de sua palavra, crerão em mim: a fim de que todos sejam um. Como Tu, Pai, estais em mim e eu em Ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que Tu me enviaste. Eu lhes dei a glória que me deste para que eles sejam um, como nós somos um: eu neles e Tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste e o amaste como amaste a mim” (Jo 17, 20-23).³⁶⁰

Nesse sentido, mesmo durante a vida pública de Jesus, quando muitas pessoas queriam encontrá-Lo para serem curadas, Ele, não podendo ir a todos os lugares, começou então a enviar aqueles que O seguiam para os vilarejos. Enviou-os dois a dois e pediu-lhes que comunicassem tudo aquilo que tinha acontecido com eles. E os discípulos voltavam cheios de entusiasmo porque as pessoas escutavam, acreditavam, mudavam e os milagres aconteciam. Assim, para aqueles que escutavam e acolhiam os discípulos de Cristo, “que rosto tinha o Deus feito presença humana? Que aspecto possuía? Tinha o rosto e o aspecto daqueles dois. De fato, o próprio Jesus lhes havia dito, instruindo-os no momento da partida: ‘Quem vos ouve a mim ouve, quem vos despreza a mim despreza, e quem me despreza, despreza aquele que me enviou’ (Lc 10,16)”.³⁶¹ Portanto, a forma que assumia o acontecimento de Cristo não se identificava apenas com a fisionomia que lhe era pertinente como pessoa, mas também com a fisionomia daqueles por Ele enviados.

³⁶⁰ A propósito da unidade, Yves Congar comenta: “Em última análise, a Igreja é Una e Única, porque Deus é Uno e Único em si mesmo. Os Padres da Igreja gostam de apresentar a Igreja como ‘o Povo Unido com a Unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo’. O primeiro princípio de unidade da Igreja e a razão fundamental de sua unicidade é ter sua raiz na unidade e unicidade de Deus. Mas esta unidade reflete-se em primeiro lugar, na unidade da natureza humana, a qual deve ser percebida como fazendo parte da unidade do mundo (...). A humanidade forma uma unidade; como tal Deus a criou e como tal a continua tratando. O Corpo Místico é a elevação ao estado sobrenatural da união que existe entre todos os seres finitos com relação ao Ser Infinito. O Corpo Místico representa a forma que a unidade da natureza humana assume quando reflete perfeitamente a unidade de Deus pelo fato de ter assumida pelo Filho Único de Deus, assunção que, realizado em Cristo, é aplicada aos homens pelo sacramento da incorporação, que são o batismo e a Eucaristia. Neste nível os Padres situam o fundamento da unidade”: Cf. CONGAR, Y. A Igreja é una. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (coord.). *Mysterium salutis*, IV/3. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 14-15.

³⁶¹ Cf. GIUSSANI, L. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, [2003]. p. 28.

É por isso que, quando Giussani fala da postura ortodoxo-católica³⁶², afirma:

“ambas, para alcançar a certeza de Jesus Cristo também hoje, indicam que o método é o deparar-se com uma realidade feita por aqueles que acreditam nele. Porque a presença de Cristo na história, exatamente como fisionomia, perdura visivelmente como forma encontrável na unidade dos que crêem. Esta realidade, historicamente falando, chama-se Igreja, sociologicamente falando chama-se povo de Deus, e, ontologicamente falando, no sentido profundo do termo, denomina-se Corpo misterioso de Cristo”.³⁶³

Em resumo, segundo Giussani, a forma que torna possível “experimental” a presença de Cristo, hoje, é encontrar e conviver com a sua comunidade, assim como se avizinha a nós, como vem à tona no ambiente em que estamos.³⁶⁴

4.3.1.

Duas consequências metodológicas: a visibilidade da Igreja como evento na história e a importância do encontro humano

A primeira consequência do método que considera a visibilidade da Igreja como fator do acontecimento cristão na história é a necessidade de tornar presente e visível a Igreja mediante a unidade dos cristãos dentro de cada ambiente. De fato, a norma suprema do método cristão é tornar presente a Igreja no ambiente.³⁶⁵

Essa é a tarefa da Igreja! A razão disso é que a unidade dos cristãos, sensivelmente expressa é sinal da potência do Senhor ressuscitado e da Sua presença na história. A propósito, comenta o autor:

“a força da unidade é o índice da potência de uma vida, assim como a dissociação e a dispersão são acontecimentos da morte. Dessa forma, Cristo, em seu testemunho final, recorda aos seus discípulos a unidade como sinal da

³⁶² O autor afirma que tanto a postura católica como a ortodoxa têm como característica a coerência com a estrutura do acontecimento cristão como se apresenta na história (GIUSSANI, L. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, [2003]. p. 25).

³⁶³ GIUSSANI, L. *Il senso di Dio e l'uomo moderno*. Milano: Rizzoli, 1995. p. 29.

³⁶⁴ Ibidem. p. 77.

³⁶⁵ GIUSSANI, L. *Tracce d'esperienza cristiana*. Milano: Jaca Book, 1997. p. 95.

caridade verdadeira e define o amoroso comércio de vida entre Deus e os homens com as sublimes palavras: 'Tu em mim, e eu neles, para que sejam perfeitos na unidade' e para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como amaste a mim' (Jo 17,23)".³⁶⁶

Com tais palavras do Evangelho, torna-se evidente a indicação de Jesus, isto é, que na unidade sensível e visível está o fundamento do testemunho de seus amigos. Essa unidade não seria expressão madura do dividir se não fosse visível, sensível.

Compreendemos que, segundo o autor, "o amor à unidade, também visível e sensível, é o critério para ver se amor ao Ideal é maior do que a própria visão de si, maior que a própria situação da comunidade, maior que si mesmo. A pessoa, pela unidade, deve aceitar também morrer".³⁶⁷

Em que lugar se dá a fortaleza dessa consciência da unidade? Onde a Igreja tem a força da consciência de si, como sinal visível da salvação de Cristo, mesmo sendo um pequeno rebanho, esse se torna um grande testemunho do Senhor ressuscitado e um motivo de esperança para todos os homens.³⁶⁸

A companhia eclesial, de fato, é o prolongamento da história da Encarnação do Verbo, é o lugar no qual ele torna visível, e, portanto, conhecível a nós e para o mundo o mistério de Cristo, pela ação do Espírito Santo. Impedir a visibilidade à Igreja significa, então, reduzir o ato de fé a algo de irracional, sem fundamento. Com efeito, "como o Verbo humano (o pensamento humano) assume voz para que possa ser conhecido sensivelmente aos homens, assim o Verbo de Deus assumiu a carne para manifestar-se de forma visível aos homens. Ora, a voz humana é forjada do espírito do homem, portanto a carne do Verbo de Deus deve ser formada do Espírito do Verbo".³⁶⁹

³⁶⁶ Ibidem. p. 169.

³⁶⁷ Ibidem. p. 169.

³⁶⁸ Cf. CARRÓN, J.; VENTORINO, F. *Parole ai preti*. Torino: Società Editrice Internazionale, p. 24.

³⁶⁹ CARRÓN, J.; VENTORINO, F. *Parole ai preti*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1996. p. 27.

A propósito da oração “*Veni Sancte Spiritus. Veni per Mariam*”, Giussani diz: “é a oração que resume o nosso modo (CL) de ver o Mistério cristão”.³⁷⁰ Segundo uma analogia presente nos Padres da Igreja, Maria é símbolo da Igreja. O Espírito chega hoje a nós por meio da realidade da Igreja, comunica-se por meio dela de forma sacramental ao mundo.

A segunda consequência metodológica pode ser descrita assim: gesto com o qual Cristo agarra o homem, trá-lo para dentro de si e faz dele uma nova criatura; é o batismo. Entretanto, de que modo esse mistério inicial – o batismo – pode revelar-se em seu valor, tornando-se um acontecimento que nos move? Falando a um grupo de universitários em agosto de 1982, Giussani disse:

“Esse mistério inicial – o batismo – se revela no seu valor, torna-se acontecimento mobilizante, quando o encontro com uma realidade humana começa a atingir a nossa inteligência e afeição, a mover e comover algo que nunca se movera e comovera antes, e nos faz encontrar, por esse ‘movimento’ novo, quase que automaticamente junto com outros. E no relacionamento com eles se mantém e se produz continuamente aquele início, digamos, ‘emotivo’ (no sentido etimológico), do qual ninguém que tenha experimentado pode fugir, porque a verdade é algo que, quando aparece, mesmo que em um instante fugaz, atinge para sempre”.³⁷¹

Na mesma circunstância, Giussani citava a frase de João Paulo I: ““O verdadeiro drama da Igreja que gosta de se definir moderna é a tentativa de corrigir a maravilha do evento de Cristo com regras””.³⁷²

É o encontro com uma realidade humana, na qual se evidencia factualmente o acontecido em sua profundidade no batismo que pode comover um outro que, de modo ontológico, participa do mesmo acontecimento, até torná-lo consciente do valor daquilo que lhe aconteceu e movê-lo a uma adesão, a uma tarefa que tende a exprimir aquilo que lhe foi doado.

Em uma intervenção ao Sínodo dos Bispos em 1987, Giussani, falando sobre o anúncio cristão hoje, disse:

³⁷⁰ Cf. Ibidem. p. 27.

³⁷¹ GIUSSANI, L. *Un avvenimento di vita cioè una storia*. Roma: EDIT, 1993. p. 492.

³⁷² Ibidem. p. 481.

“Aquilo que falta não é tanto a repetição verbal ou cultural do anúncio. O homem de hoje espera, talvez inconscientemente, a experiência de um encontro com pessoas pelas quais o fato de Cristo é realidade presente, tanto que suas vidas estão mudadas. É um impacto humano que pode sacudir o homem de hoje: um acontecimento que seja eco do acontecimento inicial, quando Jesus levanta os olhos e diz: ‘Zaqueu, desce rápido, vou à tua casa’ (Lc 19,5). Desse modo, o Mistério da Igreja, que há dois mil anos nos é anunciado, deve sempre acontecer continuamente por graça, deve sempre resultar dessa presença que move, aquele movimento que, por sua natureza, torna mais humano o modo de viver e o ambiente no qual se vive”.³⁷³

A necessidade do evento do encontro cristão, como início de uma consciência madura de si, como criatura nova nascida do batismo, faz com que nos sintamos pobres como alguém que está diante de algo absolutamente gratuito, um milagre; ao mesmo tempo, faz com que nos sintamos responsáveis, porque isso deve acontecer por meio de nós, da nossa pessoa.

Não se pode reduzir o acontecimento cristão somente a um fato histórico, nem muito menos ao puro acontecimento interior da fé. O acontecimento cristão é um fato histórico que produz eficazmente o reconhecimento da fé e nele se realiza.³⁷⁴

A fé é um reconhecimento amoroso; reconhecimento, porque a fé é, antes de tudo, um ato intelectual, porque nela a razão encontra o seu cume, sem a qual ultimamente a razão não teria valor; amoroso, porque se deixa determinar totalmente pelo objeto; portanto, é sincera.

“A fé é uma consciência de outra natureza em relação à razão enquanto o seu objeto próprio está além do objeto normal e próprio da

³⁷³ GIUSSANI, L. *L'avvenimento cristiano, uomo Chiesa mondo*. Milano: Rizzoli, 1993. p. 23-24.

³⁷⁴ CARRÓN, J.; VENTORINO, F. *Parole ai preti*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1996. p. 29. Em seu livro *Vivendo Nella Carne*, Pe. Giussani falando sobre a fé afirma que esta é “um juízo afirmativo de ser, um juízo que afirma um ser: este homem é Deus. É abstrato? Não, não pode ser abstrato! Mas que quer dizer: se se usa o termo Jesus – homem – Deus – deve por força implicar também o aceno a um pedaço de espaço e de tempo, o aceno a pessoas físicas, o aceno da carne, um lugar e um tempo (...). É através da experiência normal que uma pessoa entende que Jesus é possível, que entende que Deus existe, que o Espírito de Deus soprava sobre as águas informe (...). É de uma experiência sensível, tirada da experiência quotidiana, que se pode entender com facilidade quem é Jesus, quem é o Espírito de Deus. Não entender – usei esta palavra instintivamente –, mas compreender que existe, que existe como realidade: é uma realidade!”: GIUSSANI, L. *Vivendo nella carne*. Milano: Rizzoli, 1998. (Biblioteca Universali). p. 22.27.

razão: o seu objeto é o 'divino presente'. Para poder reconhecer 'Deus presente', é necessário que essa presença se manifeste, dê suas cartas de reconhecimento".³⁷⁵

De fato, Pe. Giussani, ao comentar a frase de São Paulo: "Esta vida que vivo na carne eu vivo na fé do Filho de Deus, que me amou e deu sua vida por mim" (Gl 2,20), diz: "o método da vida cristã é a vida vivida na carne, no relacionamento com tudo, dentro de tudo, que deve se tornar fé; a fé, portanto, é como um olhar na profundidade de tudo, até onde as coisas são um Outro, até onde as coisas são o mistério de Deus, que se manifestou a nós em Cristo".³⁷⁶

4.4.

A dimensão sacramental da Igreja

Já vimos que Deus, para se revelar, e ao mesmo tempo, para responder às exigências fundamentais do ser, utilizou-se de uma pedagogia pertinente à natureza humana, ou seja, envolveu-se com o ser humano assumindo, Ele mesmo, uma natureza humana. De fato, na plenitude dos tempos, Deus enviou-nos seu Filho, o Verbo encarnado, para que o ser humano pudesse, por meio dEle, conhecê-Lo.³⁷⁷

Essa pedagogia continua na história por intermédio da Igreja, prolongamento de Cristo no tempo e no espaço. Tal prolongamento "está na modalidade com a qual Cristo continua a estar particularmente presente na história e, portanto, ela é o método com o qual o Espírito de Cristo mobiliza o mundo para a verdade, a justiça e a felicidade".³⁷⁸

Agora, vamos descrever a realidade desse método no sentido mais específico.

³⁷⁵ GIUSSANI, L. *Vivendo nella carne*. Milano: Rizzoli, 1998. (Biblioteca Universali). p. 29.

³⁷⁶ Ibidem. p. 20-23.

³⁷⁷ Cf. SC 5.

³⁷⁸ GIUSSANI, L. *Porta la speranza: primi scritti*. Genova: Marietti, 1997. p. 12-13.

4.4.1.

A realidade do Sacramento: sinal e Mistério

Falando sobre o método sacramental da revelação, Giussani toma como ponto de partida a relação entre sinal e Mistério. Para o autor – como já vimos – existe, de certo modo, uma coincidência entre sinal e Mistério, no sentido de que o Mistério indica a profundidade e o sentido do sinal e, este, por sua vez, indica a profundidade e o sentido do Mistério.³⁷⁹ Essa relação coloca em evidência que o Mistério se torna experiência mediante o sinal, indicando assim o valor do método sacramental de Deus.

O fato é que a sacramentalidade é a forma com a qual o Mistério se comunica, isto é, toda a realidade é criada por Ele e, portanto, tudo é sinal d'Ele. Mas, no que diz respeito aos sacramentos no sentido específico, existe uma diferença em relação a todos os outros sinais: "nos sacramentos (...), o sinal chega até à completa identidade com o Mistério (...). O sinal coincide com o Mistério".³⁸⁰

Dessa forma, partindo de uma analogia entre as coisas, vemos que o ponto alto desse método é dado pelo sacramento da presença de Cristo no mundo, a Igreja. De fato, "chama-se Igreja, Corpo Místico de Cristo, aquilo que é mudado sob o impulso e a luz do batismo e dos outros sinais sacramentais".³⁸¹

A *Sacrosanctum Concilium*, ao falar sobre a Liturgia, coloca em evidência o tema da relação entre sinal e Mistério:

"... a Liturgia, principalmente no divino Sacrifício da Eucaristia (...), contribui do modo mais excelente para que os fiéis expressem em suas vidas e aos outros manifestem o mistério de Cristo e a genuína natureza da verdadeira Igreja. Caracteriza-se a Igreja de ser, ao mesmo tempo, humana e divina, visível, mas ordenada de dons invisíveis (...), de modo que nela o humano se ordene ao divino e a ele se subordine, o visível ao invisível, a ação à contemplação".³⁸²

³⁷⁹ Cf. Idem. O milagre da mudança. In: *Exercícios da Fraternidade*. São Paulo: GT, 1989. p. 18.

³⁸⁰ Ibidem. p. 18.

³⁸¹ Ibidem. p. 20.

³⁸² SC 2.

A *Lumen Gentium*, por sua vez, coloca em evidência esse tema, ao falar da Igreja enquanto "sacramento da salvação". De fato, o documento afirma que a Igreja é, ao mesmo tempo, "sinal e meio de união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano".³⁸³ Ela é também, ao mesmo tempo, "organização social e comunidade espiritual"; é "constituída por um duplo elemento humano e divino. É por isso que, em virtude duma analogia que não é sem valor, é comparada ao Mistério do Verbo encarnado".³⁸⁴

Eis, portanto, a estrutura básica do método sacramental: mediante a realidade física, sensível (sinal) comunica-se a realidade divina (o Mistério). Valendo-se disso, deduz-se a noção de sacramento: relação ou junção do aspecto histórico visível e o aspecto misterioso-invisível da Igreja.

Nesse sentido, veremos agora a realidade do sacramento enquanto continuidade dos gestos redentores de Cristo na história, ou, mais precisamente, como "atos do Cristo glorioso na Igreja, que tornam presente, de forma simbólica e eficaz, o mistério da salvação".³⁸⁵

4.4.2.

A ação sacramental da Igreja como continuidade dos gestos de Cristo na história

Para compreendermos o sentido dos sacramentos devemos considerá-los a partir de Cristo enquanto sacramento primordial do Deus invisível em sua humanidade visível e da Igreja enquanto sacramento global da ação de Cristo no mundo, de modo que, brotando da Igreja, os sacramentos atualizam a estrutura da própria revelação.³⁸⁶

É por isso que a Igreja, imitando os gestos de Cristo – que à pergunta de André e Filipe: "Onde moras?" responde com um convite:

³⁸³ LG 1.

³⁸⁴ LG 8.

³⁸⁵ ROCHETTA, C. *Os sacramentos da fé*. São Paulo: Paulinas, [1991]. p. 146.

³⁸⁶ Aqui, mais que em outras partes, vamos integrar e intercalar as afirmações de Pe. Giussani com as contribuições de outros teólogos clássicos e da atualidade para mostrar a sintonia do nosso autor com um certo tipo de reflexão teológica sobre os sacramentos.

"Vinde e vede!" –, afirma que se alguém deseja conhecer o Senhor, participar dos seus gestos, entrar em comunhão com Ele, deve aceitar o seu convite: vinde e vede. Com esse convite, a Igreja não só quer mostrar a presença de Cristo na comunhão fraterna, mas quer, sobretudo, indicar que através dos sacramentos – eventos de graça – Ele está vivo e operante e vem ao encontro do ser humano nas suas necessidades mais verdadeiras e profundas. É através dos sacramentos da Igreja que Cristo torna-se presente, atuando por intermédio da comunidade eclesial: nos sacramentos da Igreja, o Ressuscitado atinge a nossa vida com seu poderoso amor, doando-se de forma sensível através de gestos e palavras: "Tu te mostras a mim face a face, ó Cristo".³⁸⁷

A Igreja, portanto, é o lugar onde Cristo continua no tempo e no espaço, agindo visivelmente em e por seu corpo terrestre, de forma que os sacramentos não são outra coisa senão atos salutareis, pessoais de Cristo, tomando a forma de atos formais de Cristo. Em outras palavras, os sacramentos nada mais são do que o prolongar na história "dos gestos redentores de Jesus Cristo, aqueles sinais fundamentais com que Cristo comunicava a salvação, isto é, a si mesmo".³⁸⁸

Karl Adam aprofundando essa mesma teologia, afirma que

"o sacramento tem o seu pleno sentido e a sua inteira consistência apenas em Cristo e por Cristo. Assim como Cristo na sua vida terrena não se envergonhou de ligar as curas corporais a símbolos visíveis (cf. Mc 7; Jo 9,6), do mesmo modo, num sentido novo e sublime ele eleva também os sacramentos a instrumentos específicos da sua potência redentora (...) para santificar por meio delas, através da sua evidência sensível, às almas. (...). O conceito católico do sacramento quer, portanto, tutelar aquilo que constitui o âmago do cristianismo, aquilo pelo qual São Paulo sofreu e lutou, a plena gratuidade da graça e o pensamento de que Cristo é 'tudo em todos'. (...). O sacramento (...) assegura a troca vital, imediata, sem obstáculo entre a cabeça e os seus membros".³⁸⁹

Desta forma, assim como Cristo serviu-se de elementos materiais (barro, água, vinho, pão, peixe etc.) para responder às necessidades específicas das pessoas e, sobretudo, para colocá-las em contato com

³⁸⁷ AMBROSIO. *Apologia prophetae David*, XII, p. 58, apud FORTE, B. *Introdução aos sacramentos*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 25.

³⁸⁸ GIUSSANI, L. *Porta la speranza: primi scritti*. Genova: Marietti, 1997. p. 14.

³⁸⁹ ADAM, K. *L'essenza del cattolicesimo*. Brescia: Morcelliana, 1962. p. 195-196.

Ele, "manifestação completa e perfeita do amor de Deus pelo homem",³⁹⁰ não é de se admirar que a Igreja, companhia de Cristo, lugar criado por Ele, seja a Sua continuidade – isto é, a Sua visibilidade e experimentabilidade presentes –, prolongando os seus gestos salvíficos e protegendo todos os seus elementos; "da visibilidade dos sinais à eficácia operativa que incide e determina o ser pessoal de cada um".³⁹¹

4.4.3.

A comunicação da graça sacramental mediante o pertencer à vida da comunidade

Do que foi dito, se deduz que não podemos conceber os sacramentos como receita particular, singular e individual para comunicar a graça e a salvação de modo independente do pertencer à comunidade da Igreja. De fato, seria contraditório à própria gênese da estrutura sacramental da Igreja como lugar de redenção se o sacramento viesse concebido fora do real pertencer à comunidade. Dessa forma, os gestos dos mistérios de Cristo, mediante os gestos sacramentais, "são os gestos de Jesus, que na Igreja se dobra sobre a fraqueza humana, como se dobrava sobre o corpo deformado de um aleijado, para fazê-la tornar-se diversa. Tais gestos são inconcebíveis fora da comunidade da Igreja".³⁹² Nesse sentido, pertencendo à comunidade cristã e participando do gesto sacramental, a graça santificante é comunicada à pessoa, de forma eficaz. Assim sendo, "os sacramentos operam sempre e verdadeiramente aquilo que significam e, de um modo infalível, em quem os recebe com as devidas disposições. Exprime-se essa ideia dizendo que operam *ex opere operato* (isto é, em virtude da ação realizada), independentemente das pessoas e na absoluta dependência da vontade divina que os instituiu".³⁹³

Porém, se é verdade que a vida cristã não pode ser concebida como um relacionamento "individualista" com Cristo, é também verdade

³⁹⁰ ADAM, K. *L'essenza del cattolicesimo*: Brescia: Morcelliana, 1962. p. 115.

³⁹¹ Ibidem. p. 115.

³⁹² Ibidem. p. 116.

³⁹³ SADA, R.; MONROY, A. *Curso de teologia dos sacramentos*: Lisboa: Reis dos Livros, 1971. p. 19.

que este relacionamento é profundamente "pessoal", e consciente da responsabilidade para com o mundo. Contrapondo essas duas posturas, afirmamos que, em relação à primeira, o indivíduo se coloca diante das coisas na brevidade do seu "eu" isolado, enquanto que, em relação à segunda, o sujeito concebe a si mesmo enquanto "sujeito de relações universais porque a sua essência é relação com o infinito, e a sua tarefa é participar do sacrifício redentor e triunfal de Cristo morto e ressuscitado".³⁹⁴

Esse pensamento foi desenvolvido por Romano Guardini ao afirmar:

"temos uma solidariedade e comunidade de vida, que é inexprimivelmente profunda. Somos todos penetrados pelo mesmo fluxo da graça, a mesma real força de Deus; o verdadeiro e mesmo Cristo em todos como protótipo e fundamento da perfeição, como estímulo e força criadora. (...). Os sacramentos são (...) formas, processos dos quais a vida sobrenatural de comunidade nasce, progride, é restaurada, produz-se e se alastra continuamente".³⁹⁵

Logo, participando da realidade sacramental dentro da vida da comunidade, uma novidade de vida é comunicada à vida da pessoa, um "novo nascimento", para usar as palavras do Evangelho. Agora, devemos acrescentar uma característica fundamental dessa vida: o sacramento como memória de Cristo.

4.4.4.

A dinâmica do sacramento como memória de Cristo

Para analisar o sacramento como "*memoria Christi*", partimos do fato de que Cristo em sua humanidade glorificada age nos sacramentos, justamente para tornar possível o encontro humano recíproco entre Ele e

³⁹⁴ SADA, R.; MONROY, A. *Curso de teologia dos sacramentos*. Lisboa: Reis dos Livros, 1971. p. 19..

³⁹⁵ GUARDINI, R. *Il senso della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 1960. p. 73. A vida sobrenatural nos vem, pois, de Cristo-Deus, por Cristo-homem, agindo através dos sacramentos da Igreja, que são símbolos eficazes do mistério de Cristo.

os homens após Sua ascensão, embora de maneira especial, ou seja, através dos gestos sacramentais da Igreja.³⁹⁶

A partir disso, torna-se possível responder à segunda questão. De fato, sendo os gestos sacramentais atos de Cristo na Igreja – e por meio dela – podemos dizer que tais atos ou gestos não significam simplesmente uma ligação da mente com o passado, mas, sim, reviver o passado em um “hoje” de particular eficácia. Nesse sentido, participar do memorial litúrgico na vida da Igreja, especialmente dos gestos sacramentais, que se vinculam aos gestos de Cristo do passado, faz-nos participar da vida do próprio Cristo, no presente, que comunica a Sua graça salvífica de forma eficaz.

Tudo isso é possível porque a humanidade do Verbo não apenas foi o *sacramentum salutis*, mas o é atualmente. De fato,

“transformada pela vida do Espírito na alma e no corpo, a humanidade glorificada do Senhor constitui o sacramento fonte da difusão do Espírito e da transmissão da graça na Igreja e no mundo (...). Assim, todo o mistério de Cristo, da encarnação à paixão e morte, até a ressurreição e glorificação à direita do Pai, é mistério verdadeiramente sacramental”.³⁹⁷

De tudo o que foi dito, deduzimos que viver o sacramento significa viver a memória de seus gestos. De fato, foi o próprio Cristo que disse no momento da instituição da Eucaristia: “Fazei isto em memória de mim”. Assim “na liturgia e especialmente nas celebrações sacramentais que têm seu vértice na celebração eucarística, somos convidados a reviver o mistério de Cristo em toda a sua atualidade e polivalência”.³⁹⁸

Nesse sentido, Giussani, falando da oração como memória do fato de Cristo, disse: “o único problema é o problema da fé. A dificuldade que temos para recuperar o sentido das palavras da Bíblia evidencia, exatamente, que o trabalho da vida é conversão, ou seja, fé. A fé é o

³⁹⁶ ROCHETTA, C. *Os sacramentos da fé*. São Paulo: Paulinas, [1991]. p. 171-172.

³⁹⁷ Ibidem. p. 170.

³⁹⁸ Ibidem. p. 193.

reconhecimento de um Outro entre nós como significado de nós mesmos”.³⁹⁹

Mas a fé nessa Presença implica uma mudança da consciência da pessoa, pela qual, esta afirma a si mesma ao afirmar um Outro, faz memória de um Outro. Esta mudança acontece exatamente porque Cristo se manifesta e se comunica através de acontecimentos e gestos. É nesse sentido que, parafraseando São Paulo, Pe. Giussani afirma: “Por isso, mesmo vivendo ‘na carne’, mesmo vivendo numa vida fenomenicamente humana, eu vivo uma outra dinâmica: ‘a fé no Filho de Deus’, eu vivo essa nova consciência do meu ser”.⁴⁰⁰

A lógica das ações do sujeito deverá tender a derivar dessa fé, isto é, do reconhecimento da presença de Cristo, e, portanto, da consciência diferente que tem de si mesmo. Porém, para que se viva a consciência de si mesmo, é necessário que ocorra o silêncio em si, o silêncio de si. Compreendemos com o autor que o silêncio de si não é deixar de falar, mas é reconhecer um novo conteúdo de si. Este conteúdo nada mais é do que a memória de Cristo.

Desta forma, para Giussani a memória de Cristo “significa memória dos seus gestos, porque não existe ligação com uma pessoa, senão como ligação com sua expressão: é na sua expressão que uma pessoa revela a si mesma, torna-se presente”. Portanto, “a memória d’Ele, ou seja, dos seus gestos (‘fazei isto em memória de mim’), é a fórmula do silêncio”,⁴⁰¹ ou seja, estar diante de algo que é “Outro”, é estar diante dos gestos de Cristo.⁴⁰²

Giussani, explicitando o significado da oração de Cristo “fazei isto em memória de mim”, afirma que “toda a vida de Cristo está naquele

³⁹⁹ GIUSSANI, L. *Il rischio educativo*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 181.

⁴⁰⁰ GIUSSANI, L. *Il rischio educativo*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 181.

⁴⁰¹ Ibidem. p. 181-182.

⁴⁰² SC 7: “Para realizar a grande obra, Cristo está presente em sua Igreja, de modo especial nas ações litúrgicas. Está presente no sacrifício da missa, seja na pessoa do ministro, ele que, oferecendo-se uma vez na cruz, ainda oferece a si mesmo pelo ministério dos sacerdotes, seja sobretudo nas espécies eucarísticas. Está presente com sua virtude nos sacramentos, de modo que, quando alguém batiza, é o próprio Cristo que batiza”.

gesto, participa daquele gesto que é um grito eficaz para a salvação do mundo e para a glória de Deus”.⁴⁰³

Mas, se a vida de Cristo se exprime completamente naquele gesto, conseqüentemente a vida do cristão só é vida verdadeira enquanto participação daquele Seu gesto. É o que se entende, em termos litúrgicos, da vida como oferta. Nesse sentido, o autor, comentando a oração: “Pai, verdadeiramente santo e fonte de toda santidade, santifica estes dons”, afirma: “o pão e o vinho são o sinal de toda a nossa expressão de vida; portanto, é a nós que se refere a oração; o pão é somente sinal do fato de que nós, na totalidade da vida, tornamo-nos o Corpo e o Sangue de Cristo, o seu Corpo como nova criação”. Desta forma, “toda a nossa vida está nessa oferta, ou seja, é oração como consciência de nós mesmos enquanto pertencente a Cristo”.⁴⁰⁴

Valendo-se disso, compreende-se que todas as ações dos cristãos se tornam oração quando tiram a sua diretriz, a sua estrutura, da realidade dos gestos de Cristo, “daquela Memória, isto é, da oração litúrgica que é o grande paradigma”. Aliás, foi “o próprio Cristo que fixou a estrutura da expressão suprema da nossa personalidade, a forma suprema de oração como Memória: o Sacramento, do qual o Batismo é a origem e a Eucaristia o fim”.⁴⁰⁵

Nesse sentido, se o Sacramento é a expressão da oração e, portanto, da vida da pessoa, então viver a vida significa desenvolver e realizar o Sacramento. É o que Pe. Giussani nota ao afirmar:

“viver o Sacramento é viver no concreto dos relacionamentos a salvação que já nos foi dada, que já possuímos e a qual nos oferecemos. Mas nós não vivemos o sacramento como gesto, e muito menos como vida, se, naquele gesto e, conseqüentemente, na vida, não formos dominados pela memória, isto é, pela lembrança da sua Presença, que nos chega daquele tempo, o tempo da Cruz e da Ressurreição. Se o sacramento não for a raiz da vida, se a vida não for viver o Sacramento, se todas as nossas ações não tenderem a se desenvolver como estrutura, como dinâmica, sobre o paradigma sacramental, o sacramento, esta

⁴⁰³ GIUSSANI, op. cit., p. 183.

⁴⁰⁴ GIUSSANI, L. *Il rischio educativo*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 83.

⁴⁰⁵ Ibidem. p. 186.

novidade dentro da existência, penhor do eterno, não atingirá a nossa experiência".⁴⁰⁶

Portanto, o que deve dominar a vida do crente é o desejo de que a presença de Cristo se manifeste, de que a sua glória se realize no mundo. Aliás, o início dessa glória, mesmo que timidamente, nós já o vemos. "Eis porque, na comunidade cristã, o Sacramento é realmente um 'festejar' ou, em outras palavras, é alegria!".⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Ibidem. p. 187.

⁴⁰⁷ Ibidem. p. 187.

5

A teologia do encontro sacramental com Deus como *communio*-comunidade

Na primeira parte colocaremos em relevo aspectos comuns do pensamento teológico-sacramental dos dois autores a partir da categoria “encontro”, já que tal categoria constitui-se chave de leitura tanto da reflexão teológico-sacramental de Schillebeeckx quanto de Giussani.

Fato é que ambos os autores assumiram como filosofia de base para coordenadas de suas teologias, a fenomenologia. Esta oferece a vantagem de ser um método ascético de conhecimento, mais do que um verdadeiro sistema filosófico; e, como tal, está aberta às outras correntes de pensamento, respondendo, portanto, à exigência do pluralismo do pensamento atual. Deste método filosófico, assumem a categoria “encontro” para fazer vir à luz, com um discurso mais inteligente, aquilo que constitui o núcleo vital do cristianismo: a comunhão pessoal com Deus que se doa. Esta categoria leva em conta, de fato, a *katábasis* conceitual acontecida na modernidade: a mudança de interesse do cosmo ao homem-no-cosmo. Não é pouca coisa. Portanto, partir da categoria encontro significa levar em conta esta mudança de perspectiva; significa, enfim, ter uma fé razoavelmente responsável, igualmente distante seja do racionalismo, seja do fideísmo.⁴⁰⁸

Na segunda parte desse capítulo colocaremos em relevo a sacramentalidade da Igreja a partir da leitura da vida eclesial como “*communio*-comunidade”. Justifica-se essa nossa opção tendo em conta dois fatores, um de caráter contextual e outro de caráter experiencial. Em relação ao fator de caráter contextual, queremos referir ao fato que olhando para a realidade prática pastoral-sacramental em nossas comunidades eclesiais, o que se evidencia é que a grandíssima maioria daqueles que procuram os sacramentos - especialmente o Batismo e a Eucaristia – o fazem sem ter consciência do real significado do gesto sacramental. E parece-nos que isso se deve à total ou quase total ausência de laços com a comunidade eclesial. Quanto ao fator de caráter

⁴⁰⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*. Roma: Pauline, 1975. p. 87.

experencial, nossa opção tem sustentação em nossa própria experiência pessoal, já que a retomada que fizemos da experiência eclesial foi fruto do encontro com uma autêntica experiência de *communio*-comunidade, na qual foi possível verificar a plausibilidade da fé como também o redespertar do ardor missionário, particularmente entre os jovens.⁴⁰⁹

Portanto, partindo do fato que a autenticidade da vida cristã deriva da pertença à vida da Igreja como *communio*-comunidade, ressaltamos em primeiro lugar, a Igreja como realidade querida por Deus e progressivamente formada na história; que tem seu fundamento e origem última na Santíssima Trindade; que já existia de forma antecipada e provisória na “Igreja” de Israel; que adquire estatura plena em Jesus Cristo, que a institui a partir da escolha dos Doze; que atinge sua forma acabada e definitiva a partir de Pentecostes; e, enfim, colocaremos em relevo a verdade das atuações sacramentais da Igreja a partir da pertença à *communio*-comunidade, como lugar adequado do encontro sacramental com Cristo no hoje da nossa existência.

5.1.

A graça como encontro

Se por um lado a criação não revela abertamente o rosto do Mistério, nem por isso deixa de ter um caráter sacramental, já que indica algo de outro, indica o Criador. Com a eleição do Povo de Israel, ao contrário, mesmo que de forma antecipada, parcial e provisória, já encontramos a oferta de graça divina em chave histórica, portanto, tendo já caráter sacramental. Em Jesus se manifesta de forma plena e visível a vontade salvífica de Deus, realizando-se sob uma forma histórica que podemos individualizar, já que Nele nunca nos encontramos com uma simples “humanidade”, mas sim com uma pessoa. Jesus é a forma

⁴⁰⁹ Faço referência ao Movimento Católico de Comunhão e Libertação, que teve origem em 1954 na Itália a partir da experiência de apostolado de Padre Luigi Giussani com os alunos de um colégio (Berchet) estadual, no centro de Milão. Hoje esse movimento está presente em quase oitenta países. Neste movimento o fator comunidade é um fundamental na pedagogia de educação à fé e ao apostolado na vida do dia-a-dia das pessoas.

sacramental e, portanto, “horizontal”, que torna possível para nós viver a reciprocidade da graça.⁴¹⁰ O aspecto implícito e interior da graça se faz explicitamente consciente no contato vivo com o homem-Jesus. Mas dado que Jesus Cristo, ao morrer na cruz, ressuscitar e subir aos céus, não permanece mais encontrável segundo a lógica humana do encontro, Ele envia seu Espírito que, agindo na vida dos cristãos, na vida da comunidade sacramental, a Igreja, torna possível a graça do encontro com ele de forma sensível, palpável, sacramental. No que segue analisaremos esses elementos de forma mais articulada.

5.1.1. Criação e Eleição

O Deus criador é o Deus pessoal, mesmo quando ainda não tinha se revelado como pessoa-para-nós. A *criação* não nos manifesta abertamente o rosto de Deus e nem torna possível um relacionamento pessoal com Ele, entretanto estabelece as primeiras bases para uma relação com Ele: o mundo criado constitui para o gênero humano histórico, sujeito livre e capaz de diálogo, uma provocação real porquanto remete ao Criador. Por isso, a *criação*, como obra de Deus na qual se reflete e se manifesta sua “pegada”, tem caráter de valor sacramental. Certamente muito distinto do valor sacramental que atribuímos a Cristo, à Igreja, mas nem por isso desprezível.⁴¹¹ Entendendo os termos em seu sentido mais amplo, podemos verificar na própria realidade criada, uma estrutura sacramental.

Como acenado antes, para Schillebeeckx o primeiro gesto revelador do Deus vivo é a criação: a vida no mundo da criação reveste-

⁴¹⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 228-229.

⁴¹¹ Cf. BOROBIO, D. *Celebrar para viver: liturgia e sacramentos da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 102. A este propósito, é muito interessante a reflexão de Eva- Maria Faber: “O conceito de sacramento designa a convergência de duas esferas da realidade no sacramento. Combina coisas visíveis e invisíveis, terrenas e divinas, de tal maneira que por meio das visíveis as invisíveis se tornam acessíveis. A estrutura assim descrita não se apresenta apenas nos sacramentos. Pelo contrário, eles constituem praticamente um caso à parte dos sinais que apontam para Deus. Estão acomodados em todo um cosmos de sinais e vestígios de Deus, que igualmente devem ser chamados sacramentais, na medida em que expressão a grandeza da bondade de Deus” FABER, E.-M. *Doutrina católica dos sacramentos*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 38.

se de um sentido mais profundo quando o homem nele se situa como alguém a quem Deus se dirige de pessoa a pessoa. Torna-se então o mundo criado um elemento (ainda anônimo, sem dúvida) do diálogo interior com Deus.⁴¹² A própria vida no mundo pertence ao conteúdo da palavra interior de Deus.⁴¹³ De maneira vaga, ela traduz algo daquilo que Deus vivo pessoalmente sugere aos ouvidos de nosso coração, mediante sua graça que nos atrai.⁴¹⁴ Portanto, em certa medida temos aí uma verdadeira revelação exterior sobrenatural, onde a criatura nos falará a linguagem da salvação, tornando-se manifestação de realidades superiores.

Todavia, de acordo com Schillebeeckx, certamente é possível perguntar em que medida é lícito falar de uma verdadeira revelação fora de toda revelação pública. De *per se*, o apelo interior de toda graça dificilmente pode ser chamado uma revelação, visto ser esta recebida por ouvir-dizer, do exterior.⁴¹⁵ De fato, Deus fala primeiro, é Ele que rompe o silêncio. A religião e a fé são sempre uma resposta que supõe uma palavra anterior.⁴¹⁶ É também o que diz o Vaticano II.⁴¹⁷ A revelação é o gesto absolutamente livre, por meio do qual Deus vem ao encontro do ser humano como oferta de sua Presença, gratuitamente. A revelação é

⁴¹² Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 14. É o que também afirma Borobio: “Todo o criado, à medida que é uma realidade proveniente do Outro, remete e exprime este Outro, transforme-se em palavra e sinal do Outro. Se se apresentam existindo a partir de Deus, nessa aparição diante de nós, as coisas criadas devem falar-nos de Deus e conduzir-nos a ele. A realidade criada, em sua condição de palavra, tem uma função mediadora cuja origem e eficácia procede do próprio Deus criador, e cuja finalidade é a recondução a Deus, como presença atuante e como meta. O criado, como expressão de Deus, é uma primeira e fundamental palavra de Deus, que deve ser situada e entendida em nível característico, mas que não é ainda a palavra definitiva de Deus”. BOROBIO, D. *A celebração da Igreja: liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990. v.1. p. 310.

⁴¹³ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 31-32.

⁴¹⁴ Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 12.

⁴¹⁵ “Firmando-se no IV livro das sentenças e na Suma Teológica, Schillebeeckx mostra-nos que Santo Tomás admite uma sacramentalidade humana geral pré-cristã, e, relacionando esta religiosidade natural à vontade salvífica geral de Deus, que ela pôde conter um elemento sobrenatural real. Não se pode rejeitar gratuitamente este elemento de culto dos ‘mistérios pagãos’ por conta de suas deformações ou extravagâncias, a exemplo de alguns teólogos, nem colocar no mesmo plano o culto cristão, segundo pretenderam determinados historiadores das religiões. Mas este culto humano em geral pode ser considerado como base antropológica do culto cristão” (LESIMPLE, E. *Le pressentiment chrétien dans les religions à mystères*, Paris, 1942). Citado por SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 14.

⁴¹⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 276.

⁴¹⁷ Cf. DV, 2 e 5.

entendida por Schillebeeckx como um diálogo entre Deus e o destinatário da sua comunicação, o qual implica um encontro interpessoal como realização plena da obra começada no ato criador.⁴¹⁸ Desse modo, a afirmação natural de Deus só é completa quando nós nos abandonamos ao mistério divino, pressuposto - como origem - ao que nós experimentamos no mundo.⁴¹⁹

Enfim, “o que no nível da revelação natural se realiza corresponde de modo vago, ambíguo, difícil de compreender e, não raro, mal compreendido, àquilo que se realizou, mas desta vez sem equívoco, o aparecimento concreto desta *mesma* vontade divina de revelação salvífica em Jesus Cristo”.⁴²⁰ Mas sobre isso, falaremos posteriormente.

À semelhança de Schillebeeckx, para Giussani “a realidade criada é uma verdadeira palavra através da qual Deus se deixa ouvir pela consciência humana. O mundo dá testemunho de Quem o cria”,⁴²¹ tudo o que existe grita a sua dependência de um Outro. Essa experiência é definida por Giussani como, “a maravilha da presença”.⁴²²

Qual é a verdadeira causa desse maravilhar-se? Como já visto antes, Giussani responde a esta pergunta introduzindo um conceito sempre presente em sua reflexão filosófico-teológica: é a palavra “acontecimento”. Para este autor, a palavra acontecimento é a que melhor explica o sentimento suscitado no ser humano diante do impacto com a realidade criada. O que fascina é que no acontecimento emerge algo para

⁴¹⁸ Cf. Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 31-32.

⁴¹⁹ Sobre isso, é muito interessante a reflexão de Eva-Maria Faber: “Em virtude da criação deve-se partir de uma imediatidade entre Deus e o ser humano, na medida em que o Criador está incomparavelmente ligado e próximo da sua criatura. Em contrapartida, a criatura está inegavelmente ligada a Deus por meio de si mesma – por sua própria condição de criatura. A criação, porém, fundamenta ao mesmo tempo uma insuperável diferença entre Deus e a criatura, uma diferença que, conforme o entendimento judeu-cristão deve ser aquilatada positivamente e por isso preservada. A criação não é parte de Deus, mas distinta dele, de modo que a existência divina de Deus não pode ser equacionada em termos panteístas. Por seu turno, a criação, sendo boa como criada por Deus, não tem de perecer no encontro com Deus. Justamente por isso se lutou, na cristologia, em prol do entendimento correto da verdadeira divindade e da verdadeira humanidade de Jesus Cristo”. FABER, E.-M. *Doutrina católica dos sacramentos*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 28-29.

⁴²⁰ SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 13; Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 38-39.

⁴²¹ GIUSSANI, L. *Il senso di Dio e l'uomo moderno*. Milano: Rizzoli, 1995. p. 27. Cf. CARRON, J. Viver intensamente o real. *Passos: Revista Internacional de Comunhão e Libertação*, São Paulo, p. 14, nov. 2011.

⁴²² Cf. GIUSSANI, L. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 139.

além daquilo que aparece. Em outras palavras, o acontecimento tem a forma de um sinal, isto é, de algo que ao ser conhecido, leva a conhecer algo de outro.⁴²³

Segundo Giussani, diante da cultura moderna que está habituada a olhar a realidade de “um modo objetivo”, segundo suas características mensuráveis e calculáveis, reduzindo a realidade à sua aparência⁴²⁴, é preciso enfatizar que o acontecimento, ao contrário, pressupõe uma estrutura diferenciada - não apática - da própria realidade. Com efeito, uma flor que se recebe, pode ser percebida como acontecimento somente se se constitui como um sinal: a flor simboliza a afeição de alguém que a mandou.⁴²⁵ Nesta mesma dinâmica, a realidade, enquanto nos é gratuitamente dada, fala-nos da benevolência do doador. No acontecimento, a realidade revela por assim dizer a sua estrutura profunda. Ela nos reenvia ao Criador; ela não pode ser compreendida em toda a sua verdade senão como dom do Criador. E o excepcional do acontecimento consiste exatamente no fato de que nele, a realidade leva a entrever o mistério: no fenômeno do sinal se torna visível o fundamento. Para Giussani, portanto, as categorias de acontecimento, de milagre e de sinal se correspondem. “Sinal e mistério se coincidem”.⁴²⁶

Fato é que toda a vida se torna, então, leitura dos sinais, acontecimentos a serem interpretados.⁴²⁷ Entretanto, o ser humano por si só é tentado a bloquear essa tensão a algo que está para além das aparências, essa tensão para o mistério; pretende ele mesmo definir qual seja esse mistério.⁴²⁸ Esta é a grande tentação que sempre esteve presente na vida do ser humano ao longo de toda história. Assim, a história é como um grande filme que documenta como o ser humano, embora movido por um impulso ideal, experimenta uma contínua

⁴²³ PIRCE, C.S. *Collected papers*. Bristol: Thoemmes Press, 1998. p. 2.228. Apud KONRAD, M., *Tendere all'ideale: la morale in Luigi Giussani*. Milano: Casa Editrice Marietti, 2010. p. 94.

⁴²⁴ Cf. GIUSSANI, L. *L'uomo e Il suo destino*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1999. p. 111-116.

⁴²⁵ Cf. GIUSSANI, L. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 155.

⁴²⁶ Idem. Ogni cosa: mistero e segno. *Tracce Litterae Communionis*, Milano, p. 193, 1999.

⁴²⁷ Cf. GIUSSANI, L. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1). p. 176-178

⁴²⁸ Cf. Ibidem. p. 194-195

decadência: torna a cair dentro dos limites da própria experiência, dentro do horizonte da sua existência.

Por isso, Giussani nota que o anseio de uma “redenção”⁴²⁹, de uma rota segura ao atravessar o oceano do significado, fora gritado profeticamente por Platão, quatro séculos antes de Cristo, no Fédon: “a não ser que possa fazer a travessia sobre alguma sólida nau, isto é, com a ajuda da palavra revelada do Deus”.⁴³⁰ Enfim, segundo Giussani, esse texto de Platão deixa entrever já algo do Mistério, pelo menos enquanto espera e exigência de uma revelação histórica, ou seja, que o próprio Divino seja, de algum modo, ele mesmo, fator de encontro histórico com o ser humano.

A reflexão de Schillebeeckx assume notável relevo quando se trata de abordar a *eleição* de Israel como forma exterior⁴³¹, e, portanto, visível, da graça como encontro com Deus. Na realidade do povo de Israel, como Povo de Deus, pode-se vislumbrar uma forma antecipada, parcial e provisória de comunhão histórica da pessoa humana com Deus.⁴³² Com efeito, “o Deus vivo intervém com uma solicitude toda especial na história de um povo particular: Israel. Serve-se dele para preparar e desenvolver progressivamente, através da história humana, o encontro definitivo com Ele no e pelo homem-Jesus”.⁴³³ Aos olhos do mundo, a história de Israel pode parecer uma história puramente humana; mas, na consciência de salvação que Israel possui – isto é, enquanto vivida como povo de Deus -,

⁴²⁹ Cf. Ibidem. p. 216.

⁴³⁰ Cf. PLATÃO. *Fédon*. Introdução, tradução do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 69. A este propósito, séculos depois do advento do cristianismo São Tomás de Aquino diz no início da Suma Teológica: “A verdade que a razão poderia alcançar a respeito de Deus seria, com efeito, somente para um pequeno número, e depois de muito tempo, e não sem mistura de erros. Por outro lado, do conhecimento desta verdade depende toda a salvação do ser humano, pois a salvação está em Deus. Para tornar esta salvação mais universal e mais certa, teria sido, pois, necessário ensinar aos homens a verdade divina com uma divina revelação”. *Suma teológica*: v.1. parte I, qu. 1-43. Edição bilíngüe. Colaboram na tradução, Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2001. p. 138 (q. 1, art. 1).

⁴³¹ É o que nos recorda a *Lumen Gentium*: “Aproveu a Deus santificar e salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão com os outros, mas constituiu-o num povo” (LG 9).

⁴³² Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 17.

⁴³³ Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 34.

essa história constitui, na realidade, o desenvolvimento da economia divina de salvação na qual Deus e o homem intervêm como interlocutores. Isto porque, de um lado, é a partir do seu diálogo pessoal com Deus vivo que o povo hebreu realiza a sua história como povo. De outro lado, isto é, da parte de Deus, o governo (criador) do mundo torna-se um aspecto explícito do convite à salvação dirigida por Deus pessoalmente ao seu povo. “A ação de salvação da parte de Deus torna-se, assim, visível, precisamente como ação divina, na história humana”.⁴³⁴

No que tem de próprio e na sua própria contingência, a história do povo hebreu torna-se, assim, de certo modo o material no qual e pelo qual Deus realiza o seu desígnio de salvação. Por isso, a revelação implica sempre a reação do povo hebreu para com o seu Deus. Conseqüentemente, esta história só recebe seu pleno significado de revelação em virtude da consciência que o povo hebreu tinha de ser o Povo de Deus; a partir desta consciência, Israel vê e interpreta a sua história como ação de Deus. Mas interpreta esta história baseado em que?

Schillebeeckx responde a esta questão dizendo que “a ação de salvação (a revelação-acontecimento) e a palavra (a revelação-palavra) são inseparáveis na economia da revelação”.⁴³⁵ O diálogo-em-atos com Deus é esclarecido pela palavra do profeta, que reproduz claramente o próprio diálogo. Só a palavra profética, isto é, a palavra de alguém que escuta e compreende o que Deus diz através do acontecimento histórico, torna o povo eleito plenamente consciente da revelação da salvação. Neste sentido, a história é o lugar do encontro e do diálogo com Deus, diálogo este que se concretiza por meio da palavra e de fatos, fatos estes que atestam a eficácia da palavra.

Enfim, Schillebeeckx nota que toda a revelação do Antigo Testamento é o desenrolar histórico da fidelidade divina e da infidelidade freqüente de Israel. No conjunto, este plano fracassará continuamente, “até que o próprio Deus suscite um Homem no qual concentre toda a vocação de fidelidade da humanidade, o qual realizará em si mesmo a

⁴³⁴ Ibidem. p. 34.

⁴³⁵ SCHILLEBEECKX, E. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 36-55.

fidelidade à aliança com Deus, numa correlativa e perfeita fidelidade: Jesus".⁴³⁶ O diálogo sempre interrompido entre Deus e o povo encontra afinal um correspondente humano. Nele, tornou-se inteiramente visível a graça, e enquanto graça final de vitória, pessoalmente manifestada aos apóstolos.⁴³⁷

Mesmo partindo de uma perspectiva com prevalência metodológica, a abordagem de *Giussani* sobre a eleição se identifica com a de Schillebeeckx, em sua base de fundo. Com efeito, à semelhança de Schillebeeckx, Giussani nota que ao longo da história, a humanidade pode experimentar a manifestação do sagrado em muitas ocasiões. Mas com o nascimento do povo de Israel, se afirma algo de absolutamente novo: a vocação de Abraão (cf. Ex. 19,5-6). O chamado de Abraão indica que a ação de Deus se manifesta na história por meio da preferência, que se identifica com um lugar concreto, com um detalhe.⁴³⁸ A partir desse lugar, algo totalmente novo poderá propagar-se, mas não por meio da persuasão ou da insistência, nem pela violência. Abraão recebe a promessa de que será o primeiro pai de um grande povo. Com efeito, com a idade de 75 anos, deixa a casa de seus pais e parte para um lugar que o Senhor o indicaria.⁴³⁹

Ao deixar a sua casa, Abraão carrega apenas a promessa de que um dia será um grande povo e uma benção para outros. Isso significa que Abraão e aquela novidade absoluta que Deus instaura no mundo por meio dele, serão a salvação para aqueles com os quais ele entrar em contato e que aderirem a essa novidade. Que novidade é essa? A escolha de Abraão visa à constituição de um novo povo, o povo de Israel, como o Povo de Deus, por meio do qual o próprio Deus envolve-se pessoalmente numa história particular, em vista da salvação de todos.

Por que, então, justamente Israel? Vendo a questão na perspectiva de Deus, a resposta é clara: a eleição. Deus mesmo escolhe onde

⁴³⁶ Idem. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 18; Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 41-43; Idem. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 30-42.

⁴³⁷ Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 44-56;

⁴³⁸ Cf. GIUSSANI, L. *Alla ricerca del volto umano*: contributo ad una antropologia. Milano: Jaca Book, 1995. p. 36.

⁴³⁹ Cf. Ibidem. p. 30.

começar no mundo e onde dar continuidade à sua causa. Giussani ressalta ainda que a idéia dominante, presente na autoconsciência deste povo escolhido, é a idéia da pertença. A expressão que sintetiza essa idéia é também a mesma que define a gênese deste povo: Israel é o “Povo de Deus”.

Deus escolheu Israel porque Ele quis precisar de uma testemunha no mundo, de um povo em quem possa manifestar a salvação; por isso, ser escolhido não significa privilégio, e sim missão, tarefa; ser escolhido é receber um chamamento para os outros, e isto se transforma na maior tarefa da história.⁴⁴⁰

À luz do Novo Testamento, evidencia-se que a escolha de Israel é uma espécie de antecipação da encarnação do Filho de Deus nesse povo, ou seja, é uma antecipação do encontro com Deus plenamente realizado em Jesus Cristo⁴⁴¹. De fato, a eleição do povo hebreu não constitui ainda a revelação perfeita - e, portanto, o encontro perfeito - de Deus aos homens; isso se dará com a vinda do Messias, o prometido, no qual finalmente, brilhará a face de Deus em uma face humana, e nos será dado o Emanuel, o Deus conosco.⁴⁴²

5.1.2. Cristo

Partindo da fenomenologia do encontro, Schillebeeckx considera a religião um diálogo direto de salvação entre Deus e o homem no tempo.⁴⁴³ O Inacessível, exatamente por ser assim é o primeiro interlocutor: Ele toma a iniciativa do encontro. A resposta religiosa que se exige da parte do homem para este encontro é da mesma natureza; cada encontro pessoal da criatura com o Absoluto pessoal que é Deus acontecerá sempre sobre o plano sacramental, no âmbito do qual se

⁴⁴⁰ Cf. GIUSSANI, L. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, 2003. (PerCorso, 3). p. 94-96.

⁴⁴¹ Cf. GIUSSANI, L. *Alla ricerca del volto umano*: contributo ad una antropologia. Milano: Jaca Book, 1995. p. 73-77.

⁴⁴² Cf. Ibidem. p. 67.

⁴⁴³ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 13-24.

interligam a ação salvífica de Deus e a ação cultural do homem: numa linha, descendente e santificante; noutra, ascendente e de ação de graças. Em outras palavras, numa linha, reveladora; noutra a resposta humana cheia de fé.

Iniciando-se nas religiões pagãs antigas, nas quais encontrava já, de qualquer modo, a expressão visível de uma obscura revelação do Redentor e da espera religiosa do homem, este encontro se realizou claramente, ainda que de maneira imperfeita, na religião hebraica⁴⁴⁴, e chegou à sua realização definitiva em Jesus Cristo. Daqui se conclui que “Jesus é o sacramento por excelência e primordial”.⁴⁴⁵ Esta última afirmação de Schillebeeckx, melhor focalizada, contém outras três:

Em primeiro lugar, no homem Jesus a fidelidade da Aliança se realiza de forma perfeita. O diálogo, até então imperfeito, recebe finalmente uma resposta humana satisfatória: nesta única Pessoa se realizam dois aspectos: o convite e a resposta, conteúdo constitutivo da Revelação completa de Deus. Desse modo, Ele não é somente a realização visível da proposta de amor de Deus em favor do homem, mas é também a mais representativa e a mais perfeita resposta de amor aos homens.⁴⁴⁶

Em segundo lugar, o encontro com Deus invisível mediante a manifestação visível e, portanto, humana, Schillebeeckx chama de encontro sacramental com Deus. Para aquele que crê, o ser interpelado pelo homem Jesus, constitui um encontro pessoal com Deus; isto porque o próprio Deus, o Verbo eterno, é pessoalmente este homem.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ “A religião visível de Israel, com seu povo fiel, seu culto, seus sacramentos, seus sacrifícios e seus sacerdotes, é a primeira fase da grande Igreja”. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 17.

⁴⁴⁵ Ibidem. p.21; Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 31-33; Cf. Idem. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 37-40. Sobre esse tema, ver também: BOROBIÓ, D. *A celebração da Igreja: liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990. v.1, p. 299-304.

⁴⁴⁶ SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 34-37; Idem. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983. p. 34-35. Sobre isso, ver também: BELLOSO, J. M. R. *Os sacramentos, símbolos do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 123-125; e, ainda: BOROBIÓ, D. *A celebração da Igreja: liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990. v.1. p. 297-300.

⁴⁴⁷ É o que Borobio descreve de forma fascinante: “O fato de ser Deus e homem simultaneamente faz dele (Jesus) o melhor meio de comunicação e de relação entre Deus e o homem. Na sua humanidade está a divindade, na divindade está a humanidade. Por ser Deus é capaz de nos revelar plenamente os planos do Pai; por ser

Em terceiro lugar, este encontro humano de Cristo com as pessoas não tem somente um poder salvífico divino em geral (como ação pessoal do Filho de Deus), mas um poder salvífico divino, especificamente sacramental.⁴⁴⁸ E em sendo atos humanos de Cristo em forma visível e sensível, são manifestações humanas do dom divino da graça, são “sinal” e “causa” da graça.

Conclui-se, então, que cada acontecimento de graça se realizará mediante o encontro com Jesus.⁴⁴⁹ Por isso, para os apóstolos os momentos de vida comum corporal-espiritual com Cristo foram o cume decisivo da experiência de Cristo. Cristo fez destes encontros espiritual-corporais o ponto alto da sua presença benéfica e nestes encontros os discípulos experimentaram em máximo grau a sua intimidade com Cristo, ou seja, fizeram experiência da plenitude da graça.

Giussani, por sua vez, desenvolve sua concepção de Cristo como sacramento do encontro com Deus a partir dos conceitos “acontecimento” e “encontro” - sempre interligados -, justamente porque, para ele, ambos os termos são os que mais permitem compreender o método que Deus utilizou, para manifestar a sua presença na história: Deus vem ao encontro do ser humano na história, de forma sensível, visível, enfim, sacramental.

Como já visto antes, Giussani foi profundamente influenciado, em sua formação filosófica e teologia, por grandes mestres da escola de teologia do Seminário de Venegono Inferior, na Itália. Quais são as características fundamentais do ensino filosófico e teológico desta faculdade, assimiladas por Giussani? Segundo ele, a abertura da escola de Venegono tinha como base de fundo uma clara consciência da sua própria identidade. Tal identidade possuía antes de tudo duas certezas:

homem é capaz de nos representar perfeitamente diante de Deus. Nele não cabe separação entre ser-para-Deus e ser-para-o-homem. Por isso, no seu próprio ser é sacramento perfeito, comunhão plena entre o homem e Deus. Aparição do que é Deus e o homem, encontro irrepetível e único do homem com Deus”. BOROBIO, D. *Celebrar para viver: liturgia e sacramentos da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 104-195,

⁴⁴⁸ Cf. BRUNO, Carmine Bruno. *I concetto di sacramento in Schillebeeckx*. Pontificia Facultas Theologica S. Bonaventurae Ordinis Fratrum Minorum Conventualium in Urbe. Roma: Seraphicum, 1976. (Dissertationes ad Lauream). p. 43-45.

⁴⁴⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 41-49; Idem. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983. p. 37-38.

em primeiro lugar, o cristianismo é um acontecimento de graça que desafia o mundo; em segundo lugar, a Igreja é o prolongamento da presença de Cristo no mundo.⁴⁵⁰

Em sintonia com seus mestres da escola de Venegono, Giussani enfatiza com força o caráter histórico do cristianismo, pois afirma que este é o anúncio de que Deus se tornou homem, nascido de mulher, num determinado lugar e num determinado tempo: Mistério que está na raiz de todas as coisas quis fazer-se conhecer pelo homem⁴⁵¹; neste fato excepcional, a graça se torna encontro humano.⁴⁵²

Examinando os primeiros momentos do irromper desse acontecimento⁴⁵³, Giussani ressalta que para João e André, o acontecimento deu-se através daquele encontro preciso; foi um encontro com alguém que penetrou os olhos deles, que tocou o coração deles, que puderam agarrar com os braços. Com efeito, este encontro tem a forma de uma realidade física, corporal, feita de tempo e de espaço, em que está presente Deus feito homem e que d'Ele é sinal.⁴⁵⁴ Por isso o encontro é o deparar-se com uma realidade sagrada, é o manifestar-se do acontecimento do Mistério presente dentro da precariedade dos traços humanos.

⁴⁵⁰ GIUSSANI, L. Seminário com Mons. Luigi Giussani (6 de janeiro, 1984). In: ISTRÀ. Dipartimento teológico. *Annuario teologico 1984*. Milano: Edit, 1985. p. 131-135. A formulação giussaniana, das duas certezas acima apresentadas, tem como denominador comum na doutrina dos mestres de Giussani: a) "O cristianismo é um acontecimento que tem a forma de um encontro". Tal tese revela a importância fundamental que a história assume na teologia de Giussani; b) "Este evento histórico desafia o mundo". Tal tese implica uma nova compreensão da natureza da razão e do seu relacionamento com a fé; c) "O evento que desafia o mundo é Cristo"; d) "A continuidade da presença de Cristo na história é a Igreja". Não se pode verdadeiramente falar de Cristo fora do lugar no qual Ele permanece presente entre os homens, não se pode falar de teologia fora do contexto eclesial. Cf. KONRAD, M. *Tendere all'ideale: la morale in Luigi Giussani*. Milano: Casa Editrice Marietti, 2010. p. 58-59.

⁴⁵¹ Cf. GIUSSANI, L. O valor de algumas palavras que marcam o caminho cristão. *L'Osservatorio Romano*, Cidade do Vaticano, p. 4, 6 abr. 1996.

⁴⁵² Cf. Idem. *Alla ricerca del volto umano: contributo ad una antropologia*. Milano: Jaca Book, 1995. p. 37.

⁴⁵³ Cf. Idem. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2). p. 86.

⁴⁵⁴ Em sintonia com o pensamento de Giussani, Giorgio Mazzanti escreve: "Mas ao mesmo tempo, que o revela, Cristo comunica Deus, torna-o experimentável. Se já no Antigo Testamento a palavra e o gesto revelador não existiam sem produzir efeito, se já então eram 'dinâmicos' e comunicavam Deus, agora no Cristo a comunicação-aliança de Deus atinge o ponto mais alto, insuperável". MAZZANTI, G. *I sacramenti, símbolo e teologia*. Bologna: Dehoniane, 1997. p. 105.

À semelhança de Schillebeeckx, Giussani descreve algumas características próprias do acontecimento cristão como encontro.

Em primeiro lugar, o que caracteriza o fenômeno do encontro com Cristo é uma diferença qualitativa, uma percepção diferente da vida. “O encontro é o deparar-se com uma *diversidade* que atrai na medida em que corresponde ao coração; passa, portanto, através da comparação e do juízo da razão, e suscita a liberdade na sua afetividade”.⁴⁵⁵ Para os discípulos de Cristo, o que tocava e movia todo o ser deles era o encontro com Jesus de Nazaré, isto é, com uma personalidade tão excepcional que, ao agir, deixava transparecer algo de divino: “reconhecer aquele homem, não profunda e detalhadamente, mas no seu valor único e incomparável devia ser fácil. Por que era fácil reconhecê-lo? Por causa de uma excepcionalidade incomparável. E nisso perceberam que havia Algo dentro daquele acontecimento: É o Messias!”.⁴⁵⁶

Em segundo lugar, “não só foi fácil reconhecê-lo: era fácil viver o relacionamento com ele, bastava aderir à simpatia que Ele despertava; uma simpatia profunda, semelhante àquela vertiginosa e carnal da criança para com a mãe, que é simpatia no sentido mais intenso da palavra”.⁴⁵⁷

Em terceiro lugar, a fé é parte do acontecimento cristão. Por isso, o acontecimento da presença de Cristo acontece porque Cristo “vence” o indivíduo. De fato, para que a fé aconteça no homem e no mundo deve acontecer primeiro algo que é graça, pura graça: a partir do encontro com Cristo, se faz experiência de uma excepcionalidade que não pode acontecer sozinha.⁴⁵⁸ A fé é essencialmente reconhecer a diversidade de uma Presença, reconhecer uma Presença excepcional, divina. A fé

⁴⁵⁵ GIUSSANI, L. L'Avvenimento di Cristo e sua permanenza nella storia: intervento all'assemblea internazionale responsabili di CL, La Thuille, 30 agosto 1994. *Tracce Litterae Communionis*, Milano, v.21, n. 9, p. 3, ott. 1994. p. 53. Sobre o juízo de valor como resultado da comparação do coração (lugar do juízo de valor, da decisão, etc.), com o acontecimento, ver: GIUSSANI, L. *Un avvenimento di vita cioè una storia*. Roma: EDIT, 1993. p. 386.

⁴⁵⁶ GIUSSANI, L. *Tracce d'esperienza cristiana*. Milano: Jaca Book, 1997. p. 91.

⁴⁵⁷ Idem. L'Avvenimento di Cristo e sua permanenza nella storia: intervento all'assemblea internazionale responsabili di CL, La Thuille, 30 agosto 1994. *Tracce Litterae Communionis*, Milano, v.21, n. 9, p. 3, ott. 1994. p. 56; Cf. Idem. *Tracce d'esperienza cristiana*. Milano: Jaca Book, 1997. p. 83.

⁴⁵⁸ Idem. *Tracce d'esperienza cristiana*. Milano: Jaca Book, 1997. p. 84-85.

pertence ao acontecimento porque, na medida em que é reconhecimento amoroso da presença de algo excepcional, é um dom, uma graça.⁴⁵⁹

Enfim, a causa daquele acontecimento, daquele encontro e do movimento que suscitou nos primeiros discípulos, e continua suscitando nos homens e mulheres de hoje, chama-se “dom do Espírito”. É o que abordaremos no próximo ponto.

5.1.3. Espírito Santo

Já vimos que para Schillebeeckx, Jesus Cristo sendo a revelação plena de Deus em forma humana e visível é, por excelência, o sacramento primordial. Esta afirmação, melhor nucleada, contém outras três: o poder salvífico de Cristo é o mesmo poder de Deus, tornado sensível de forma humana; o próprio Cristo se torna sumo adorador do Pai; o Pai respondendo a esta adoração do Filho, O glorifica elevando a Kyrios. E, como no âmbito da vida trinitária, o Verbo é com o Pai co-princípio da inspiração do Espírito Santo; assim, o Cristo glorioso se torna com o Pai co-princípio da missão do Espírito santificante. É o que analisaremos agora.

“Foi Deus quem nos reconciliou com Cristo”. Para Schillebeeckx esse princípio deve estar à frente de todas as considerações sobre a redenção humana. “O Deus vivo, Pai, Filho e Espírito Santo, é nosso Redentor. Mas realizou essa redenção na forma humana da segunda Pessoa, o Filho de Deus, em sua unidade com o Pai, e é também, a fonte viva do Espírito”.⁴⁶⁰ Esta manifestação humana, desde a concepção de Jesus no seio de Maria, na e através da morte até a sua “constituição em poder”, como Cristo ressuscitado, constitui o mistério redentor de Cristo.

Analisando a obra do Espírito Santo na economia salvífica, Schillebeeckx ressalta que, antes de tudo, a obra da redenção é iniciativa

⁴⁵⁹ Cf. Idem. *Si può vivere così? uno strano approccio all'esistenza Cristiana*. Milano: Rizzoli, 1994. p. 46-49.

⁴⁶⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 25.

do Pai, pelo Filho e no Espírito Santo; tal iniciativa é o pano de fundo trinitário intradivino, que transparece de modo revelado, através da economia temporal de salvação do Filho encarnado (cf. Hb 9,14). Em seguida, temos a resposta humana da vida de Cristo, numa obediência religiosa (cf. Fl 2,8) e a reposta do Pai à humilhação obediente da vida de Jesus: “Eis por que o Pai o glorificou e lhe deu o nome acima de todo nome” (Fl 2,8). Com isso, Jesus tornou-se Senhor, o Kyrios (cf. Fl 2,9-11). Enfim, a missão do Espírito Santo pelo Kyrios glorificado ou Senhor sobre o mundo da humanidade (cf. Hb 5,9). A última fase do mistério de Cristo, entre a Ascensão e a Parusia, é, pois, a missão do Espírito por Cristo, ponto culminante da obra da redenção.

Portanto, segundo Schillebeeckx Pentecostes só é compreensível a partir da Páscoa. Em sua essência, Pentecostes é um acontecimento pascal. Tal afirmação fundamenta-se no Evangelho de João.⁴⁶¹ Segundo João, a primeira missão do Espírito teve lugar no próprio dia de Páscoa, após a Ascensão da Páscoa. O primeiro ato do Ressuscitado e Glorificado é, imediatamente, a missão do Espírito sobre os Apóstolos: “Como o Pai me enviou, assim também eu vos envio. E, quando disse isto, soprou sobre eles e disse: ‘Recebei o Espírito Santo’” (Jo 20,21-22). Mas esta primeira efusão do Espírito não termina a manifestação do Senhor, constituído em poder. “Pentecostes” é um acontecimento durável (cf. At 2,1-14; 19,1-7). Pentecostes é o exercício ou a realização eternamente durável do mistério do Espírito e por Ele. Tal mistério realiza e perfaz na vida do cristão o que foi cumprido em Cristo. Esta realidade cristã só pelo Espírito se torna uma realidade que se concretiza de fato na vida do cristão. “O espírito atualiza em nós aquilo que por nós Cristo realizou ‘uma vez por todas’. Sua ação, vindo após a ação terrestre de Jesus é, portanto, uma ação realmente própria ao Espírito como Terceira Pessoa da SS. Trindade”.⁴⁶²

Enfim, no e pelo mistério do culto de sua vida, Cristo “mereceu” para nós, junto ao Pai, a graça da redenção que pode, de fato, comunicar-

⁴⁶¹ Lucas, ao contrário de João, descreve o evento de Pentecostes como acontecimento que se deu no quinquagésimo dia depois da Páscoa. Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 39.

⁴⁶² Ibidem. p. 30; Cf. p. 40.

nos o Kyrios. Toda atividade celeste do Senhor continua sendo intervenção filial junto ao Pai, mas é, além disto, uma constante missão do Espírito sobre os homens. E isto na seguinte ordem: “Cristo santifica os homens em e por sua vida religiosa de Filho encarnado do Pai. Pois, em sua união divina com o Pai e sua relação com Ele, o Filho é o princípio do Espírito Santo”.⁴⁶³ Essa relação intradivina, no plano de sua humanidade messiânica glorificada, torna-se o seguinte: no, pelo e para seu amor ao Pai, o Senhor nos envia, da parte do Pai, o Espírito de filiação. Assim, o mistério do culto, que é Cristo, é, ao mesmo tempo, nossa santificação.

Mas o primeiro sacramento, Cristo, sendo glorificado, isto é, na situação de não poder mostrar a concretude corpórea necessária à fenomenologia do encontro, deve encontrar um prolongamento terrestre que forneça, com a própria visibilidade, a possibilidade do encontro entre Deus e o seres humanos; melhor: entre o Cristo celeste e os seres humanos de cada tempo. Isso se dá através da sacramentalidade da Igreja, como veremos posteriormente.

“Não sois capazes de compreender agora. Quando, porém, vier o Espírito da Verdade, Ele vos conduzirá à plena verdade e vos convencerá de tudo o que eu vos quero dizer” (Jo 16,12-13): para falar da missão do Espírito Santo na história salvífica, Giussani parte deste texto de João. Inicia ressaltando que os Apóstolos tinham-se deparado com uma realidade excepcional, fascinante, profundamente persuasiva: e a aceitavam, mas não se davam conta por completo do que ela era. Repetiam as definições que Cristo dava de si mesmo, mas sem fazer ecoar o seu mistério preciso. Por isso, “somente quem possui o Seu Espírito é que verdadeiramente encontrou Cristo”⁴⁶⁴: “Se alguém não tem o Espírito de Cristo, não pertence a Cristo” (Rm 8,9), ou seja, é um estranho, incapaz de captar-lhe o feitio íntimo, a natureza secreta: incapaz de tornar-se familiar do mistério de Cristo. Portanto, sem o acontecimento do Espírito Santo, o homem pode defrontar-se com Cristo

⁴⁶³ Ibidem. p. 42.

⁴⁶⁴ GIUSSANI, L. *Il camino al vero è un'esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 105; Idem. *É, se opera. 30 dias*, São Paulo, n. 2, supl. p. 30, 1994.

como um grande homem excepcional, entusiasmante para o frescor enérgico dos homens e mulheres apaixonados pela justiça; mas sem o acontecimento do Espírito Santo, o homem - os Apóstolos e nós - permanece no limite obscuro das perspectivas meramente humanas e Cristo continua sendo um rosto enigmático e misterioso. Cristo seria, assim, um novo objeto a enfrentar, um novo risco a ser corrido cegamente, não um critério novo, não uma luz nova, finalmente.

Portanto, sem a ação do Espírito Santo o encontro com Cristo, ou seja, com a graça na sua forma visível, permaneceria, assim, na estreiteza da experiência puramente humana; e a visão da realidade - a nossa cultura - condenada a se perder no enigma do ser e do destino, não libertada da sua impotência, não “redimida”. Desta ação do Espírito na vida da Igreja, Giussani tira dois desdobramentos.

Antes de tudo, a valorização do encontro é graça, é dom do Espírito. De fato, mesmo depois da morte e ressurreição de Cristo, apesar de tudo, os seus discípulos ainda não haviam compreendido todo o alcance da obra de Cristo.⁴⁶⁵ Somente a partir do dom do Espírito, os Apóstolos compreenderam que o encontro que os moveu era como uma semente, o início de uma realidade nova que deve se desenvolver. Mais precisamente, é um dom que leva a pressentir que o encontro com Cristo carrega uma *promessa*. Esta é a grande palavra com a qual o próprio dom do Espírito antecipou em milênios, o que hoje vivemos.

O segundo desdobramento está na visão da Igreja como comunidade, que não se reduz somente a uma leitura sociológica: a Igreja é fruto da graça de Deus, é dom do Espírito. É o arvorecer de um mundo novo. Portanto, todos os que são batizados tornam uma só pessoa em Cristo. Por isso, pertencemos uns aos outros porque pertencemos a Cristo. “Todos aqueles que O reconhecem - que Ele toca e que O reconhecem - formam um povo novo: nós somos, então, um povo novo. A Igreja é o Corpo de Cristo, d'Aquele que se esconde dentro do

⁴⁶⁵ Idem. *Il cammino al vero è un'esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 83.

encontro, daquele que se nos comunica no acontecimento que nos toca”.⁴⁶⁶

5.2.

A autenticidade da experiência cristã ancorada na sacramentalidade

Neste ponto do nosso trabalho optamos por desenvolver nossos argumentos colocando em relevo duas categorias essenciais da vida eclesial: *communio*⁴⁶⁷ e comunidade. Tais categorias estão presentes na reflexão teológica do Concílio Vaticano II e, de forma mais madura, na reflexão dos teólogos após o Concílio.

Com efeito, em seus Decretos e, de modo particular, na Constituição dogmática *Lumen gentium* sobre a Igreja, o Concílio Vaticano II desenvolveu o tema da Igreja-comunhão em sua dupla dimensão: comunhão de vida do homem com o Pai, mediante Cristo e no

⁴⁶⁶ GIUSSANI, L. É, se opera. 30 dias, São Paulo, n. 2, supl., p. 36, 1994.

⁴⁶⁷ Um dos mais ricos conceitos que surgiu do Concílio Vaticano II foi a ideia de “*communio*”. É claro que ela não surgiu já madura, mas antes como uma indicação ou sugestão de um modo de falar sobre o mistério da Igreja, o mistério de nossa união com Cristo e de nossa união com os outros na Igreja. Elaborada pelos teólogos após o Concílio, é agora vista como um dos grandes frutos teológicos do Concílio. Para os primeiros cristãos, a *communio* com Deus era expressa e celebrada numa comunhão ou participação em coisas sagradas: palavra e sacramento. Esta comunhão em coisas sagradas não podia ser separada de uma comunhão com o povo santo. Não é difícil ver por que e como a partilha do Senhor Ressuscitado na Eucaristia veio a chamar-se “comunhão”. Da *communio* eucarística brota imediatamente a noção de comunhão entre os que participam da Eucaristia. Isto leva à compreensão popular da *communio* num sentido horizontal, como amizade recíproca. O objetivo da Eucaristia é a “comunhão da humanidade com Cristo e nele com o Pai e o Espírito Santo” (Cf. HAMER, J. La Chiesa come comunione. In: *Meditazione tenuta agli esercizi spirituali per sacerdoti promossi da Comunione e Leberazione*, Arabba, 3-6 sett. 1990. p. 607); Dianich, por sua vez, analisando os fatores internos da comunhão, sublinha a importância da experiência, pois sem uma experiência autêntica de fé, vivida com várias pessoas, não há comunhão eclesial e, portanto, nem Igreja. A comunhão é, antes de tudo, um encontro de pessoas que se conhecem, que se falam, que comunicam as experiências de Cristo, e fazem acontecer um encontro comum com o próprio Cristo. Os membros dessa comunhão são: na linha vertical estão Jesus Cristo, o Pai e o Espírito Santo, ou seja, a Santíssima Trindade; na linha horizontal, os seguidores de Cristo. Por isso é importante dar-se conta que a Igreja é uma relação de intimidade que acontece entre os membros da linha horizontal com os da linha vertical. Portanto, na reflexão de Dianich, vê-se que a comunhão que acontece na Igreja não é comunhão humana, pois aqui há o mistério transcendente de Deus. A comunhão humana é um sinal e um fenômeno através do qual se realiza e transparece a comunhão superior com Deus, que aparece como proposta de salvação do problema fundamental, fazer acontecer, ou realizar a comunhão com Deus (Cf. DIANICH, S.; NOCETI, S. *Tratado sobre a Igreja*. Aparecida, SP: Santuário, 2007. p. 207-208. (trad. do original: *Trattato sulla chiesa*. Brescia: Queriniana, 2002)

Espírito Santo, e comunhão dos homens entre si na família humana e na família dos filhos de Deus, onde a primeira dimensão é o fundamento da segunda. A comunhão eclesial tem suas raízes na própria realidade do mistério da Igreja e sua manifestação social na vida da comunidade local, que tem diversas formas de realização. Tanto em sua universalidade, como em sua comunhão com as diversas Igrejas locais, a Igreja é uma comunhão; pois cada Igreja local não pode pensar-se como uma mera soma de fiéis, assim como a Igreja universal não é a mera soma das Igrejas locais. Nessa perspectiva da comunhão, a Ecclesiology do Concílio Vaticano II enriqueceu-se com os elementos do conceito oriental de *koinonia*. A realidade profunda da *koinonia-communio* comunhão, que marca a vida da Igreja, não é um aspecto parcial, senão sua dimensão constitutiva.

Justifica-se nossa opção já que encontramos, tanto em Schillebecckx como em Giussani, uma forte acentuação destas duas categorias em suas reflexões sobre a Igreja, revelando total sintonia com o Concílio Vaticano II, especialmente em relação à abordagem da dimensão comunitária da vida da Igreja.

De fato, como já ressaltado antes, para Schillebeeckx a Igreja é sinal eficaz da unidade ou “comunhão” de toda a humanidade, na união e pela união com o Deus vivo; ela é a comunidade dos homens que vivem a comunhão com Deus, que é vida. A Igreja exerce nesta comunhão uma tarefa sacramental, isto é, constitui-se em sinal realizador: sua finalidade primeira é a de ser a unidade, a paz e a justiça de Deus entre os homens. Ela, enquanto “instrumento” da ação santificadora de Deus neste mundo, deve manter sua atitude contínua de serva. Esse autor nota com força que a Igreja, por ser sinal, é visibilidade fecunda, é a presença manifesta de uma *communio*-comunidade já realizada entre os homens, na comunhão e pela comunhão explícita com Deus em Cristo. Desse modo, enquanto sacramento, a Igreja tem a missão histórica e viver antecipadamente, de modo visível, aquilo que implicitamente já está realizando em toda a humanidade, mas que ainda deve encontrar sua forma concreta, explícita. Em outras palavras, a Igreja trabalha para a realização da comunidade entre os homens; pois ela mesma é

comunidade: povo de Deus e, portanto, *communio*-comunidade de irmãos.⁴⁶⁸

Por outro lado, no sentido pleno do termo, a Igreja é o ponto em que se concentra a presença visível da graça de Cristo. Nela habita “corporalmente”, como no Cristo, a plenitude do poder divino: em seu centro encontra-se a Eucaristia. Esta Igreja é uma comunidade visível da graça, comunidade esta que, composta de membros dirigidos por uma autoridade hierárquica, é o sinal terrestre da graça vitoriosa de Cristo. Por isso, a Igreja (hierarquia e leigos) é a manifestação histórica do triunfo alcançado por Cristo. Em outras palavras, a graça final de Cristo está presente de maneira historicamente perceptível em toda a Igreja. Desde a Ascensão, a Igreja significa a presença terrestre da graça de Cristo na *communio*-comunidade, no povo de Deus resgatado. Segundo este autor, portanto, é impossível distinguir entre a alma da Igreja (comunhão interior com Cristo) e seu corpo (sociedade visível, dotada de estrutura hierárquica). Por isso,

“A Igreja é sinal da visibilidade da graça redentora; e, por conseguinte, ela é a própria graça em sua manifestação visível. Impõe-se aqui, a exclusão de todo o dualismo, pois não é lícito isolar a comunidade interior, constituída pela graça, da comunidade visível, nem vice-versa. A Igreja é a graça de Cristo presente-no-mundo. Por isso, o contato com esta eclesialidade visível, mediante a fé, é fonte de graça e este é o mais profundo sentido da ‘prática’ religiosa”⁴⁶⁹.

Giussani, por sua vez, ao falar da experiência de *communio*-comunidade na vida da Igreja, coloca a questão: “por que Deus faz-se encontrar no mundo por meio da Sua Igreja?”.⁴⁷⁰ Responde afirmando que Deus assim age para fazer-nos entrar em comunhão com Ele: é o que fica claro nas próprias palavras de Cristo: “Isso que vimos e ouvimos, nós vos anunciamos, para que estejais em comunhão conosco. E nossa comunhão é com o Pai e com o seu Filho, Jesus Cristo” (1Jo 1,3). A comunhão indica uma capacidade, de tal forma profunda, que a pessoa não pode realizá-la sozinha: é a capacidade que está nas origens do seu

⁴⁶⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 176-177; 218-228.

⁴⁶⁹ Ibidem. p. 234-235.

⁴⁷⁰ Cf. GIUSSANI, L. *Il cammino al vero è un'esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p.159

ser, lá onde ela é feita por Deus (chama-se, significativamente, “capacidade obediencial”); é uma capacidade de participar da própria vida do mistério que cria todas as coisas, a Trindade. Por sua natureza, portanto, é uma força irresistível com a qual Deus une a Si pouco a pouco os homens e mulheres que, segundo Sua misteriosa liberdade, escolhe. Tal irresistível força de unidade, de comunhão, parte, para investir toda a história, da pessoa de Jesus Cristo; mais precisamente, é uma força que parte da Sua morte e ressurreição. Por isso, trata-se essencialmente de uma comunhão com Cristo. Não é apenas unidade invisível e espiritual que a comunhão com Cristo cria, mas verdadeira unidade também física, como a daqueles que comiam com Ele, ou andavam com Ele⁴⁷¹: essa unidade continua indefectível na comunidade da Igreja, na qual se regenera continuamente comunhão completa com Cristo⁴⁷².

Mas pelo próprio fato de entrarmos em comunhão com Cristo o fiel entra em comunhão com todos aqueles que o Pai deu a Ele, isto é, com todos aqueles que, conscientes ou não, foram agarrados pelo mistério da Morte e Ressurreição no batismo. Por isso, a comunhão entre os cristãos no ambiente em que vivem⁴⁷³, é o verdadeiro e insubstituível testemunho de Cristo vivo, em virtude da força atual da sua morte e ressurreição. Não é comunhão com Cristo se não tende a se traduzir em comunidade de Igreja no ambiente. A comunhão com Cristo é um acontecimento eminentemente pessoal; mas quanto mais ela é um acontecimento consciente e fiel, tanto mais tende gerar a vida de uma *communio*-comunidade cristã - presença do Corpo Místico num determinado lugar - e a identificar a vida da pessoa com a vida daquela concreta

⁴⁷¹ GIUSSANI, L. *Il rischio educativo*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 123: “A vida de comunhão está implicada no acontecimento de Cristo, por isso a unidade entre nós é uma modalidade estrutural do eu, é um valor ontológico, uma dimensão pela qual a imagen do eu não é certa se não está implicado o “nós”: ‘... somos membros uns dos outros’ (Cf. Ef 4,25)”.

⁴⁷² Cf. Idem. *Il cammino al vero è un’esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 160-161.

⁴⁷³ Para Giussani, “ambiente” indica, sobretudo, a circunstância concreta na qual o cristão é chamado a viver a sua fé e ser testemunha da novidade da qual faz experiência. Portanto, ambiente pode indicar um espaço físico (comunidade local [paróquia], presença dos cristãos que se reúnem para aprofundar as razões de sua fé nos colégios, nas universidades, no ambiente de trabalho, etc.). Em síntese, ambiente indica a presença do cristão dentro do mundo em todas as suas dimensões. Evidentemente que esta concepção de “ambiente” supõe a real pertença ao Corpo de Cristo, a Igreja, que tem sua origem no batismo.

comunidade.⁴⁷⁴ Num determinado ambiente, o mistério da Comunhão de Deus e do homem está presente na medida em que: 1) existem cristãos que reconhecem e atua a unidade de vida entre si como expressão da realidade mais substancial da sua própria pessoa, que é o “viver em Cristo”, e este Cristo é o Cristo no seu Corpo Místico - concretamente o Cristo da comunidade que “chega” até a pessoa num encontro preciso; 2) essa unidade de vida é aprovada pelo bispo, é tida quase como uma “fome” de obediência ao bispo, unido ao Papa, porque é a dependência viva do bispo que garante a integração da comunidade concreta no mistério do Corpo Místico. De outro lado, o mistério de Cristo e da Igreja Universal se atua exatamente por meio das comunidades concretas de lugar, de ambiente; do contrário, seria uma transcendência sem tempo e espaço, sem encarnação. A potência de comunhão, própria do mistério de Cristo, alcança cada homem e o transforma exatamente por intermédio das realidades das comunidades de ambiente, enquanto *communio*-comunidade: com esta o encontra, com esta o chama e lhe propõe, nesta o regenera a uma mentalidade nova e o provoca a uma nova vida.⁴⁷⁵

Desse modo, portanto, assumindo essas duas categorias de *communio*-comunidade, queremos afirmar que a autenticidade do ser cristão tem a ver com a autenticidade da vivência da experiência da fé no seio de uma *communio*-comunidade eclesial,⁴⁷⁶ que por sua vez está ancorada na sacramentalidade da Igreja em sua totalidade: um povo reunido pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo. No que segue desenvolvemos nossos argumentos a respeito dessa temática.

⁴⁷⁴ Nota-se aqui com clareza, a influência da concepção que Guardini em relação à vida da Igreja (cf. primeiro capítulo), no pensamento de Giussani.

⁴⁷⁵ Cf. GIUSSANI, L. *Il cammino al vero è un'esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 162.

⁴⁷⁶ DOCUMENTO DE APARECIDA. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-America e do Caribe. Edições CNBB/Paulus/Paulinas, 2007, n. 155 (de agora em diante, usaremos para citar esta obra usaremos a sigla: DA): “Os discípulos de Jesus são chamados com o Pai (1Jo 1,3) e com o Filho morto e ressuscitado, na ‘comunhão no Espírito Santo’ (1Cor 13,13). O mistério da Trindade é a fonte, o modelo e a meta do mistério da Igreja: ‘um povo reunido pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo’, chamado em Cristo ‘como sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano’ (LG 1). A comunhão dos fiéis e das Igrejas locais do Povo de Deus se sustenta na comunhão com a Trindade”.

5.2.1.

A Igreja querida por Deus formada na história

Como já acenado antes, seguindo o esquema agostiniano, Schillebeeckx divide a realização progressiva da Igreja na história da humanidade em três grandes fases: a “Igreja” do paganismo religioso, a fase pré-cristã da Igreja de Cristo na forma do povo de Deus israelita, e enfim a manifestação adulta da Igreja, a Igreja “dos primogênitos”.

Fato é que a Igreja sacramental já se encontra presente, duma maneira vaga, mas visível, na vida de toda a humanidade religiosa. Toda a humanidade está sujeita ao apelo interior, operada pela graça, mas não alcançada ainda a sua forma visível da graça, que permanecia, por assim dizer, oculta, sob forma desconhecida, no íntimo do coração humano, onde se encontra um conjunto variado de vida e aspirações religiosas.⁴⁷⁷ Somente pela realização desses motivos religiosos no Antigo Testamento e, finalmente, no Novo Testamento, tornou-se claro para nós que Deus se preocupou também com o paganismo.

Na sua visível realização, primeiro por parte dos homens piedosos de Israel, depois na sua definitiva perfeição por parte do homem Jesus, manifesta-se o conteúdo de verdade que se ocultava nos mitos disformes das religiões pagãs.⁴⁷⁸ Isto alcançou sua verdadeira forma na visível exterioridade da santidade atingível com Israel, e depois com Cristo. Com efeito, Israel enquanto primeira fase da Igreja é fruto da intervenção misericordiosa de Deus, prelúdio daquilo que São Paulo aplicará à Igreja de Cristo (Cf. Ef 5,24-27). A religião visível de Israel, com seu povo fiel, seu culto, seus sacrifícios e seus sacerdotes, é a primeira fase da grande Igreja. Fato é que, segundo este autor,

“Israel por si mesmo era parte já realizada do mistério de Cristo, o fato-do-Cristo-que-iria. A Igreja no Antigo Testamento constituía sinal e causa da graça na medida em que o tempo de Cristo nele existia realmente como prelúdio”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 14.

⁴⁷⁸ Cf. Ibidem. p. 15.

⁴⁷⁹ Ibidem. p. 18.

À semelhança de Schillebeeckx, Giussani nota que a Igreja não surge por casualidade. A Igreja é um projeto trinitário: qualquer operação exterior divina faz parte do misterioso e eterno desígnio das três Pessoas da Santíssima Trindade. Também, e de modo iminente, a Igreja foi fundada por Jesus Cristo, Verbo encarnado, e é constantemente vivificada pelo Espírito Santo⁴⁸⁰.

Perante os homens e mulheres, o desenvolvimento desse grande projeto divino constitui a chamada “História da Salvação”, quer dizer, o processo cronológico - não atemporal, portanto, nem desencarnado - seguido pela misericórdia de Deus para oferecer aos homens e mulheres a libertação dos seus pecados e a bem-aventurança eterna. A História da Salvação começou no momento da queda de Adão e de Eva, passou pela eleição de Israel como povo de Deus, alcançou o seu centro e cume com a encarnação, morte e ressurreição de Jesus, o Salvador, e prossegue agora o seu curso até se completar no final dos tempos com a instauração definitiva do Reino de Deus.⁴⁸¹

Qual o papel que corresponde à Igreja nesse itinerário? Convém dizer que, por vontade divina, a Igreja não só forma parte da História da Salvação, mas também a protagoniza desde há dois mil anos.

Contudo, quando o mistério da Igreja remete ao mistério de Cristo, percebe-se que Ele, Cristo, realiza o “desígnio” que transcende sua própria história terrena. Ele realiza um desígnio intimamente relacionado com o Mistério da Trindade: no Espírito Ele realiza o desígnio do Pai, historicamente configurado como Reino de Deus. É lá que a Igreja tem as suas raízes últimas e é para lá que ela conserva toda a sua missão. Mais ainda: a Igreja é posta na História, como resposta escatológica de Deus na ordem da salvação a uma potencialidade dada ao homem na criação.⁴⁸² Relacionada ao Mistério de Cristo, tendo presente o mistério da Trindade como origem e fundamento desenvolveremos agora nossos

⁴⁸⁰ Cf. GIUSSANI, L. *OPERE*. Milão: Jaca Book, 1994. v.2, p. 632.

⁴⁸¹ Ibidem. p. 634-635.

⁴⁸² Cf. Ibidem. v.2, p. 638; SEMMELROTH, O. *O novo povo de Deus como sacramento de salvação*. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (org.). *Mysterium salutis*: compêndio de dogmática histórico salvífica, a Igreja: a Igreja povo de Deus e sacramento de salvação. Petrópolis: Vozes, 1975. v.4/2, p. 64.

argumentos vendo a Igreja em vários momentos, até a sua plenitude e até a sua atual configuração.

5.2.2.

A “Igreja” de Israel como forma antecipada e provisória de *communio*-comunidade

“Aprouve a Deus santificar e salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas constituí-los num povo”.⁴⁸³ Como já dito antes, de acordo com Schillebeeckx, na realidade do Povo de Israel, como Povo de Deus, vislumbra-se uma forma antecipada, parcial e provisória de *communio*-comunidade. De fato, a forma exterior da comunhão vital de Deus com o homem se tornará clara na revelação especial de Deus na história. Primeiro em Israel.

Verdade é que desejando entrar em comunhão com o ser humano na história, o próprio Deus, por sua livre e gratuita iniciativa, dá origem a um povo, o Povo de Israel. Este povo se torna Povo de Deus por eleição (cf. Dt 14,2). Como se deu isso? Segundo Schillebeeckx, historicamente falando, um grupo de beduínos, oprimidos por causa do trabalho forçado no Egito, aderiu à caravana do Êxodo. Desta aglomeração de diferentes clãs, onde cada um parecia de posse da sua própria religião, nasceu um povo, que se congregou sob o nome de Deus “Javé”, o qual se revelara a Moisés. Assim nasceu Israel como povo de Deus. A aparição de Moisés, conforme descreve a Bíblia, manifesta o evidente propósito de mostrar que este povo tornou-se um, ou seja, passou a ser *communio*-comunidade, através da intervenção de Javé, o Deus vivo.⁴⁸⁴

Por iniciativa de Deus, Israel recebe o dom de ser povo. Mas não se trata de ser um povo qualquer, apenas acrescentando mais um entre tantos outros povos. Não! A realidade histórica desse povo recebe uma dimensão que o transcende. Desde o primeiro momento da existência deste povo - por obra de Deus - a presença fiel do Senhor fez com que a

⁴⁸³ LG 9; AG 2.

⁴⁸⁴ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 16.

sua história fosse a História de Salvação e, também, a via por meio da qual Javé quis concretizar seu desígnio de conduzir todos os homens e mulheres para a comunhão com Ele. Este povo foi o que foi graças a Deus. O profeta Ezequiel descreve em estilo comovente e realista a transformação deste bando de beduínos errantes em Igreja ou povo de Deus.⁴⁸⁵

Como já acenado antes, Giussani, para falar da iniciativa divina em propor-se como presença viva ao lado do ser humano, para entrar em comunhão com este, toma como ponto de partida a eleição e a vocação de Abraão⁴⁸⁶. Deus toma a iniciativa de entrar na história para dar início a uma unidade no meio de uma humanidade dispersa. O início desta empreitada se dá através da escolha de Abraão. Historicamente, a trajetória desta notícia é documentada cerca de 2000 anos antes de Cristo. O primeiro anúncio histórico aparece no Gênesis: “Deixa a tua terra [...] vai para a terra que eu te mostrarei. Farei de ti uma grande nação [...] todas as famílias da terra serão benditas em ti. E Abraão partiu como o Senhor lhe havia dito” (Gn 12,1ss).⁴⁸⁷ Abraão acredita no Senhor (Gn 15,6) e caminha em direção ao destino que o Senhor lhe indicará. De fato, Abraão deixou sua casa, seus entes queridos em obediência a Deus. Entretanto, Deus lhe promete proteção, uma terra, um herdeiro e uma

⁴⁸⁵ Ez 16,3-13: “Assim fala o Senhor Javé a Jerusalém: Por tua origem e tua raça, vens da casa de Canaã. Teu pai era amorreu e tua mãe hitita (quer dizer: pagão). E, quando tu vieste ao mundo no dia do teu nascimento, não te foi cortado o cordão umbilical, nem foste envolta em mantilhas. Não ouve olho que olhasse para ti com piedade, com intuito de prestar algum destes serviços, compadecido de ti. Mas foste arrojada sobre a face da terra, com desprezo da tua vida, no dia em que nasceste. E, passando eu (Yahvé) junto de ti, eu te vi debatendo-te no teu sangue, e disse-te, estando tu coberta do teu sangue: vive! (...) E lavei-te com água, e limpei-te do teu sangue, te ungi com óleo. E te vesti de roupas bordadas de diversas cores, dei-te calçado cor de jacinto. (...) Tornando-te extremamente bela, e chegaste a ser minha”.

⁴⁸⁶ Cf. GIUSSANI, L. *Il senso di Dio e l'uomo moderno*. Milano: Rizzoli, 1995. p. 54-60; Idem. Abraão: o nascimento do eu. In: *Exercícios da Fraternidade de Comunhão e Libertação*. Rimini: Fraternità di Comunione e Liberazione, 2001. p. 14-24.

⁴⁸⁷ Nestas palavras do Genesis, mais concretamente no exórdio do décimo capítulo, damos conta do acontecimento de um início. “O Senhor disse a Abraão...”. É como se fosse o nascer da aurora, é uma nova aurora, uma “luz não definida - diz Giussani – [...] era como uma grande aurora que acontecia na história da humanidade, dentro da alma, através da alma de Abraão, pois este é o lugar onde o sentido de toda a história do mundo, o sentido da existência de cada homem encontra a sua comunicação: começa a comunicar-se o acontecimento com que Deus se torna fator dentro da vida humana, com que Deus entre em comunhão com o ser humano [...]: Deus se ‘imiscuiu’ conosco”. GIUSSANI, L. *La vita: Dio si è “imischiato” con noi. Tracce Litterae Communionis*, Milano, nov., p. 2-3, 1999.

grande descendência (Gn 15 a 17). Mas o Senhor coloca as suas exigências: “Anda na minha presença” e “guarda a minha aliança” (Gn 17,1.9)⁴⁸⁸.

Verdade é que com a escolha e com o sim de Abraão, Deus dá início a uma novidade absoluta dentro da história: “E aqui que se introduz uma surpresa, torna o eu de Abraão protagonista, fator de promessa, torna a vida de Abraão lugar da Aliança: a vocação, o chamamento não só gera um eu, como também gera um povo”.⁴⁸⁹ A missão de Abraão é formar um povo. Povo que viva não só nos laços sanguíneos, mas que viva a sua história unidos pelos laços da fé. Não seja um povo apenas pela hegemonia cultural, racial e geográfica, mas seja lugar de encontro de todas as nações (Cf. Gn 12,3); povo congregado em força da presença de Deus que caminha ao seu lado, como presença sustentadora. Contudo, a raça de Abraão é chamada Povo de Deus por vocação. O acontecimento decisivo, que forma a consciência de Povo de Deus nos descendentes de Abraão é a experiência do Êxodo, experiência na qual já está em germe para experiência de *communio*-comunidade.⁴⁹⁰

5.2.2.1.

Libertados para uma *communio*-comunidade

Os descendentes de Abraão, chamados para viver numa dimensão familiar a realidade da aliança com Deus e a se abrir para a dimensão de povo, se desarticula. Em terra estrangeira, deixa-se contaminar pela idolatria dos poderes e bens terrenos, cuja última consequência é a escravidão (cf. Ex 1,1-22).⁴⁹¹ Tal escravidão não tem apenas uma

⁴⁸⁸ FAYNEL, P. *La Iglesia i el misterio Cristiano: teologia dogmática* 15. Barcelona: Herder, 1982. p. 33: “Promessa, fé, descendência de Abraham: en estos tres términos esta ya prácticamente contenido todo el misterio de Iglesia. [...] La Iglesia es hoy la realización in Christo de esa promesa hecha entaño a Abraham (Gn 3,16-18. 28-29; 2Cor 1,20)”.

⁴⁸⁹ GIUSSANI, L. Abraão: o nascimento do eu. In: *Exercícios da Fraternidade de Comunhão e Libertação*. Rimini: Fraternità di Comunione e Liberazione, 2001. p. 21.

⁴⁹⁰ Cf. Ibidem. p. 21; DIANICH, S.; NOCETI, S. *Tratado sobre a Igreja*. Aparecida, SP: Santuário, 2007. p. 73-74. (Trad. do original: Trattato sulla Chiesa. Brescia: Queriniana, 2002).

⁴⁹¹ Giussani descreve a experiência dos descendentes de Abraão de se deixarem contaminar pela idolatria, por colocar a esperança não mais no Deus de Abraão, Isaac e

dimensão interior, mas, também, histórica. Com efeito, mesmo sendo o pecado uma atitude interior, é sempre uma atitude da pessoa concretamente situada num ambiente de relações humanas, dentro do mundo e da história, a favor ou contra os outros. Desse modo, o pecado produz estruturas externas de sofrimento, de injustiças, de morte. O que a Bíblia narra é que, os descendentes de Abraão, chamados a ser povo de Deus, se extinguirão na escravidão. Com isso o desígnio de Deus parece não se concretizar e a raça de Abraão parece estar condenada a viver na “ex-comunhão”, longe da sua casa, sem uma morada certa e segura, que, em última instância, indica a comunhão histórica com Deus⁴⁹².

Mas Deus é fiel e seu poder supera infinitamente os poderes deste mundo. Não obstante o povo tenha deixado de lado o seu Deus, este não esquece jamais da sua promessa à sua porção eleita. Poder algum deste mundo impedirá que Javé realize sua promessa. É essa consciência que aflora na consciência dos israelitas, a ponto de apelarem a Javé diante de tanto sofrimento devido o peso da escravidão (cf. Ex 2,23). Fato é que Deus arranca seu povo de uma dura escravidão econômica, política e cultural, e o faz para fazer desse povo, através da Aliança do Sinai, “um reino de sacerdotes e uma nação santa” (Ex 19,6).

Desta experiência evidencia-se na consciência do povo um dado de fato: o projeto de libertação e salvação não pode ser realizado pelo homem “solidário”, nem mesmo por todo o povo solidário, mas porque Deus intervém.⁴⁹³ Em outras palavras, a libertação não é fruto de uma atitude individual, nem do esforço comum. Na origem da libertação está a força de um amor sem medida, amor do Deus que cumpre a promessa, que é misericordioso e compassivo, que leva adiante a realização do seu

Jacó, compactuando com costumes e valores contrários a Javé. Chama tal experiência ilusão de “ilusão de autonomia”. Com esse termo Giussani quer descrever também que esta será sempre a grande e contínua tentação não só do antigo povo de Deus, mas o é também para o novo de Deus, os cristãos. A corrupção moral terá por trás sempre o esquecimento de que o Senhor que entrou na história em favor do povo, é Senhor de tudo, e que sem ele o ser humano se perde, acaba por ser escravo do pecado, e, no caso do povo hebreu, da corrupção que assume forma político-social. Por isso a libertação não virá a não ser através da paciência e da infinita misericórdia de Deus, que quer libertar sua porção eleita. Cf. GIUSSANI, L. *Alla ricerca del volto umano: contributo ad una antropología*. Milano: Jaca Book, 1995. p. 36-37.

⁴⁹² Cf. Ibidem. p. 39.

⁴⁹³ Cf. DV 8.

desígnio salvífico, que deseja entrar em comunhão definitiva com o ser humano.⁴⁹⁴

5.2.2.2.

A Aliança como lugar de *communio*-comunidade

No Monte Sinai Deus comunica para o seu povo eleito aquela Palavra capaz de causar uma nova forma de *communio*-comunhão na fé. Deus oferece-se a esse povo como presença que caminha ao seu lado, protegendo-o.⁴⁹⁵ A proposta feita exige uma resposta de aceitação e compromisso da parte do povo. É a palavra de Deus, o Decálogo, que deve inspirar e sustentar a vida desse povo. É diante do único Deus, Senhor e Libertador, que este povo vai continuamente celebrar sua história. Diante de todos os povos Israel é chamado, a partir de então, a dar testemunho de que existe um único Deus, Aquele que com seu poder libertou o seu povo da escravidão do Egito.⁴⁹⁶ É verdade que este povo caminha na esperança de encontrar a terra prometida, e, de fato, precisa da terra, do pão, de segurança, de proteção. Mas não é menos verdade que só com isso não consegue tornar a sua história uma história de salvação⁴⁹⁷: “Nem só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus” (Dt 8,3; Mt 4,4).

Tudo isso é importante, mas não basta: o que Javé pede é que haja um compromisso do povo enraizado em sua Palavra. É a força da Palavra de Deus que gera a fé comum. E somente a fé comum em Deus libertador é que pode gerar uma verdadeira *communio*-comunidade. A fé

⁴⁹⁴ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 18.

⁴⁹⁵ Cf. GIUSSANI, L. *OPERE*. Milão: Jaca Book, 1994. v.2, p. 620-621; Idem. *Alla ricerca del volto umano: contributo ad una antropologia*. Milano: Jaca Book, 1995. p. 39; SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 16.

⁴⁹⁶ Cf. Cf. GIUSSANI, L. *OPERE*. Milão: Jaca Book, 1994. v.2, p. 622; SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 17.

⁴⁹⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 34-36, onde o autor descreve a ação da salvação (a revelação-acontecimento) e a palavra (a revelação-palavra). Deus ao se manifestar na vida do povo o faz através do diálogo-ematos dentro da história; e é isto que faz com a história do povo hebreu se torna “história da salvação”.

é dom de Deus, que chega à pessoa e à comunidade através da palavra. Acolhendo a palavra com coração aberto e sem reservas, tal palavra não só gera a fé, mas a traduz em atitudes concretas tanto do indivíduo como da comunidade (Cf. Rm 10,17).

Fato é que Moisés convoca o povo e diante do povo proclama a palavra, que tem como conteúdo o Decálogo. Esta palavra é destinada à assembléia e a cada membro dela. Em estando de acordo em cumprir as exigências que o Decálogo contém, assumindo a palavra de Deus como programática para a vida, este povo tornar-se-á povo de Deus (Ex 19,5-8).

O sentido da Aliança é percebido com mais profundidade quando se analisa o ritual com que foi celebrada (Ex 24,1-8). Moisés construiu um altar com doze pedras, representando as doze tribos, ou seja, a totalidade do povo. Em seguida convocou o povo para celebrar a Aliança.⁴⁹⁸ A liturgia da aliança está em sequência à profissão de fé, em termos de ação “faremos tudo [...]” (Ex 19, 8; 24,7) e ao mesmo tempo cria condições para que aconteça a profissão de fé na vida da *communio*-comunidade. Junto do altar, a Palavra de Deus é novamente proclamada e novamente assumida na fé. Moisés mata um touro, toma parte de seu sangue em bacias e parte do mesmo sangue sobre o altar. Asperge a assembléia reunida, dizendo: “Eis o sangue da aliança que o Senhor fez conosco” (Ex 24,8). Neste gesto litúrgico, o sangue colocado sobre o altar representa o povo que coloca a sua vida nas mãos de Deus e é consagrado a Ele. O sangue aspergido sobre a assembléia é o mesmo sangue do altar; é o sangue que une Deus e o povo e une os membros do povo entre si. A aliança cria uma *communio*-comunidade verdadeira, uma “consanguinidade” entre Deus e o povo e une os membros do povo. Portanto, neste povo, enquanto Povo de Deus se realiza, embora de forma parcial e provisória, a potencialidade de *communio*-comunidade na sua dimensão transcendente e horizontal. Israel, como povo da aliança, recebe o nome de *qahal Javé*, ou seja, “Igreja ou assembléia de Deus” (Dt 4,10; 31-30).

⁴⁹⁸ Cf. VAN IMSCHOOT, P. Aliança. In: VAN DEN BORN, A. (ed.). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Vozes: Petrópolis, 1971. col. 38-45.

Mas a Aliança do Sinai não foi obedecida sempre e nem totalmente; portanto, não deu todos os seus frutos. Na realidade, se por um lado o Antigo Testamento narra a contínua fidelidade e iniciativa de Deus em renovar a Aliança, por outro encontramos a continua infidelidade e traição da parte do povo⁴⁹⁹. Com efeito, quando a fé de Israel se reduz apenas a uma formalidade e deixa de se concretizar numa história de salvação e se concretiza na injustiça, e na violência, os profetas denunciam. Mas é preciso dizer também que a Aliança do Sinai não deu todos os seus frutos porque ela não tencionava ser definitiva, pois estava ainda na linha da promessa. Não porque Deus não a tivesse levado a sério, mas por causa da infidelidade do povo. Os profetas continuamente exortam o povo, denuncia a sua idolatria, a injustiça e a corrupção. E Deus, por meio deles, anuncia uma Nova Aliança, que será feita no final dos tempos, com todos os povos, de modo definitivo (Cf. Is 55.3; Ez 36,27). Verdade é que no povo de Israel, como Povo de Deus, a Igreja é prefigurada, profetizada.⁵⁰⁰ Israel prepara a Igreja, vive-a parcialmente e espera sua forma definitiva.

5.2.3. Momento crístico da *communio*-comunidade

“Quando chegou a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho, que nasceu de uma mulher e nasceu submetido a uma lei” (Gl 4,4). Nasceu neste mundo de uma mulher, o Filho de Deus não só faz sua a história do Povo de Deus, mas a realiza plenamente. Em Jesus realiza-se plenamente a história da salvação iniciada concretamente em Israel (Cf. Mt 1,1-17). Na abordagem de Lucas Jesus é visto como a plenitude da história da salvação concretizada em Israel (Cf. Lc 3.23-37). Fato é que

⁴⁹⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 18: “Toda revelação do Antigo Testamento é o desenrolar histórico da fidelidade divina e da infidelidade freqüentemente repetida do povo judaico. É nesta situação dialética que se realiza a revelação. Em última instância, Deus quer criar um povo fiel. No conjunto, este plano fracassará continuamente”.

⁵⁰⁰ Cf. SEMMELROTH, O. *O novo povo de Deus como sacramento de salvação*. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (org.). *Mysterium salutis: compêndio de dogmática histórico salvífica, a Igreja: a Igreja povo de Deus e sacramento de salvação*. Petrópolis: Vozes, 1975. v.4/2, p. 65-66; SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 18-19.

em Jesus Cristo se realiza não somente as promessas feitas ao Povo de Deus, mas também as legítimas aspirações presentes em outros povos, concretizadas em suas criatividades religiosas, já que, como testemunha a Sagrada Escritura, a vontade salvífica de Deus é universal (1Tm 2,4-5).

Além de ser o “sim” último de Deus para Israel, Jesus o é também para toda a humanidade. De acordo com a carta aos Hebreus, para o momento definitivo é enviado pelo próprio Pai, o Filho (Cf. 1,1). Encarnando-se na história o Verbo arma a sua tenda entre nós (Jo 1,14) e torna-se semelhante ao ser humano, com exceção do pecado.

Em Jesus Cristo está presente não somente o Filho de Deus, mas o Homem capaz de realizar e viver a potencialidade de comunhão de forma plena, na filiação. Jesus é a epifania de Deus e epifania do Homem (Cf. Cl 1,19). Nele Deus está presente em nós no sentido pleno do termo: Cristo é para nós a manifestação e a presença absoluta e redentora de Deus, e, por Deus, Ele é o homem no qual a presença de Deus chegou à reciprocidade.⁵⁰¹ Dentro deste mundo, Jesus rompe seu silêncio e o silêncio do Pai e anuncia o reino de Deus: “Completo-se o tempo e o Reino de Deus está próximo” (Mc 1,15; Mt 3,2).⁵⁰²

Desse modo, o Reino de Deus torna-se presente em Jesus Cristo, está intimamente ligado a Ele e não pode ser vivido a não ser em comunhão com Ele. Sem seguir Jesus (“vem e segue-me”: Mc 1,17; Mt 4,19) não se pode participar do Reino em profundidade. No horizonte do Reino e pertencente a essa realidade, realiza-se a convocação definitiva de Povo de Deus em Cristo: convite a uma intimidade, a uma convivência e partilha de vida com o Jesus.⁵⁰³ Tendo Jesus como centro e sendo

⁵⁰¹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 39.

⁵⁰² Idem. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 190: “Para os cristãos, segundo o testemunho do Novo Testamento, Jesus está em relação constitutiva e essencial com o universal reino de Deus para todos os homens, uma vez que vale para os cristãos: ‘Há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens’ (1Tm 2,5), Jesus Cristo; ‘Não há, debaixo do céu, outro nome dado aos homens pelo devamos ser salvos’ (At 4,12). Também o Evangelho de João diz: ‘Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai a não ser por mim’ (Jo 14,6). [...] ‘Estas citações bíblicas manifestam claramente a convicção cristã segundo a qual Jesus de Nazaré revelou o próprio de tal sorte que nele se tornou visível sua vontade salvífica para com toda a humanidade e, com efeito, de maneira decisiva e definitiva’.

⁵⁰³ Sobre isso, ver GIUSSANI, L. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2). p. 55-85; Cf. DE FRAINE, J. Igreja. In: VAN DEN BORN, A. (ed.). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Vozes: Petrópolis, 1971. p. 713.

constituída por Ele, a *communio*-comunidade existe como sinal e serviço ao Reino. Com efeito, o mistério da santa Igreja manifesta-se logo na sua fundação. Pois o Senhor Jesus iniciou sua Igreja pregando a Boa-Nova, isto é, o advento do reino de Deus, prometido nas Escrituras havia séculos. Após a sua morte na cruz, Jesus, ressuscitando, apareceu constituído como Senhor, Messias e Sacerdote eterno (cf. At 2,36; Hb 5,6; 7,17-21). A partir de então,

“a Igreja, enriquecida pelos dons do seu fundador e observando fielmente os seus preceitos de caridade, de humildade e de abnegação, recebe a missão de anunciar e estabelecer em todas as gentes o reino de Cristo e de Deus, e ela própria constitui na terra o germe e o início deste reino. Entretanto, no seu crescer lento, aspira ao reino perfeito, e com todas as suas forças espera e deseja unir-se ao seu Rei na glória”.⁵⁰⁴

A Igreja perderia toda a sua legitimidade e originalidade se perdesse essa referência, pois a *communio*-comunidade dos discípulos de Jesus recebe todo o seu sentido antes de tudo de sua ordenação ao Reino futuro. Os primeiros chamados são os discípulos. São chamados não de servos, mas de amigos, pois partilham da intimidade do Senhor, ouvem a Palavra, a eles são revelados os segredos do Pai; o próprio Jesus se coloca como ouvinte do Pai: “Minha doutrina não é minha, mas do Pai que me enviou” (Jo 7,16). Assim, no seguimento de Jesus, como seu sinal e serviço, essa *communio*-comunidade, germe da forma definitiva de ser Igreja, se apresenta como comunidade de discípulos, ou seja, como comunidade de fé. Tal comunidade vai progressivamente formando-se como um objetivo muito claro: anunciar a Boa-Nova a todas as nações. E não só para ver o que Jesus faz, mas para fazer o que Ele faz⁵⁰⁵: “Eu vos dei o exemplo para que façais o mesmo” (Jo 13,15). São chamados e preparados para participar da missão do Filho (Cf. Mt 6,7-13; Mt 10,1-9; Lc 9,1-6). Fato é que os discípulos vivenciam uma comunhão íntima com o Filho e vão sendo preparados para a missão, pois recebem

⁵⁰⁴ LG 5.

⁵⁰⁵ Cf. EN 13.

um dom que deve ser partilhado e oferecido: o Dom de Reino, já presente na pessoa de Jesus.⁵⁰⁶

A comunidade dos discípulos é conduzida à Ceia Pascal, na qual antecipa ritualmente a sua morte e ressurreição e é instituída a Eucaristia: dá sob os símbolos da velha Páscoa, o seu corpo e sangue. Sangue libertador e da Nova Aliança: “Tomai e comei! – Tomai e bebei” (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20). Desse modo, o grupo dos doze é incorporado ao mistério do corpo de Cristo “oferecido” para a nossa salvação. Eles estão incorporados no corpo que é oferecido na cruz ao Pai e no sangue derramado por todos. É o momento da formação plena do corpo da Igreja: homens chamados a tomarem parte no corpo do Filho que é dado ao Pai e entregue aos homens.⁵⁰⁷ Essa comunidade de discípulos será também atualizadora da nova Páscoa: “Fazei isto em minha memória” (Lc 22,19). E sendo o mistério pascal a plenitude de todo o mistério de Cristo, entende-se bem que no “fazei isto em minha memória”, não esteja incluída apenas a Eucaristia como memória do mistério pascal em sua plenitude, mas em sua totalidade, ou seja, no “isto”, a memória da totalidade do mistério de Cristo, incluindo sua vida e missão a favor do Reino. Contudo, a corporeidade do Filho, sua humanidade, precisa ser glorificada, para plenificar e ativar o corpo eclesial, formado dentro do grande processo pascal de convivência, missão, destino, comunhão. “É bom que eu vá, pois se eu não for o Paráclito não virá a vós” (Jo 16,7).⁵⁰⁸

Antes de sua Ascensão ao céu, Jesus deixa claro que o corpo da Igreja formado na ceia pascal, como coroamento e fonte de um processo, só estará pronto para a missão se receber o mesmo Espírito que esteve presente na formação de seu corpo, no seio de Maria, e que o conduziu à missão (Cf. Lc 1,35; 4,18). Por isso, Jesus pede que seus discípulos não se afastem de Jerusalém até que seu corpo seja pneumatizado com o mesmo Espírito que é comunhão com o Pai e com o Filho (Cf. At 1,4). A

⁵⁰⁶ Cf. LG 17; AG 2.

⁵⁰⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 27-28.

⁵⁰⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 48-49.

Igreja, plasmada no mistério pascal, recebe o sopro de vida no Pentecostes⁵⁰⁹.

Aqui encontramos a manifestação plena da Igreja, como *communio*-comunidade pneumatizada. Com a realização do mistério pascal na carne do Filho, ou seja, com sua morte e ressurreição-glorificação, Ele recebe em sua carne a plenitude do Espírito de modo que possa doá-lo àqueles que a Ele foram incorporados.⁵¹⁰ Com o envio do Espírito Santo, a Igreja adquire a estatura para qual foi criada e pode assumir a missão a ela destinada: tornar presente o mistério do Filho de Deus feito homem e convocar todos os homens para entrar nessa forma última e definitiva de *communio*-comunidade com Deus e entre si.⁵¹¹

Do mistério de Cristo nasce o mistério da Igreja.⁵¹² A Igreja é uma realidade formada progressivamente sob o grande desígnio de Deus, configurado escatologicamente como Reino de Deus, e está ao seu serviço, até o momento culminante de sua corporização na Eucaristia e de sua vivificação e manifestação pública no Pentecostes.

Comunidade messiânica: forma última e definitiva de *communio*-comunidade de fé; comunidade que participa da vida, do destino, da missão do Verbo que se fez carne; comunidade eucarística, fraterna. Carismática e hierárquica. Desse modo, a Igreja é a última criação de Deus dada aos homens para que eles possam viver a vocação de comunhão.

⁵⁰⁹ Cf. GIUSSANI, L. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, 2003. (PerCorso, 3). p. 135; SCHILLEBEECKX, op. cit., p. 30; Idem. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 204-205. AG 4: "Para completar esta obra Cristo enviou o Espírito da parte do Pai, afim de que interiormente operasse sua obra salutífera e propagasse a Igreja. Não há dúvida de que o Espírito Santo já operava no mundo antes da glorificação de Cristo. Mas foi no dia de Pentecostes que Ele desceu sobre os discípulos para permanecer eternamente com eles; que a Igreja foi publicamente manifestada ante a multidão"

⁵¹⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 38-40; GIUSSANI, L. *Porta La speranza, Primi Scritti*. Genova: Marietti, 1997, p. XI-XII.

⁵¹¹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 212-213; Cf. GIUSSANI, L. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, 2003. (PerCorso, 3). p. 136-140.

⁵¹² Cf. SC 5.

5.2.4.

Momento pneumatológico e apostólico da Igreja como *communio*-comunidade

Diante do escândalo da cruz, a comunidade dos discípulos se dispersa (Mc 14, 50; 15,40; Lc 24-21; Jo 20,19). A comunidade daqueles que conviveram com Jesus de Nazaré até então se esvazia temporariamente porque não tem mais consigo a presença física d'Ele. A comunidade não está ainda completamente formada para poder compreender o mistério de Cristo e a si mesma.⁵¹³ Não tinha compreendido ainda que justamente da cruz fosse gerada em sua plenitude: “do lado de Jesus aberto por uma lança saiu sangue e água” (Cf Jo 19,34), “numa referência ao batismo e à eucaristia como sacramentos constitutivos da Igreja”.⁵¹⁴ Todavia, aquela pequena comunidade de discípulos, germe da Igreja, logo vive uma nova experiência e se reúne diante de um novo acontecimento. Como se deu isso?

Após três dias da morte de Cristo na cruz, Maria Madalena e a outra Maria foram ao lugar onde Jesus tinha sido sepultado (Cf Mc 16,10). Qual foi a surpresa? O túmulo estava vazio; entretanto, apareceu para elas o anjo, afirmando que o Jesus que elas procuravam não estava ali, no túmulo, pois como ele mesmo tinha dito, ressuscitou dos mortos; pediu também para que elas fossem depressa dizer aos discípulos o que tinha acontecido, e assim elas o fizeram (Cf Mt 28, 5-8). Os discípulos por sua vez, não deram crédito às mulheres. Mas o fato foi decisivo: Jesus de Nazaré, aquele que morreu na cruz e foi sepultado, apresentava-se agora vivo no meio da comunidade dos discípulos, trazendo em seu corpo glorificado as marcas da crucificação (Cf. Mc 16,9-20; Lc 24,13-52; Jo 20,19; 21-4-12; At 1,4-9; 1Cor 15,1-8).

A partir da ressurreição de Cristo, aquele pequeno grupo começa a viver uma nova experiência com Jesus, reacende uma nova esperança; compreende que a experiência do Reino de Deus não é uma vitória no horizonte deste mundo, mas é vitória plena contra o pecado e a morte,

⁵¹³ Cf. GIUSSANI, L. *OPERE*. Milão: Jaca Book, 1994. v.2, p. 654.

⁵¹⁴ LG 5.

que, sem dúvida, gera homens e mulheres novos e solidários neste mundo; compreende que o início do Reino é o ser nova criatura a partir da pertença a Cristo ressuscitado, tornado Senhor de todas as coisas; compreende que o Reino é uma proposta do Homem novo, corporalmente glorificado e capaz de plena comunhão com o Pai e com todos os homens.

Depois da Ascensão de Jesus Cristo ao Céu, os discípulos não vivem mais na presença d'Ele (Cf. At 1,9), ao menos não de modo fisicamente sensível, mas de uma coisa eles não tinham dúvida: Ele continua permanentemente presente no meio deles. Com efeito, por meio da pregação da Palavra, na Fração do Pão e na prática da caridade atestam a presença do Senhor ressuscitado entre eles. Já era uma autêntica *communio*-comunidade visível, o novo Povo de Deus.

Schillebeeckx, analisando a experiência feita pelas comunidades cristãs a partir dos Evangelhos e Atos dos Apóstolos, coloca em ressaltado o que Jesus significou para a vida de alguns grupos de pessoas, a partir daquilo que Ele foi, disse e fez em vista da oferta da salvação e, da parte de alguns grupos de pessoas, o sim o sim incondicional.⁵¹⁵

Partindo do que foi concretamente vivido nas primeiras comunidades cristãs, esse autor nota que a consciência que tinham de si mesma nascia da experiência de uma vida nova que atribuíram ao *Pneuma*, ao dom do Espírito; foi a experiência de uma vida nova, dominada pelo Espírito, mas lembrando do Jesus de Nazaré. Para Schillebeeckx, portanto, é importante prestar atenção à estatura dessa experiência comunitária: a “vida nova” da comunidade, presente em virtude do *Pneuma* e *anaminese*, o Espírito e a memória de Jesus, são experimentados como unidade, e, portanto, como origem e fundamento da *communio*-comunidade.⁵¹⁶

Esse autor nota que se compararmos Atos 2, com o Evangelho de João o que se evidencia é que em Atos 2 o acontecimento pentecostal - 50 dias depois da Páscoa - é uma narrativa etiológica das experiências

⁵¹⁵ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 37-55 (trad. port. do original: *Jezus, het verhaal van een levende*).

⁵¹⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 38.

das comunidades cristãs. Como já dito antes, no evangelho joanino a efusão do Espírito, etilogicamente interpretado, acontece no próprio dia da Páscoa, isto é, relaciona-se diretamente com a ressurreição, estando Jesus e o *Pneuma*, a memória e o atual, intimamente ligados entre si. O Evangelho joanino tematiza de maneira ainda mais precisa a ligação entre *Pneuma* e a *anamnese*, quando recorda que o Senhor disse que o Espírito vindouro lhes há de lembrar tudo (Jo 14,26; 15,26; 16,13-14). Fato é que a experiência pneumática das comunidades cristãs, desde a origem está intimamente ligada à “memória de Jesus”. Há uma ligação orgânica entre o hoje, a atualidade da experiência (*Pneuma*) e o “passado” de Jesus (memória).⁵¹⁷ Aliás, na fórmula eucarística a própria Igreja declara que a celebração litúrgica é feita em memória de Jesus (Cf. Lc 22,19; 1Cor 11,24-25). Em outras palavras, o querigma eclesial é ao mesmo tempo a memória do Jesus terreno, do que Ele falou e do que Ele fez. Quando as comunidades cristãs refletem assim sobre as suas próprias experiências, declaram que tais experiências se relacionam com o Espírito e com Jesus de Nazaré, de maneira tal que essas duas relações inicialmente pareciam ser uma só: “o Senhor é o *Pneuma*”, disse São Paulo, ainda numa fase precoce (2Cor 3,17)⁵¹⁸. Há aqui uma clara consciência das primeiras comunidades cristãs de ser uma coisa só, uma *communio*-comunidade em Cristo e no Espírito.

Portanto, a matriz do Novo Testamento como texto escrito é a experiência das primeiras comunidades cristãs; e mais tarde, pela “memória Jesu”, ao contato com o Senhor. Fato é que o que Jesus histórico nos deixou não é em primeira instância uma espécie de resumo, ou trechos da pregação sobre a vinda do Reino de Deus, nem tampouco um relatório fiel do que fez, historicamente; o que Ele nos deixou, pelo que era, fez e falou, foi um movimento, uma *communio*-comunidade viva de fiéis, conscientes de ser o Novo Povo de Deus, a “assembléia” escatológica de Deus, “as primícias da assembléia de todo o Israel e

⁵¹⁷ Cf. Ibidem. p. 40.

⁵¹⁸ Ibidem. p. 41: “A comunidade articulou essa relação: a) em narrativas sobre Jesus (logia, narrativas e parábolas, em forma de ‘memória jesu’); b) em querigma, hinos e profissões de fé, nos quais de modo variado (nas diversas comunidades cristãs) o sentido que Jesus significa para essas comunidades é verbalizado na linguagem da fé, a fim de ser proclamado como toque de trombeta”.

finalmente de toda a humanidade: um movimento libertador escatológico, para reunir todos os seres humanos, unindo-os”.⁵¹⁹ Portanto, a consciência que tinha aquela *communio*-comunidade era a de ser “a comunidade de Deus, os reunidos por Ele”.⁵²⁰

Giussani, por sua vez, refletindo sobre a experiência de fé das primeiras comunidades cristãs, nota que, antes de tudo, nos Atos dos Apóstolos, aparece com clareza que a comunidade dos apóstolos, depois da morte de Jesus não se dispersou. Na realidade, depois de um momento de desânimo, se encontraram novamente e começaram a agregar outros. Qual era a certeza que dominava a consciência deles e que os unia? Para aqueles homens e mulheres a única certeza que não se podia colocar em dúvida era o Mestre presente: Jesus vivo. E foi exatamente o que transmitiram. Fato é que Jesus veio ao mundo para permanecer no mundo e isso se concretiza através de “uma continuidade fisiológica entre Cristo e este primeiro grupo”.⁵²¹

Qual é o primeiro fator que vem à tona ao observador apaixonado e atento desta Igreja das origens? Antes de tudo que ela constitui-se um conjunto de pessoas unidas entre si. Temos aqui uma concepção social da salvação que foi transmitida para o cristianismo, tornando-a universal. Esse Novo Povo não nasce mais de uma etnia - como acontecia com o povo hebreu -, mas recolhe no seu seio membros de todos os povos do mundo. O que constitui a comunidade cristã como Igreja não é o número, não é o puro e simples fato de estarem juntos, mas o fato de que “o próprio Deus reúne aqueles que são ‘seus’”.⁵²² Nesse ponto, Giussani nota que a persuasão que encontramos nas primeiras comunidades cristãs se refere, antes de tudo, ao fato de que não é possível prescindir da comunidade, sobretudo e antes de tudo, no modo de conceber a si mesmo.

Um segundo fator constitutivo do fenômeno da Igreja, encontrado na documentação original - fator este que assinala a dimensão

⁵¹⁹ SCHILLEBEECKX, E. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 41.

⁵²⁰ Cf. GIUSSANI, L. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, 2003. (PerCorso, 3). p. 91-112.

⁵²¹ Ibidem. p. 83.

⁵²² Ibidem. p. 110.

excepcional na consciência vivida por aqueles primeiros cristãos -, pode ser chamado de “a comunidade investida por uma força que vem do alto”, indicado tradicionalmente como o termo “dom do Espírito”.⁵²³

Essa consciência era caracterizada pelos seguintes fatores: em primeiro lugar, a consciência de um fato que tinha o poder de mudar a personalidade. A pessoa investida por esse dom do Espírito fazia uma experiência de uma mudança profunda, que tocava o profundo do seu ser, que a tornava uma pessoa nova, uma nova criatura; em segundo lugar, os discípulos experimentavam um início de plenitude de vida, um “mais” de vida, caracterizado por um tipo de relacionamento, verdadeiro e cheio de amor. Em terceiro lugar, experimentavam um ímpeto missionário, caracterizado por uma decisão e uma capacidade de anunciar a todos a novidade que Cristo era para si e para todas as pessoas.

O terceiro fator que documentava a ação de Cristo e de seu Espírito Santo, Giussani o denomina como “um novo tipo de vida”⁵²⁴, indicado pelo termo “comunhão”. O que eles tinham em comum, que possibilitava uma real solidariedade entre eles, era o fato que possuíam em comum a razão da vida, Jesus Cristo. “A palavra comunhão quer mesmo exprimir a situação recíproca dos cristãos entre eles na comum dependência ontológica de Jesus Cristo e de seu Espírito com o qual Ele começava a sua posse do mundo”.⁵²⁵ Os aspectos éticos e práticos dessa reciprocidade são consequência da consciência de ser uma realidade viva operante *nos* cristãos e *entre* os cristãos. A consciência profunda de tal realidade, o reconhecimento de uma unidade estrutural entre eles - enquanto cada um é parte do mistério de Cristo -, constitui a única motivação exaustiva para um modo solidário de tomar atitudes um em relação ao outro, de se olharem entre si, de aceitarem também com sacrifícios aqueles que podiam ser estranhos.⁵²⁶ Eis aqui a consciência madura de ser *communio*-comunidade.

A este propósito, em sua carta aos Coríntios, Paulo diz: “Eu vos falo considerando-os como pessoas esclarecidas; então ponderai bem o

⁵²³ Cf. Ibidem. p. 113-122.

⁵²⁴ Cf. GIUSSANI, L. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, 2003. (PerCorso, 3). p.123-148.

⁵²⁵ Ibidem. p. 125.

⁵²⁶ Ibidem. p. 126-127.

que eu vos digo: o cálice da benção, o cálice que abençoamos, não é comunhão com o sangue de Cristo? E o pão que partimos, não é comunhão com o corpo de Cristo? Porque há um só pão, nós todos somos um só corpo, pois todos nós participamos desse único pão” (1Cor 10,15-17).

5.3.

Da pertença à *communio*-comunidade a consciência das atuações sacramentais concretas

Como já dito, com sua Ascensão ao Céu, Cristo se torna Senhor de todas as coisas. Como Senhor, Cristo é também o chefe da Igreja que é o seu Corpo. Elevado ao céu e glorificado, tendo assim cumprido plenamente a sua missão, Ele permanece sobre a terra na sua Igreja. A Redenção é a origem da autoridade que Cristo, em virtude do Espírito Santo, exercita sobre a Igreja⁵²⁷.

O tempo da Ascensão até o retorno definitivo de Cristo é o tempo da Igreja, do dilatar-se da Sua Igreja. Esta é a história que carrega o sentido do mundo, o sentido da história e do mundo⁵²⁸. Cristo está presente segundo a modalidade que Ele mesmo criou: a *communio*-comunidade dos homens que Ele agarra e se tornam uma só coisa com Ele. Essa *communio*-comunidade é Cristo hoje na sua realidade humana, é o Corpo de Cristo que se torna presente, por meio da qual é possível encontrá-Lo hoje, de modo histórico, sensível, enfim, sacramental.⁵²⁹ Neste sentido, há continuidade do evento Cristo no evento da Igreja.⁵³⁰ E isso na perspectiva de atingir o nosso presente: é preciso algo que interpele hoje a humanidade do fiel cristão, que produza nele um fascínio,

⁵²⁷ CIC n. 669.

⁵²⁸ HARING, B. *A vida cristã à luz dos sacramentos*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1984. p. 43-44.

⁵²⁹ Cf. Cf. GIUSSANI, L. *Il camino al vero è un'esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 86.

⁵³⁰ CONGAR, Y. *Un popolo mesianico*. Brescia: Queriniana, 1976. p. 41: “O sacramento primordial, que é o próprio Cristo, exige um sacramento de comunicação em nível de história humana, com estrutura analógica àquela da Encarnação”.

o mesmo que foi suscitado nos discípulo de Cristo diante de Sua presença⁵³¹.

A força dessas afirmações está na admirável maneira com a qual o dado dogmático se torna existencialmente interessante. Por meio de uma humanidade concreta e viva, Cristo se torna proposta para a liberdade de homens de hoje.⁵³²

Cristo continua interpelando a humanidade de homens e mulheres dentro da história através da lógica do encontro com o “sinal da comunidade visível da graça”, a Igreja.⁵³³ A Igreja exerce, enquanto *communio*-comunidade, uma tarefa sacramental, isto é, constitui-se em sinal realizador. Realizador: a finalidade não é a Igreja em si mesma, mas a unidade, a paz e a justiça de Deus entre os homens; sendo apenas o “instrumento” da ação santificadora de Deus neste mundo, a Igreja deve manter contínua atitude de serva. Mas, ao mesmo tempo, enquanto sinal, a saber, a Igreja é, neste mundo, a visibilidade fecunda, a presença manifesta de uma *communio*-comunidade já realizada entre os homens na comunhão e pela comunhão explícita com Deus em Cristo.⁵³⁴ Neste sentido, a Igreja representa de modo fecundo, a presença da salvação entre nós e deste ponto de vista, ela possui também um valor em si mesma em razão de sua orientação para a missão no mundo, posto que ela, enquanto *communio*-comunidade, “é o sinal elevado entre as nações”.⁵³⁵

Se todo o desígnio de Deus, na sua realização histórica, desde os inícios aponta para o mistério de Cristo e este é inseparável do mistério da Igreja, então a experiência da eclesialidade enquanto *communio*-comunidade é fundamental para a realização do ser humano e para sua missão no mundo. É para a sacramentalidade da Igreja em sua totalidade e para a eclesialidade dos sacramentos em particular que se volta a pesquisa neste momento.

⁵³¹ Cf. SANTORO, F. Igreja como sacramento: símbolo, memória e evento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 250, p. 271, abr. 2003.

⁵³² Cf. Cf. GIUSSANI, L. *Il camino al vero è un'esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995. p. 86.

⁵³³ SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 112.

⁵³⁴ Cf. Idem. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971. p. 176.

⁵³⁵ Ibidem. p. 177.

5.3.1.

Os sacramentos expressam e nütrem a fé vivida dentro da totalidade sacramental da *communio*-comunidade

O lugar comunitário vivo da Palavra de salvação é, sem dúvida alguma, a assembléia litúrgica, quando esta é na realidade o que deve ser verdadeiramente. Há uma exigência constante sobre a verdade da Igreja, sua configuração e sua referência ao Reino. Os sacramentos são vistos dentro da visão ampla⁵³⁶, de modo que, mais do que eles, a experiência de vida de fé, deve-se articular com o sacramento na sua totalidade, a Igreja, *communio*-comunidade concreta que se corporiza socialmente e visivelmente na assembléia litúrgica. Esse direcionamento à vida da comunidade tem a ver com a estrutura criacional da pessoa humana. A pessoa é criada para Cristo e, em Cristo, como ser eclesial.⁵³⁷ Os encontros pessoais com Jesus se dão no âmbito da *communio*-comunidade, ou seja, no interior não só da vocação, mas da convocação.⁵³⁸ E isto corresponde ao desígnio de Deus de reunir em Cristo todas as coisas, não em forma de pura coletividade, mas em forma de comunhão. A experiência cristã não é experiência de soma, nem é experiência de união em torno de um objetivo comum, como o é para um grupo puramente humano, mas experiência de fé, de esperança e de caridade.⁵³⁹ Isso leva a nossa análise agora a considerar o sacramento

⁵³⁶ Os sacramentos são tratados como órgãos do corpo eclesial: fazem a vida do corpo eclesial e dele recebem vida: os sacramentos fazem a Igreja, a Igreja faz os sacramentos. Cf. TABORDA, F. *Sacramentos, práxis e festa: crítica e autocrítica*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 145;150.

⁵³⁷ Sem a Igreja o próprio mistério pascal ter-se-ia perdido para nós, pois se teria perdido sem a comunidade de testemunhas. A memória do mistério pascal para nós hoje tem forma eclesial e mediante a eclesialidade se estende às outras formas. A nossa fé é, antes de tudo, eclesial e por ela crística. Cf. SCHILLEBEECKX, E. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983. p. 45-46; TABORDA, F. *Sacramentos, práxis e festa: crítica e autocrítica. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.21, p. 327, 1989: "Sem a Igreja não há ressurreição de Jesus. [...] Se a ressurreição é auto-revelação de Deus aos homens, e por ela Deus mostra quem Ele é, de nada adiantaria Jesus ter ressurgido, se nenhuma pessoa humana tomasse conhecimento de sua ressurreição".

⁵³⁸ GIUSSANI, L. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, 2003. (PerCorso, 3). p. 132: "No seu sentido mais completo, a expressão ecclesia Dei representa o povo de Deus na sua totalidade, exatamente por ter de se referir, inevitavelmente, ao gesto de Deus, à sua escolha livre e total; como afirma De Lubac, a ecclesia 'é convocatio antes de ser congregatio'".

⁵³⁹ Ibidem. p. 125: "Por que aquele grupo de cristãos, que costumavam se encontrar no pórtico de Salomão usou depois a palavra koinonia para indicar a sua comunidade? Que

em sua totalidade, certo de que cada sacramento particular, enquanto lugar de encontro pessoal com Jesus Cristo está ligado à sacramentalidade do sacramento-raiz, ou seja, à matriz concreta dos sacramentos, que é a comunidade local.⁵⁴⁰ Teologicamente isso é um dado adquirido, mas não ainda realizado satisfatoriamente na prática.

“Um dos maiores desafios da teologia do Povo de Deus estriba na necessidade de estruturar comunitariamente a Igreja e de desenvolver uma eclesiologia de comunhão. O problema não é só teológico, mas também prático: como passar de umas igrejas massificadas e de um grande individualismo a comunidades que partilhem a fé e o compromisso cristão? Como potenciar a consciência de pertença eclesial nas grandes paróquias geográficas e numéricas, da atualidade?”⁵⁴¹

5.3.2.

A configuração sacramental da Igreja como *communio*-comunidade

A configuração humana e cristã da comunidade é fundamental para a verdade da vida sacramental. A comunidade aqui é entendida não somente em seu momento ápice e fontal da vida cristã, como o é a assembléia litúrgica, mas a *communio*-comunidade como porção do povo de Deus⁵⁴² que está presente num determinado ambiente.⁵⁴³ A consciência e vivência comunitária da fé no quotidiano é condição de possibilidade para a verdade de uma assembléia litúrgica, sujeito dos

coisa aqueles cristãos tinha consciência de possuir em comum? Possuíam em comum a única razão de vida, a razão da vida – isto é, Jesus Cristo”.

⁵⁴⁰ Cf. BOFF, L. *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 49-51, refere-se às pequenas coisas que vão adquirindo sentido na vida, a partir de uma experiência maior, ou seja, da experiência da “casa” como grande sacramento. É preciso ter vivido nesta “casa”, para perceber o “mais” presente nas “coisas” que estão na casa.

⁵⁴¹ ESTRADA, J. “Pueblo de Dios”, in: ELLACURIA, I. – SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* II, Colección Estructura y Procesos, Série Religión, Trotta, Madrid, 1990, 175-188.

⁵⁴² A vida da comunidade é mais ampla do que a vida litúrgica (SC 9). É tudo aquilo que os cristãos vivem solidariamente entre si, no relacionamento mútuo e como serviço na construção do Reino de Deus.

⁵⁴³ CAMISASCA, M. *Don Giussani: la sua esperienza dell'uomo e di Dio*. Milano: San Paolo, 2009. p. 80-81, refere-se à experiência de pequenas comunidades de universitários do Movimento Comunhão e Libertação que estão presentes nas universidades, na Itália e em outros países. Mas para Giussani, “ambiente” indica, sobretudo, as circunstâncias concretas nas quais o cristão é chamado a viver a sua fé e ser testemunha da novidade da qual faz experiência. Portanto, ambiente pode indicar um espaço físico (paróquia, colégio, universidade, escritório, fábrica, etc.), mas também um conjunto de relações em âmbito político, cultural, social, etc. Em síntese, ambiente indica a presença do cristão dentro do mundo em todas as suas dimensões.

eventos salvíficos na presença do Senhor Ressuscitado com o Espírito, e consequentemente para a verdade de suas atuações sacramentais concretas⁵⁴⁴. A exigência de uma configuração humana e cristã decorre do princípio da correspondência entre a realidade invisível significada e sua representação sacramental visível⁵⁴⁵. Para que haja assembléia litúrgica, e nesta assembléia litúrgica se atualize uma experiência viva de Cristo, é preciso que haja, antes de tudo, uma a experiência de *communio*-comunidade. Ou seja, os sacramentos são atuações de Cristo e da Igreja, existem como autocomunicação de Cristo às pessoas, em associação com a Igreja⁵⁴⁶. Contudo, o que deles aparece em primeiro plano, é a eclesialidade⁵⁴⁷. Dependendo da configuração da eclesialidade, tal encontro vai dizer mais ou menos da relação com Cristo. Se a eclesialidade não for capaz de envolver a pessoa em sua totalidade⁵⁴⁸, e se tornar transparente, esta, a pessoa, chega até sua “catolicização”, ou seja, até a sua consciência da relação institucional com a Igreja, mas dificilmente chega à autêntica experiência de *communio*-comunidade, e deste modo, à cristificação do seu ser, ou à graça última do sacramento⁵⁴⁹.

⁵⁴⁴ Cf. TABORDA, F. *Sacramentos, práxis e festa: crítica e autocrítica*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 149-150.

⁵⁴⁵ Ibidem, p. 78, referindo à criação de um gesto simbólico, fala sobre a necessidade de se levar a sério a realidade empírica, afim de que ela possa ser transformada e transfigurada. A assembléia litúrgica desvendará sua dimensão mistérica, quando pelo menos conseguir realizar-se na sua dimensão humana.

⁵⁴⁶ Cf. SC 7.

⁵⁴⁷ Cf. SEGUNDO, J. L. *Los sacramentos hoy*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1971. p. 139, onde o autor enfatiza que a crise sacramental será superada, quando se tirar dos sacramentos aquela autonomia que nunca deveriam ter e devolve-los à comunidade; em p. 39, refere-se à comunidade primitiva que, em sua imagem, não apareciam os sacramentos em primeiro plano.

⁵⁴⁸ Cf. TABORDA, F. *Sacramentos, práxis e festa: crítica e autocrítica*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 107, onde afirma a referência de todo o *kairos* pessoal à comunidade, corpo do Ressuscitado. A propósito da totalidade, como característica do acontecimento cristão, que se torna fato hoje a partir do encontro com a comunidade eclesial, Giussani afirma: “O encontro com a comunidade cristã vivida de forma consciente, é um acontecimento totalizante, isto é, ele é a forma de viver todos os relacionamentos. O encontro é como uma luz, uma energia que ilumina todos os relacionamentos e plasma-os”. Cf. GIUSSANI, L. É, se opera. *30 dias*, São Paulo, n. 2, 1994. Suplemento. p. 37.

⁵⁴⁹ Não é difícil dar-se conta da veracidade desta afirmação, quando se volta os olhos para o dia a dia da vida da Igreja, onde as pessoas não conseguem superar sua relação com o “puro sacramento” em si e não chegam a criar nem compromisso com a comunidade nem compromisso de vida evangélica. O sacramento acaba respondendo apenas ao interesse individual e religioso-cultural da pessoa. Cf. BOFF, L. *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 75.

5.3.3.

Celebrar a realidade da *communio*-comunidade como totalidade sacramental

A assembléia litúrgica antes de estar voltada para este ou aquele evento sacramental é um evento sacramental em si, e como tal deve ser celebrado. O encontro de dois ou três em nome do Senhor é festa e essa certeza da fé deveria aparecer em forma de alegria não só no interior, mas que contagiasse todo o corpo da assembléia.⁵⁵⁰ O que acontece normalmente é um encontro de pessoas que não se reconhecem.⁵⁵¹ As pessoas se encontram no mesmo lugar para realizar o desejo pessoal do sacramento, mas não encontram a si mesmas. Entram nos templos sem se acolherem mutuamente. Não se sentem em festa, felizes por fazerem parte da *communio*-comunidade, na qual deveriam concretizar a experiência do encontro vivo com o Senhor. Infelizmente, é fácil constatar que as pessoas se encontram em momentos litúrgicos, mas sem a consciência do que significa o fato de estarem juntas, ou seja, o fato de ser uma só coisa em Cristo, como acontecia com as primeiras comunidades cristãs. Não obstante tudo isso, o Documento de Aparecida reconhece que os esforços de renovação pastoral nas paróquias, através de novas comunidades, movimentos e associações,⁵⁵² estão favorecendo

⁵⁵⁰ GÉLINEAU, J. Le caratteristiche dell'assemblea Cristiana. In: DELLA TORRE, L. et al. *Nelle vostre assemblee: teologia pastorale delle celebrazioni liturgiche*. Brescia: Queriniana, 1970. p. 69-85.

⁵⁵¹ Cf. SEGUNDO, J. L. *Los sacramentos hoy*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1971. p. 52-57; A indiferença do outro e pelo outro parece ter sido o que provocou Paulo a intervir na comunidade de Corinto (Cf. 1Cor 11,17ss).

⁵⁵² Parece-nos que as experiências dos novos movimentos e comunidades que têm surgido na Igreja, por se configurarem como experiência de forte teor comunitário e por terem uma metodologia bem clara e definida no processo de formação humana e religiosa de seus membros, têm tido grande eficácia em atrair pessoas, particularmente jovens, para o seio da vida da Igreja. Porém, é preciso dizer também que as propostas destes movimentos e comunidades, muitas vezes não são bem entendidas e até mesmo não aceitas, exatamente por que não se enquadram numa tradicional forma de pastoral paroquial de tipo "pastoral de manutenção", que na maioria das vezes já estão caducas. O que nos conforta é que o Espírito Santo suscita carismas, com riquezas de formas e métodos para viver a experiência cristã de modo realmente atraente e fascinante. Tais formas e métodos são sem dúvida sinal de grande esperança para vida a Igreja. A este propósito, em 24 de março de 2007, num encontro em Roma com o Movimento Comunhão e Libertação, O Papa Bento XVI afirmou que "O Espírito Santo suscitou na Igreja, por meio de Dom Giussani - evidentemente, também por meio muitos outros fundadores de comunidades e movimentos – um Movimento, o de vocês, que

um renovado encontro com Cristo vivo, mediante diversos métodos de nova evangelização, o que tem tornado possível que o ambiente paroquial se transforme em *communio*-comunidade evangelizadora e missionária⁵⁵³.

A experiência eclesial é fundamental, como experiência sacramental, experiência de mediação autêntica. A Igreja é sacramento, e não pode pretender mais que isso. Ela existe para manifestar em realidade corporal diversificada, a presença do Ressuscitado e tornar possível sua atuação em prol de cada membro, no mundo. A Igreja é *res et sacramentum*⁵⁵⁴. A graça da eclesialidade é a primeira que surge, mas não é a última. Ela deve tornar possível e remeter para a graça crística. Todas as suas atuações, e de forma densa as atuações sacramentais, têm como objetivo principal conduzir o fiel à experiência pascal do Senhor. Dessa experiência decorre o ardor missionário, segundo o qual, cada membro da *communio*-comunidade, segundo a forma suscitada pelo Espírito de Cristo, é chamado a ser testemunha do quanto convém ser cristão, isto é, do quanto a proposta da fé cristã pode fascinar o coração humano.

Para que se chegue à graça pascal, à qual está ligada a graça da missão, as pessoas precisam ter consciência desse encontro⁵⁵⁵. A *communio*-comunidade reunida é o encontro com Cristo em sua totalidade diversificada. Ela se constitui em Corpo do Senhor (1Cor 12). Nela se dá a presença da salvação pascal: “a paz esteja convosco” (Jo 20, 19.20). Na *communio*-comunidade o encontro com o Senhor se faz

testemunhasse a beleza de serem cristãos numa época em que ia se difundindo a opinião de que o cristianismo fosse algo custoso e oprimente para se viver” [...] “O acontecimento, que mudou a vida do Fundador, ‘feriu’ também a de muitíssimos filhos espirituais seus. Por isso, a experiência comunitária da fé que nasceu, [...] de um encontro renovado com Cristo [...] ainda hoje continua se oferecendo como possibilidade de viver de maneira profunda e atualizada a fé cristã”. BENTO XVI, Papa. Discurso para os membros do Movimento Comunhão e Libertação. *Passos: Revista Internacional de Comunhão e Libertação*, São Paulo, p. 47, maio 2007.

⁵⁵³ Cf. DA 98.

⁵⁵⁴ Uma excelente abordagem da Igreja *res et sacramentum* em Karl Rahner Cf. TABORDA, F. A dimensão eclesial dos sacramentos segundo Karl Rahner. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 14, p. 3; 30, 1976.

⁵⁵⁵ Os gestos particulares da vida, as coisas, se tornam sacramentos dentro do contexto das relações afetivas entre as pessoas. As pessoas, quando se amam e se conhecem, tornam-se transparentes uma a outra. As palavras e gestos nascidos nessa totalidade e as coisas que se fazem presentes

presente sacramentalmente. Na medida em que cada membro se deixa envolver nesse corpo ele é conduzido progressivamente ao mistério pascal, até a sua plenitude eucarística.

Em cada celebração litúrgica, a assembléia reunida faz memória do Senhor. Isso se torna possível pela profissão de fé pascal decorrente da experiência do encontro com o Ressuscitado: Deus ressuscitou o crucificado, Jesus de Nazaré, e hoje os fiéis O encontram de modo particular. Mas Ele vive e está no meio de nós, não só no momento litúrgico, mas em todas as ações missionário e pastoral da Igreja: “Eu estou convosco todos os dias até o fim do mundo” (Mt 28,20). De tal modo é assim que a atuação da Igreja, em nome do Senhor, é atuação do Senhor, na Igreja e pela Igreja: “Quando alguém celebra é Cristo que celebra”⁵⁵⁶. De tudo isso se deduz que em toda a atuação da Igreja permanece o potencial salvífico do Senhor, cujo ápice é o Mistério Pascal: Morte, Ressurreição, Glorificação, Pentecostes. A liturgia, principalmente o sacrifício eucarístico e os sacramentos, é memória da Páscoa do Senhor. Cada sacramento, segundo seu modo, coloca o fiel em contato com o Senhor glorificado⁵⁵⁷. Celebrados com essa consciência, os sacramentos como atuação da Igreja e do Senhor, remetem à missão e a especificam como serviço na construção do Reino de Deus, pois Jesus Cristo aceitando morrer na cruz e ressuscitando indicou-nos a radicalidade daquilo pelo qual Ele viveu e morreu. A experiência da *communio*-comunidade como experiência pascal do Senhor é fundamental para a superação da ambiguidade da vida sacramental.

⁵⁵⁶ Cf. SC 7.

⁵⁵⁷ Falando da teologia litúrgica como superação do esquema do método escolástico, Salvatore Marsili afirma: “Essa teologia litúrgica é a teologia da presença e da ação Deus na história da salvação humana [...]. Ou seja, é a teologia de uma realidade concreta feita de presença e ação divina, e isso numa dimensão antropológica, porque não se trata de uma ação e de uma presença como *signum de coelo*, mas é uma presença de Cristo na encarnação, na humanidade, nos seres humanos. Não é, portanto, uma teologia de verdades abstratas [...]. É uma teologia viva de um fato, de um acontecimento, de algo que é real, que existe e que se chama Cristo, que se chama Igreja [...]. Nós cremos não em ‘alguma coisa’, mas sim em ‘alguém’: *scio cui crediti* (‘sei em quem depositei a minha fé’), dizia São Paulo. E esse *cui*, esta realidade, é Cristo que vive; portanto, não podemos distinguir o ‘Cristo histórico’ e o ‘Cristo da fé’, porque o ‘Cristo da fé’ é o Cristo que vive na história, o Cristo atual. E este nos é dado unicamente por uma teologia que tenha essa consciência da presença da ação, que é a realidade de Deus no mundo”: MARSILI, S. Liturgia e teologia. *Revista Litúrgica*, São Paulo, n. 59, p. 470, 1972.

Em última análise, a verdade da vida sacramental, e sua articulação com a vida se dá na autêntica experiência de *communio*-comunidade, ou seja, do sacramento em sua totalidade eclesial, a qual remete e se articula em sua totalidade com o desígnio salvífico de Deus. Este desígnio é realizado em Cristo, plenificado por meio do mistério da Morte, Ressurreição e Pentecostes, que agora continua a sua presença na vida do mundo através da Igreja. Da autêntica sacramentalidade da *communio*-comunidade e da eclesialidade dos sacramentos decorre a autêntica experiência de libertação e toda diversidade da vida cristã.

6 Conclusão

Nesta pesquisa dispomo-nos a analisar a estrutura sacramental da história salvífica a partir do estudo comparado de Edward Schillebeeckx e de Luigi Giussani. Partindo do pressuposto de que somente a “revelação pode nos dizer o que é a revelação”⁵⁵⁸, nossa tarefa consistiu em responder à pergunta feita à fonte da revelação e a experiência da fé: como é possível compreender as raízes sacramentais do processo revelador, a partir dos elementos que o próprio Deus nos comunica? Por isso, ao desenvolvermos nossa análise logo se evidenciou que a realidade revelada não diria nada ao ser humano se este não fosse tocado pela graça divina por meio da história e dentro da história, ou seja, se Deus não se manifestasse por meio da revelação-acontecimento e revelação-palavra, que constituem a estrutura basilar da sacramentalidade da revelação.

De fato, nessa procura dois aspectos comuns aos dois autores logo se destacaram como fundamentais, pois constituíram elementos basilares de cada passo de nosso trabalho. O primeiro aspecto diz respeito à categoria importante da economia sacramental: a *historicidade*. Com efeito, ao iniciar a pesquisa, logo se evidenciou que a historicidade advém não somente da característica humana da sacramentalidade, mas radica-se também na estrutura da revelação de Deus na história⁵⁵⁹. O segundo aspecto diz respeito à *economia sacramental como encontro* que se cumpre na história, entre o divino e o humano; por isso mesmo todo o

⁵⁵⁸ LATOURELLE, R.; O'COLLINS, G. Problemas e perspectivas de teologia fundamental. São Paulo: Loyola, 1993. p. 64.

⁵⁵⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968; Id. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969; Id. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971; GIUSSANI, L. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2); Id. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, 2003. (PerCorso, 3); Id. *Si può vivere così? Uno strano approccio all'esistenza Cristiana*. Milano: Rizzoli, 1994; KONRAD, M. *Tendere all'ideale: la morale in Luigi Giussani*. Milano: Casa Editrice Marietti, 2010. p. 58-59.

conjunto de mediações históricas, nas quais a graça de Deus atinge o homem, pode ser chamado de *economia sacramental*.⁵⁶⁰

No primeiro capítulo de nossa pesquisa atemo-nos sobre o percurso da renovação da teologia sacramental acontecida ao longo do século XX. Assim procedemos com o objetivo de evidenciar que as reflexões teológico-sacramentais de Edward Schillebeeckx e de Luigi Giussani estão intimamente relacionadas a essa renovação, como, também, às conclusões a que chegou o Concílio Vaticano II, como fruto maduro de tal percurso. Na realidade, o que constatamos é que a reflexão dos dois autores não só estão em sintonia com as lições do Concílio, mas, na verdade, anteciparam, assumiram e de certa forma, realizaram tais lições em seus elementos essenciais. Justificamos isso já no primeiro capítulo de nossa pesquisa, na qual colhemos os elementos centrais que determinaram a renovação teológica, elementos estes que foram de grande importância para a reflexão teológica de Schillebeeckx e Giussani.

Fato é que, ao analisarmos tal percurso, deparamo-nos com a reflexão de grandes teólogos que, estando relacionados com o movimento litúrgico, desenvolveram suas reflexões teológicas com o objetivo de elaborar uma nova concepção da ideia sacramental e de uma visão da Igreja mais aberta, mais articulada, que correspondesse às exigências pastorais no decorrer do século XX. Entre esses teólogos, destacamos entre outros a reflexão de Romano Guardini, Odo Casel e de Lubac.

Enfim, constatamos que, sem esse conjunto de escritos elaborados ao longo da busca de uma nova concepção da teologia sacramental durante o século XX, não seria possível compreender a atual problemática da sacramentaria e, por isso mesmo, o contexto no qual se enquadra o pensamento de Schillebeeckx e de Giussani.

De fato, no segundo capítulo, ao analisarmos o pensamento teológico sacramental de Schillebeeckx, deparamo-nos com a questão de como se produz concretamente a revelação, a partir do momento em que

⁵⁶⁰ DV 2

o Deus vivente se dirige a uma consciência humana. O que constatamos é que, para esse autor, a ação da graça, a ordem sobrenatural possui, por definição, o caráter de história da salvação. A revelação é a realização histórica de uma iniciativa divina e trans-histórica no interior da estrutura da história humana, realização da qual, contudo, somente a palavra de Deus nos revela o significado: revelação-acontecimento e, ao mesmo tempo, revelação-palavra, mas esta se refere essencialmente à realidade que se manifesta.

Em seguida, ressaltamos que em Schillebeeckx a sacramentalidade é uma dimensão da essência do catolicismo e graças a ela se dá o nome concreto à economia salvadora e redentora de Deus. O plano salvífico implica a intersubjetividade com Deus, a comunicação com Ele mediante a graça. Porém, a graça nos alcança de maneira visível, sobretudo no homem-Jesus, o sacramento original e primordial, e na sua Igreja enquanto sacramento da sua presença no mundo.

Enfim, constatamos que, em Schillebeeckx, a sacramentalidade qualifica a Igreja inteira: não só a hierarquia, mas também a comunidade dos fiéis, a comunhão humana, o próximo. É o conjunto, ou seja, o povo de Deus conduzido pela hierarquia sacerdotal, a forma de manifestação histórica da vitória sobre o pecado e a morte, realizada por Cristo ressuscitado. Desse modo, encontramos na reflexão desse autor uma abordagem da teologia sacramental atual, aberta, dinâmica, que sem dúvida, contém elementos de grande eficácia para uma nova concepção de uma pastoral-sacramental em nossos dias.

No terceiro capítulo de nossa pesquisa atemo-nos à análise da reflexão teológico-sacramental de Giussani. Em tal análise, constatamos que em seu pensamento a sacramentalidade da fé e da revelação tem uma estrutura histórica e sacramental, segunda a qual Deus se manifesta na história de forma humana, em um fato concreto, objetivo, por meio de sinais sensíveis. Por esse motivo, sublinhamos que a dimensão sacramental da fé tem como nota característica a experiência de um encontro objetivo com Cristo, a partir da qual, o crente que não quer renunciar à busca da razão humana por um sentido definitivo da existência, verifica a resposta resolutive.

Além disso, destacamos também que a obra teológico-sacramental de Giussani não pode ser compreendida senão em relação com a história do Movimento Comunhão e Libertação fundado por ele. Por isso, demos relevo ao fato que para Giussani não basta somente anunciar o fato cristão no seu conteúdo teórico, mas é necessário que esse conteúdo seja comunicado dentro do pertencer à vida da Igreja, numa experiência de real comunidade, em que a experiência da fé seja verificada na sua capacidade de responder aos desafios que o mundo de hoje coloca.

Mas se é verdade que o pensamento teológico-sacramental de Giussani, sendo fruto de sua experiência, não é uma reflexão escolástica de cunho acadêmico, é também verdade que, nem por isso, deixa de ser sistemática e rigorosa. Por isso, quisemos desenvolver num segundo momento a estrutura básica e sistemática de seu pensamento. De fato, descrevemos o quanto é objetivo e razoável o método da Revelação de Deus na história. Objetivo porque Deus se revelou na história por meio de uma pessoa humana, seu Filho; razoável porque o encontro com Ele tem a forma de um acontecimento, que se identifica com um fato excepcional que, por isso mesmo, corresponde às exigências estruturais do coração do ser humano.

Além disso, para Giussani o acontecimento cristão pode ser conveniente ao ser humano dos nossos dias somente se, de alguma forma, for contemporâneo, isto é, se for uma realidade no presente. Tal contemporaneidade está na modalidade com a qual Cristo continua a estar particularmente presente na história, ou seja, através da sua Igreja. Com efeito, a Igreja “é o método com o qual o Espírito de Cristo mobiliza o mundo para a verdade, a justiça, a felicidade”.⁵⁶¹ A partir disso, afirmamos que a contribuição específica dos cristãos para a vida do mundo será a de reconstruir e dilatar genuínas realidades eclesiais, que sejam sinais reais e eloquentes de uma vida nova possível para todos. É essa a missão, concebida não como um dever ulterior a cumprir, mas como uma exigência vital do cristão em levar outros a participar do evento de comunhão libertadora da qual ele tem experiência.

⁵⁶¹ GIUSSANI, L. *Porta la speranza: primi scritti*. Genova: Marietti, 1997. p. 12.

Enfim, elaboramos o quarto capítulo de nosso trabalho, no qual procuramos dar nossa contribuição pessoal. Por isso, desenvolvemos nossa análise com viés comparativo entre as reflexões teológico-sacramentais dos dois autores, a partir de três categorias centrais, a saber, “encontro” e “*communio*-comunidade”.

Iniciamos nossa análise colocando em relevo a categoria “encontro”, justamente porque tal categoria constitui chave de leitura tanto da reflexão teológico-sacramental de Schillebeeckx quanto de Giussani. Fato é que ambos os autores assumiram, como filosofia de base para coordenadas de suas teologias, a fenomenologia, pois esta oferece a vantagem de ser um método ascético de conhecimento, mais do que um verdadeiro sistema filosófico; e, como tal, está aberta às outras correntes de pensamento, respondendo, portanto, à exigência do pluralismo do pensamento atual. Assumindo a categoria “encontro”, fizeram vir à luz, com um discurso mais claro, aquilo que constitui o núcleo vital do cristianismo: a comunhão pessoal com Deus que se doa. Além disso, essa categoria leva em conta a mudança de interesse sobre o cosmo para o homem-no-cosmo, própria da virada antropológica acontecida na reflexão teológica na modernidade. Isso não é pouca coisa. Portanto, partir da categoria encontro significa levar em conta essa mudança de perspectiva; significa, enfim, ter uma fé razoavelmente responsável, igualmente distante seja do racionalismo, seja do fideísmo.⁵⁶²

Desse modo, com o objetivo de explicitar o fator graça como encontro, partimos da criação que, mesmo não revelando o rosto do Mistério, nem por isso deixa de ter um caráter sacramental, já que, por ser criatura, indica o Criador. Em seguida, analisamos a eleição do povo de Israel que de forma antecipada, parcial e provisória, já se encontram sinais de graça divina em chave histórica, contendo, portanto, caráter sacramental. Em um passo seguinte descrevemos que, na pessoa de Jesus Cristo, a graça realiza-se em sua forma plena no encontro com o Filho de Deus na história: o encontro com Jesus Cristo é o encontro com a graça de forma plenamente humana, visível. Jesus é a forma

⁵⁶² Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*. Roma: Pauline, 1975. p. 87.

sacramental e, portanto, “horizontal”, que torna possível para nós viver a reciprocidade da graça. Enfim, dado que Jesus Cristo, ao morrer na cruz, ressuscitar e subir aos céus, não permanece mais encontrável segundo a lógica humana do encontro, Ele envia o Espírito Santo, de modo que, agindo na vida da comunidade sacramental, a Igreja, torna-se possível a graça do encontro como Ele de forma interior e exterior, ou seja, de forma sensível, palpável, enfim, sacramental.

Na segunda parte desse capítulo desenvolvemos nossos argumentos colocando em relevo dois conceitos intimamente relacionados, essenciais para a vida eclesial: *communio*-comunidade. Exatamente em tais conceitos presentes na reflexão de Schillebeeckx e Giussani constatamos forte sintonia com a *Lumen Gentium*, na qual o tema Igreja-comunhão é abordado em sua dupla dimensão: comunhão com o Pai, mediante Cristo e no Espírito Santo, e comunhão dos homens e mulheres entre si na família humana e na família dos filhos de Deus, em que a primeira dimensão é o fundamento da segunda.

Justificamos nossa opção por abordar a realidade da Igreja a partir dessas duas categorias de *communio*-comunidade, considerando o fato de que, segundo o nosso modo de ver, a autenticidade da experiência cristã tem a ver com a autenticidade da vivência da experiência de fé a partir da pertença a uma viva experiência de comunidade eclesial. Portanto, em nossa análise, demos os seguintes passos: ressaltamos, em primeiro lugar, a Igreja como realidade querida por Deus e progressivamente formada na história; ela tem seu fundamento e origem última na Santíssima Trindade; já existia de forma antecipada e provisória na “Igreja” de Israel; adquire estatura plena em Jesus Cristo, que a institui a partir da escolha dos Doze; atinge sua forma acabada e definitiva a partir de Pentecostes; e, enfim, colocamos em relevo a verdade das atuações sacramentais da Igreja a partir da pertença à *communio*-comunidade, como lugar adequado do encontro sacramental com Cristo no hoje da nossa existência.

Evidentemente que nesta pesquisa não tivemos nem de longe a pretensão de esgotar toda a riqueza de conteúdo teológico-sacramental no pensamento de Schillebeeckx e de Giussani. Por isso, faz-se

necessário nesse momento elencar alguns elementos que não foram considerados ou aprofundados e, ao mesmo tempo, ressaltar as potencialidades de possíveis novas abordagens sobre a temática considerada nesta pesquisa.

De fato, não elaboramos uma análise dos sacramentos individualmente considerados, mas apenas em sentido amplo, geral. Entretanto, não ignoramos o fato de que, sobretudo em Schillebeeckx, há um estudo aprofundado do sacramento da Ordem⁵⁶³, do Matrimônio⁵⁶⁴ e da Eucaristia⁵⁶⁵, o que torna possível que no futuro alguém possa desenvolver uma reflexão sistemática e aprofundada de tais sacramentos. Quanto a Giussani, apesar de termos feitos acenos sobre os setes sacramentos ao analisarmos seu pensamento⁵⁶⁶, não encontramos nele uma reflexão aprofundada, até porque, esse autor não desenvolveu propriamente uma teologia sacramental. Entretanto, acreditamos que nada impeça que posteriormente alguém possa, a partir dos elementos que ressaltamos em nossa análise sobre essa temática, desenvolver uma pesquisa mais aprofundada a respeito dos sacramentos singularmente considerados neste autor. Justifica-se isso pelo fato de nossa tese não ser sobre os sacramentos, mas sim sobre a estrutura sacramental da história salvífica.

Vinculado a isso, uma vez que o propósito de nossa pesquisa teve um cunho fortemente experiencial, já que surgiu como desejo de retomar e aprofundar reflexão teológico-sacramental que nos permitisse uma compreensão mais aprofundada e articulada da experiência da fé e da prática sacramental, a partir da pertença ao Movimento Comunhão e Libertação, estamos convencidos de que nossa pesquisa pode ser

⁵⁶³ SCHILLEBEECKX, E. *Le ministère dans l'Église*. Service de precedence de la communauté de Jésus-Christ. Paris: Cerf, 1981. (Trad. do original holandês: Id. *Kerkelijk ambt*. Voorgangers in de gemente van Jezus Christus. 2.ed. Bloemendaal: H. Nelissen, 1980. 170p.).

⁵⁶⁴ Idem. *O Matrimônio, realidade terrestre e mistério de salvação*. Petrópolis: Vozes, 1969. (A tradução portuguesa foi feita sobre o inglês, por Frei Alécio A. Broering, O.F.M., revista pelo autor).

⁵⁶⁵ Idem. *The eucharist*. London: Sheed & Ward, 1968. 160 p. (Trad. do original holandês: *Christus' tegenwoordigheid in de eucharistie*. Bilthoven: H. Nelissen, 1967).

⁵⁶⁶ Para uma abordagem em sentido mais amplo: GIUSSANI, L. *Perchè La Chiesa*. Milano: Rizzoli, 2003. (PerCorso, 3). p. 242-254; sobre a Eucaristia: Id. *Porta la speranza: primi scritti*. Genova: Marietti, 1997. p. 76-84.

também de grande ajuda para uma reflexão mais aprofundada e articulada de seus membros, no que diz respeito à experiência de fé e da vida sacramental no seu genuíno valor. Evidentemente que se uma pesquisa se direciona a um endereço eclesial preciso, daí deriva também suas delimitações. Portanto, temos aqui mais uma argumentação que justifica os limites inerentes a esta.

Quanto à nota de novidade de nosso trabalho, acreditamos que está justamente na comparação que fizemos entre o pensamento teológico-sacramental dos dois autores. Essa comparação nos permitiu ver também que o pensamento de ambos os autores oferecem elementos de novidade para uma atual reflexão da pastoral-sacramental. Justifica-se isso quando constatamos que a prática pastoral-sacramental comum em nossas comunidades eclesiais dá prevalência a um tipo de “pastoral de manutenção”, na qual se constata uma separação entre a prática ritual-sacramental e o contexto vital que é a vida da comunidade. As pessoas ainda procuram os sacramentos, batizam os seus filhos, os coloca na catequese para se preparem para a primeira comunhão (que muitas vezes fica só na “primeira” de fato). Entretanto, não há um real vínculo com a vida da comunidade eclesial. Na realidade, o que constatamos é que existe muito mais uma crise do sacramento-evento do que do sacramento-rito. Neste sentido, acreditamos que a atualidade do pensamento de Schillebeeckx e de Giussani está exatamente em conceber a proposta da fé cristã e da prática sacramental a partir da pertença à vida da comunidade eclesial como lugar do encontro com o Senhor ressuscitado, que por si só, tem o poder de fascinar, atrair e conquistar o coração de homens e mulheres que não renunciam à busca da verdade. Evidentemente que da experiência nova que surge desse encontro só pode nascer uma consciência mais aprofundada da necessidade e do genuíno valor da prática sacramental.

Com efeito, partindo da nossa própria experiência pessoal estamos convencidos de que o sacramento nasce do evento vivo (Cristo e a Igreja) e alimenta aquele outro evento que é a pessoa tocada pelo encontro com o Mistério feito carne. Tudo isso acontece na dinâmica da humanidade que tem o seu eixo na carne do Senhor e no rosto concreto da

comunidade dos discípulos. O sacramento da Igreja é o grande evento do nosso presente que torna acessível, segundo a dinâmica humana plenamente atual, o fascínio daquele primeiro encontro: “Mestre onde moras? ... e permaneceram com ele aquele dia. Era, aproximadamente, a hora décima” (Jo 1, 38-39).

7 Referências Bibliográficas

1. Obras artigos de Schillebeeckx:

SCHILLEBEECKX, E. *El celibato ministerial*. Salamanca: Segime, 1968.

_____. *Cinco problemas que desafiam a Igreja de hoje*. São Paulo: Herder, 1970.

_____. La crise del lenguaje religioso como problema hermenéutico. *Concilium*, Madras, n. 85, p. 198-199, 1973.

_____. *Il Cristo: la historia di una nuova prassi*. Bresca: Quiriniana, 1980.

_____. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968.

_____. *Cristo y los cristianos*. Madrid: Ediciones Cristand, 1982.

_____. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. *El Dios de Jesus y el Jesus de Dios*. *Concilium*, Madras, n. 93, p. 429; 436, 1974.

_____. *Dios, futuro del hombre*. Salamanca: Sigueme, 1970.

_____. et al. L' Ecclesia Jesu Christi come racconto di futuro: su perdono e riconciliazione. In: *Cammino e visione: universalità e ragionaltà della teologia nel XX secolo*. Scritti in onore di Rosino Gibellini. Brescia: Queriniana, 1996.

_____. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*. Brescia: Queriniana, 1985.

_____. *The eucharist*. London: Sheed & Ward, 1968. 160 p. (Trad. do original holandês: *Christus' tegenwoordigheid in de eucharistie*. Bilthoven: H. Nelissen, 1967).

_____. La funzione della fede nel'autoconsapevolezza. In: *Parola nella storia*. Brescia: Queriana, 1968. p. 186-221.

_____. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II*. Madrid: [s.n.], 1969. p. 186-188; 224.

_____. Igreja e humanidade. *Concilium*, Madras, p. 50-69, jan. 1965.

_____. *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*. Roma: Pauline, 1975.

_____. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *Maria, mãe da redenção: linhas mestras religiosas do mistério mariano*. São Paulo: Paulinas, 1968.

_____. El matrimonio es un sacramento. In: *Selecciones de teologia*. Barcelona: Facultad de teologia San Francisco de Borja, San Cugat Del Valles, 1965. v.4, p. 103-132.

_____. *O Matrimônio, realidade terrestre e mistério de salvação*. Petrópolis: Vozes, 1969. (A tradução portuguesa foi feita sobre o inglês, por Frei Alécio A. Broering, O.F.M., revista pelo autor).

_____. *Le ministère dans l'Église*. Service de precedence de la communauté de Jésus-Christ. Paris: Cerf, 1981. (Trad. do original holandês: Id. *Kerkelijk ambt*. Voorgangers in de gemente van Jezus Christus. 2. ed. Bloemendaal: H. Nelissen, 1980. 170p.).

_____. Ministérios na Igreja dos pobres. *Concilium*, Madras, p. 127-139, jun. 1984.

_____. *La misión de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1971. p. 62-63

_____. *O mundo e a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1971.

_____. *Per amore del vangelo*. Assisi: Cittadella Editrice, 1993.

_____. *Por uma Igreja mais humana*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. Preparados para o evangelho da paz. *Concilium*, Madras, p. 108-120, mar. 1984.

_____. *La presencia de Cristo en la eucaristia*. 2. ed. Madrid: Fax, 1970.

_____. *La questione cristologica, un bilancio*. Brescia: Queriniana, 1980.

_____. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1967.

_____. *I sacramenti punti d'incontro con Dio*. Brescia: Queriniana, 1983.

_____. *Sono um teologo felice: colloqui con Francesco Strazzari*. Bologna: EDB, 1993.

_____. et al. *Verso la Chiesa del terzo millennio*. Brescia: Queriniana, 1979.

2. Bibliografia sobre Edward Schillebeeckx:

AMOURRATIA, A. L. *Edward Schillebeeckx y la "nueva interpretación de la fé"*. Estudio sobre una teoria hermenéutica en Teologia. Roma: Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, 2001.

AUWERDA, R. *Le dossier Schillebeeckx*. Bruxelles: Desclée, 1970.

ANGELINI, G. La vicenda della teologia católica nel secolo XX. In: PACOMIO, Luciano. *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. Milano: Marietti, 1977. v. 3, p. 585-648. p. 609-612; 648.

ASEN, B. Küng. Schillebeeckx and the magisterium: an annotated bibliography. *Theology Digest*, Saint Louis, n. 28, p. 332-348, 1980.

BERTULETTI, A. "Il concetto di speranza nel dibattito fondamentale della teologia contemporânea". *Teologia: Rivista della facoltà teologica dell'Italia settentrionale*, Milano, anno 5, p. 283-341; 313-321, dic. 1980.

BOURGY, P. Edward Schillebeeckx. In: GUCHT, R. V.; VORGRIMLER, H. *Bilancio della teologia del XX secolo*. Roma: Città Nuova, 1972. v. 4, p. 247-264.

BORDIGNON, L. *Principi metodologici di Edward Schillebeeckx: dalla teologia classica alla teologia critica* Dissertatio (Doctoratum) - Facultate Theologiae Interr. Italia Sett., Milano, 1973.

BRAMBILLA, F. G. Il concetto di verità nella epistemologia teológica di E. Schillebeeckx. In: *ATI: verità, chiesa e missione*. Padova: Messagero, 1989. p. 317-396.

BRAMBILLA, F. G. *La cristologia di Schillebeeckx: la singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*. Dissertatio (Doctoratum) - Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Brescia, 1989.

_____. *Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2006. (Teólogos do século XX).

_____. Uomini come storia di Dio: una 'summa' dell'itinerario teológico di Schillebeeckx? *Teologia: Rivista della facoltà teologica dell'Italia settentrionale*, Milano, v. 17, p. 33-72, 1992.

_____. Verità ed escatologia: postfazione. In: KENNEDY, P. *Edward Schillebeeckx* (= I teologi del XX secolo 7). Milano: San Paolo, 1977. p. 227-249.

_____. La soteriologia di E. Schillebeeckx nell'ambito dell'attuale teologia cattolica sulla redenzione. *La Scuola Cattolica: Revista teologica del seminario arcivescovile di Milano*, p. 439-499, luglio/ott. 1980, p. 439-499.

BRUNO, Carmine Bruno. *I concetto di sacramento in Schillebeeckx*. Pontificia Facultas Theologica S. Bonaventurae Ordinis Fratrum Minorum Conventualium in Urbe. Roma: Seraphicum, 1976. (Dissertationes ad Lauream).

CABESTRERO, T. *La fede nel pluralismo della cultura: conversazione con 16 teologi*. Assisi: Cittadilla, 1979. 320 p. sobre Schillebeeckx, p. 251-271.

CANTONE, C. Il 'futuro' come nuevo paradigma Della transcendência: W. Pannenberg, E. Schillebeeckx. In: *Un nuevo volto di Dio? Il processo al teísmo nella teologia contemporanea*. Roma: LAS, 1976. p. 59-79.

CAVALCOLI, G. Il criterio della verità secondo Schillebeeckx. *Sacra Doctrina*: Rivista bimestrale di teologia, Bologna, n. 29, p. 188-205, mar./apr. 1984.

CONWAY, P. The Human Story of Good: The Spirituality of Edward Schillebeeckx. *Doctrine and Life*, Dublin, n.41, p. 523-530, 1991.

DERKSEN, K. Teologia non universitaria in Olanda. *Concilium*, Madras, n. 14, p. 759-769, 1978.

DE ROSA, G. Problema attuali di cristologia. *La Civiltà Cattolica*, Roma, n. 129, p. 394-403, 1978.

DUQUOC, Ch. Dogmatica e morale: riflessione sull'etica immanente alle cristologie di H. Küng e di E. Schillebeeckx. In: *Cristologia e morale*. Bologna: Dehoniane, 1982. p. 63-82; sobre Schillebeeckx: 72-82.

GARCIA M. J. E. Persona Christi: reflexión teológica en torno a la interpretación de E. Schillebeeckx. *Burgense*, Collectanea scientifica, Burgos, n. 29, p. 1-41, 1988.

HAQUIN, A. Vers une théologie fondamentale des sacrements: de E. Schillebeeckx à L.-M. Chauvet. *Questions Liturgiques*, Belgium, v. 75, p. 1-2; 28-40, 1994.

IMMARRONE, L. La divinità di Cristo nell'opera 'Gesù, la storia di un vivente' di E. Schillebeeckx. *Doctor Communis*, Città di Vaticano, n.32, p. 189-220, 1979; n.33, p. 51-89, 1980.

_____. La teoria dell'identificazione ipostatica come 'reinterpretazione' Della definizione dogmatica del Concilio di Calcedonia nel pensiero di E. Schillebeeckx. *Miscellanea Francescana*, Assisi, n. 78, p. 435-494, 1978.

IL DOSSIER del catecismo olandese. Milano: Mandadori, 1968.
Introdução e notas de L.A. van Gerdau e F. V. Johannes.

KENNEDY, Ph. Continuity underlying discontinuity: Schillebeeckx's philosophical background. *New Blackfriars*, Edinburgh, n. 70, p. 264-277, 1989.

KENNEDY, Ph. *Schillebeeckx*. Postfazione e bibliografia di Franco Giulio Brambilla. Milano: San Paolo, 1977. 285 p.

KERKVOORDE, A. Préface à: le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu. *Lex Orand*, Paris, n. 31, p. 7-25, 1960.

LA RISPOSTA dei teologi: International Publishing Consultants di Amsterdam. Brescia: Queriniana, 1969. Entrevista com Schillebeeckx, p. 95-161.

LANDUCCI, P. C. La difesa della fede e il caso Schillebeeckx. *Rinnovatio*, anno 16, n. 3, p. 361-369, luglio/sett. 1981.

_____. Teologia y Cristologia de Edward Schillebeeckx. *Scripta Theologica*: Revista de la Facultad de la Universidad de Navarra, Navarra, v. 11/1, p. 231-248, 1979.

MARCHESI, G. Gesù Cristo: Il profeta escatológico: l'interpretazione cristologica di E. Schillebeeckx. *La Civiltà Cattolica*, Roma, v. 2, quaderni 3235-3240, p. 231-246, 1985.

MASCALL, M. La sacramentalidad de la creación en la teología de Edward Schillebeeckx. *Anamnese*, n.4, 1994.

MONDIN, B. Edward Schillebeeckx. In: *I teologi della speranza*. Torino: Borla Editora, 1970. v.2, p. 97-109.

_____. *Os grandes teólogos do século XX*. São Paulo: Paulinas, 1979.
Sobre Schillebeeckx: p. 237-268.

PAREDES, J. A. M. *Vivir in Jesucristo: aproximación a la antropologia teologica de E. Schillebeeckx* [Excerpta ex. Diss. Ad Lauream in PUG]. *Communio*, Lisboa, n. 15, p. 393-546, 1982; n.16, p. 87-106, 1983.

RUFFINI, E. *La figura e la doutrina sacramentale di Edward Schillebeeckx*: introdução a E. Schillebeeckx, i sacramenti, punti di incontro com Dio. Brescia: Queriniana, 1966.

SANCHEZ, R. C. Una hermeneutica para la relectura actualizadora de la tradición cristiana. *Salmanticensis*, Salamanca, n. 25, p. 361-342, 1978.

_____. *La teoria hermênutica de E. Schillebeeckx*: principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1982. 387p

SCHOOOF, T. M. *Les catholiques hollandaise*. Paris: Desclée; De Brouwer, 1969.

_____. *Aggiornamento: verso una nuova teologia cattolica*. Brescia: Queriniana, 1971.

SCHURR, V.; HÄRING, B. E. *Schillebeeckx: la presenza eucaristica*. Roma: Paoline, 1969.

SNIJDEWIND, H. Apparuit, manifestavit: verso una teologia della preghiera nel giovane Edgard Schillebeeckx. In: MIETH, D.; SCHILLEBEECKX, E.; SNIJDEWIND, H. (Ed.) *Cammino e vision: Universalità e regionalità della teologia nel XX secolo: scritti in onore di Rosino Gibellini* (BTC 88). Brescia: Queriniana, 1986. p. 69-85.

SPEJA, J. Cristologia narrativa de E. Schillebeeckx. *Ciencia Tomista*, Salamanca, n. 109, p. 139-173. 1982.

3. Obras e artigos de Luigi Giussani:

GIUSSANI, L. Abraão: o nascimento do eu. In: *Exercícios da Fraternidade de Comunhão e Libertação*. Rimini: Fraternità di Comunione e Liberazione, 2001. p. 14-24.

_____. *L'avvenimento cristiano, uomo Chiesa mondo*. Milano: Rizzoli, 1993.

_____. *L'avvenimento di Cristo e sua permanenza nella storia*. Intervento All'Assemblea Internazionale Responsabili di CL, La Thuille, 30 agosto 1994. *Tracce: Litterae Communionis*, Milano, v. 21, n. 9, ott. 1994.

_____. *Un avvenimento di vita cioè una storia*. Roma: EDIT, 1993.

_____. *All'origine della pretesa cristiana*. Milano: Jaca Book, 1988. (PerCorso, v.2).

_____. *Alla ricerca del volto umano: contributo ad una antropologia*. Milano: Jaca Book, 1995.

_____. *L'autocoscienza del cosmo: i libri dello spirito cristiano*. Milano: Rizzoli, 2000.

_____. *Il camino al vero è un'esperienza*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995.

_____. *Certi di alcune grandi cose*. Milano: Rizzoli, 2007.

_____. *Che cos'è l'uomo perché te ne curi?* Milano: San Paolo, 2000.

_____. *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Jaca Book, 1985.

_____. *Dall'utopia allá presenza*. Milano: Rizzoli, 2006.

_____. Do pertencer a uma morada acontece a mudança em que Cristo permanece visivelmente. *Litterae Communionis*, São Paulo, n. 60, 1997.

_____. É, se opera. *30 dias*, São Paulo, n. 2, 1994. Suplemento.

_____. Esta cara alegria na qual toda virtude se funda. In: *Exercícios da Fraternidade*. São Paulo: GT, 1993.

_____. A fé é um caminho do olhar. *Litterae Communionis*, São Paulo, n. 47, 1995.

_____. et al. *Generare tracce nella storia del mondo*. Milano: Rizzoli, 1998.

_____. *Grandi linee della teologia protestante americana*. Milão: Jaca Book, 1989.

_____. *Los jovers y el ideal*. Madrid: Encuentro, 1996.

_____. *Lettere di fede e di amicizia*. Milano: San Paolo, 1997.

_____. *Le mie letture*. Milano: Rizzoli, 1996. p. 96.

_____. O milagre da mudança. In: *Exercícios da Fraternidade*. São Paulo: GT, 1989.

_____. *Mortalita, memoria e disederio*. Milano: Jaca Book, 1980.

_____. *OPERE*. Milão: Jaca Book, 1994. v.2.

- _____. *Para vivir la liturgia, un testemunho*. Madrid: Encuentro, 1992.
- _____. *Perché la Chiesa*. Milano: Rizzoli, 2003. (PerCorso, 3).
- _____. *Porta la speranza: primi scritti*. Genova: Marietti, 1997.
- _____. *Reinhold Niebuhr*. Milão: Jaca Book, 1969.
- _____. *Riconoscere una presença*. Milano: San Paolo, 1997.
- _____. *Il rischio educativo*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1995.
- _____. Seminário com Mons. Luigi Giussani (6 de janeiro, 1984). In: ISTRÁ. Dipartimento teológico. *Annuario teologico 1984*. Milano: Edit, 1985.
- _____. Il senso della caritativa. *Tracce: Litterae Communionis*, Milano, n. 2, 1972.
- _____. *Il senso di Dio e l'uomo moderno*. Milano: Rizzoli, 1995.
- _____. *Il senso religioso*. Milano: Jaca Book, 1986. (PerCorso, v.1).
- _____. *Si può (veramente?!) Vivere così?* Rizzoli, 1996.
- _____. *Si può vivere così?* Uno strano approccio all'esistenza Cristiana. Milano: Rizzoli, 1994.
- _____. *El templo y el tempo*. Madrid: Encuentro, 1995.
- _____. *Tracce d'esperienza cristiana*. Milano: Jaca Book, 1997.

_____. *“Tu” o dell’amicizia*. Milano: Rizzoli, 1997.

_____. Tu ou de amizade. In: *Exercícios da Fraternidade*. São Paulo: GT, 1997.

_____. *Tutta la terra desidera il Tui volto*. Milano: San Paolo, 2000.

_____. *Uomini senza pátria*. Milano: Rizzoli, 2008.

_____. O valor de algumas palavras que marcam o caminho cristão. *L’Osservatório Romano*, Cidade do Vaticano, p. 4, 6 abr. 1996.

_____. La vita: Dio si è “imischiato” com noi. *Tracce Litterae Communionis*, Milano, nov., p. 2-3, 1999.

_____. *Vivendo nella carne*. Milano: Rizzoli, 1998. (Biblioteca Universali).

4. Bibliografia sobre Luigi Giussani:

ABBRUZZESE, S. *Comunione e Liberazione*. Bar: Laterza, 1991.

AMICONE, L. *Sulle Tracce di Cristo*. Milano: Rizzoli, 1994.

CARRÓN, J.; VENTORINO, F. *Parole ai preti*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1996.

CARRÓN, J. Viver intensamente o real. *Passos: Revista Internacional de Comunão e Libertação*, São Paulo, p. 14, nov. 2011.

CAMISASCA, M. *Comunione e Liberazione: le origine (1954-1968)*. Milano: San Paolo Edizioni, 2001.

CAMISASCA, M. *Comunione e Liberazione: Il riconoscimento* (1969-1983). Milano: San Paolo, 2006. t. 3.

_____. *Don Giussani: la sua esperienza dell'uomo e di Dio*. Milano: San Paolo, 2009.

FARINA, R. *Don Giussani, vita de um amico*. Milano: Piemme, 2007.

ISTRA. Dipartimento teológico. *Annuario teológico 1984: seminário com monsignor Giacomo Biffi* (24 feb. 1984). Milano: EDIT, 1985.

ISTRA. Dipartimento teológico. *Annuario teológico*. Milano: EDIT, 1985.

MEMORIA scritta di Luigi Giussani per l'Archivio di CL. Milano, 16 febr. 1998.

PERRENCHIO, F. et al. *Movimenti ecclesiali contemporanei: dimensione, storiche tiologico-spiritual as apostollich*. Roma: LAS, 1992.

POTTERIE, I. de la. A evidência dos fatos. *30 dias*, São Paulo, abr. 1994.

_____. Guardare per credere. *Il Sabato*, Atripalda, p. 62-64, 14 nov. 1992.

_____. La stessa esperienza dei primi testimoni. In: *Storia e mistero*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1997.

RONZA, R. *Comunione e Liberazione: interviste a Luigi Giussani*. Milano: Jaca Book, 1976.

RONZONI, E. & VITALI, M. *Comunione e Liberazione, immagini de 30 anni*. Milano: Grafica Rosy Galli, 1984.

RUSCONI, C. *Il grande pedagogo*. Milano: Rizzoli, 1997.

SANTORO, F. et al. 500 anos de evangelização. São Paulo: Companhia Ilimitada, 1992. 66 p.

SICARI, A. (Org.). Entrevista a monsignor Luigi Giussani. *Communio*, Milano, p. 61-70, apr. 1988.

ZAFFARONI, G. É obra da fé ou não é obra. *Litterae Communionis*, São Paulo, p. 22-33, sett. 1997.

5. Bibliografia geral:

AAVV. *Vaticano II, balance y perspectivas*. Salamanca: Sigueme, 1990.

ADAM, K. *L'essenza del catolicesimo*. Brescia: Morcelliana, 1992.

AMBROSIO. *Apologia prophetae David*, XII, p. 58, apud FORTE, B. *Introdução aos sacramentos*. São Paulo: Paulinas, 1993.

AMICONE, L. *Sulle tracce di Cristo*. Milano: Rizzoli, 1994.

ANGELINI, G. La vicenda della teologia cattolica nel século XX. In: *Dizionario teológico interdisciplinare*. Torino: Marietti, 1977. v. 3.

AQUINO, T. *Suma Teológica*. Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Bruedes, Universidade de Caxias do Sul, 1980. (Trad. portuguesa: Rovílio Costa e Luis Alberto de Boni). v.2 pt. 2.

ARADA, H. Formação permanente? *REB*, Petrópolis, v. 32, p. 52-71, dez. 1972.

ARNAU, R. *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

ARTORI, Marco; MEREGUETTI, Giovanni (Org.). *Scuola di religione*. Torino: SEI, 1999.

ATANÁSIO. *L'incarnazione del verbo*. Roma: Città Nuova, 1976.

AUBERT, R. La teología católica en el siglo XX. In: *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1973. v. 2. Edición dirigida por Herbert Vorgrimler e Robert Vander Gucht.

AUER, J. *Los sacramentos de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1983.

BALTHAZAR, H. U. *Gloria*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1988. v.5.

BALTHAZAR, H. U. *Henri de Lubac*. Milano: Jaca Book, 1997.

_____. *Le persone del drama, l'uomo in Cristo*. Milano: Jaca Book, 1982. v. 10.

BARAÚNA, G. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 410.

BARBAN A. La realtà rituale della fede Cristiana. In: GRILLO, A; PERRONI, M.; TRAGAN, P.-R (Ed.). *Corso di teologia sacramentaria*, v. 1, Metodi e prospettive. Brescia: Queriniana, 2000. p. 309-323.

BARREIRO, A. *La Iglesia en el mundo: estudio teológico sobre la relación Iglesia-mundo en la Const. Past. Gaudium et Spes de Conc. Ecum. Vaticano II y en la literatura Conciliar y pos-conciliar (1962-1967)*. Tese (Doutorado). Roma: PUG, 1972.

BAUM, G. A realidade eclesial das outras igrejas. *Concilium*, Madras, p. 46-61, jan. 1965.

BECKHÄUSER, A. Os Sacramentos da vida cristã e a esperança. *Grande Sinal: Revista de Espiritualidade*, Petrópolis, v. 9, nov. 1973.

BELLOSO, J. M. R. La Iglesia realizada como autentica comunidad. Hacia uma alternativa evangélica y válida para hoy. *Selecciones de teologia*, Barcelona, v. 19, p. 49-62, enero/marzo 1980.

_____. *Os sacramentos, símbolos do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 86-90.

BENTO XVI, Papa. Discurso para os membros do Movimento Comunhão e Libertação. *Passos: Revista Internacional de Comunhão e Libertação*, São Paulo, p. 47, maio 2007.

BERGAMINI, A. *Cristo, festa da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

BERTOLDI, F. L'atto di fede e il metodo teológico in Carlo Colombo. In: ISTRÁ. Dipartimento teológico. *Annuario teológico*. Milano: EDIT, 1985. p.24.

BETZ, H. D. Origen y esencia de la fe cristiana según la perícopa de Emaús (Lc 24, 13-42). *Selecciones de teología*, Barcelona, v. 10, p. 3-19, dez. 1971.

BIBLIOGRAFIE van E. Schillebeeckx. Aanvulling. In: HARING. H.; SCHOOF, T. M. WILLEMS, A. (Ed.). *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, p. 320-325.

BOFF, L. Da protologia à escatologia. In: MÜLLER, Ivo (Org.). *Perspectivas para uma nova teologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. A Igreja como mistério de libertação integral. *Grande Sinal: Revista de Espiritualidade*, Petrópolis, n. 2, mar. 1986.

_____. A Igreja sacramento do Espírito Santo. *Grande Sinal: Revista de Espiritualidade*, Petrópolis, n. 5, mar. 1972.

_____. Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. *REB*, Petrópolis, v. 32, set 1972.

_____. Mission y universalidad concreta de la Iglesia. *Selecciones de teologia*, Barcelona, v. 19, p. 95-108, 1980.

BOFF, L. *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. Spe Salvi Sugere o Vaticano II? Do continente da Esperança. *REB*, Petrópolis, n. 271, jul. 2008.

BOROBIO, D.; et al. *A celebração na Igreja: liturgia e sacramentologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1990. v.1.

BOROBIO, D. *Celebrar para viver: liturgia e sacramentos da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2009.

BOROBIO, D. (Org.). *Organismo sacramental pleno: realidades sacramentais e dimensões de sacramento*. In: *A celebração da Igreja*, v.1. São Paulo: Loyola, 1990. p. 293-294.

_____. *La Chiesa sacramento d'amore: Trattato di Ecclesiologia*. Firenze: Edizione Studio Domenicano, 1993.

_____. *Pastoral dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BOUYER, L. *La vie de la liturgie*. Paris: Editions du Cerf, 1956.

BOULARAND, E. Carácter sacramental y misterio de Cristo. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 4, 1965.

BRUNNER, E. *La esperanza del hombre*. Bilbao: Ed. Desclé de Brouwer, 1973.

BRUGGER, W. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. atual. São Paulo: Ed. Herder, 1969.

BRAUN, F-M. Agua y espíritu. In: *Selecciones de Teología*, Barcelona, v.4, p. 127-146, 1965.

BRO, B. O homem e os sacramentos: substrutura antropológica do sacramento cristão. *Concilium*, Madras, p. 32-47, jan. 1968.

CASEL, O. *O mistério do culto no cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2009 (Tradução do original: *Das Christiche Kultmysterium*. Regensburg, Friedrich Pustet, 1935).

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes ; São Paulo: Paulinas/Loyola/Ave Maria, 1993

CENCI, A. M. *L'aldilà é una certezza*. Itália: Centro Editoriale Cattolico Carroccio, 1994.

CHAUVET, L. M. *Du symbolisme au symbole: essais sur les sacraments*. Paris: Ed. Du Cerf, 1979

CHENU, M.-D. et al. *Une école de théologie: le Saulchoir*. Paris: Cerf, 1937.

CHENU, M.-D. Pour une anthropologie sacramentelle. *La Maison-Dieu*, Paris, n. 119, p. 85-100, 1974.

CHENU, B.; COUDREAU, F. *La foi des catholiques: catéchèse fondamentale*. Paris: Centurion, 1994.

CLEMENTE VI. Carta Super Quibusdam. In: COLLANTES, J. *A fé católica: documento do magistério da Igreja*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

CODINA, V. *Para compreender a eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993.

COMBLAIN, J. *Jesus de Nazaret*. Santander: Sal Terrae, 1979 (2).

_____. Atualidade da teologia da missão. *REB*, Petrópolis, n. 129, p. 63-87, mar. 1973.

CONGAR, Y. Cristo na economia da salvação e nos tratados dogmáticos. *Concilium*, Madras, p. 96-127, jan. 1966.

_____. *Esquisses du mystère de l'Eglise*. Paris: Éditions du Cerf, 1953.

_____. *La foi et la théologie*. Tournai: Desclée, 1962.

_____. A Igreja como povo de Deus. *Concilium*, Madras, p. 9-26. Jan. 1965.

_____. A Igreja é una. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (coord.). *Mysterium salutis*, IV/3. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 14-15.

_____. *Jesus Cristo*. Lisboa: União Gráfica, 1969.

_____. A noção de sacramentos maiores ou principais. *Concilium*, Madras, p. 21-31. Jan. 1968.

_____. Le Père M.D. Chenu. In: *Bilan de la théologie du XXe siècle*. Paris: [s.n.], 1971. v. 2.

_____. *Un popolo mesianico*. Brescia: Queriniana, 1997.

_____. El significado de la salvación y la actividade misionera. *Selecciones de Teología*, Barcelona, n. 24, vol. 6, p. 176-194, 1967.

_____. *Situação e tarefas atuais da teologia*. São Paulo: Paulinas, 1969

CLERCK, P. Sacramentos, Iglesia, mundo y reino. In: *Selecciones de teología*. Barcelona, v. 18, n. 69-72, p. 136-151, 1979.

COLOMBO, G. Giacomo Leopardi: anima ferita da la discorde vita. In: *La scuola cattolica*. Milano: Università Cattolica Del S. Cuore, 1938. v. 65. Sucessivamente publicado in conferenze Leopardiane tenute nel centenário della morte.

COOK, B. La Eucaristía como sacrificio de la Alianza en los sinopticos. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v. 4, p. 81-96, 1965.

COSMAO, V. La salvación a la luz de la teologia de la liberación. *Selecciones de teología*, Barcelona, v. 19, p. 179-184, abr. 1980.

CROATO, J. S. *História da Salvação*. São Paulo: Paulinas, 1967.

DACQUINO, P. *I sacramenti dell'iniziazione*. Turim: Leumann, 1974.

DANIELOU, J. *Bible et liturgie*. Paris: Éditions du Cerf, 1951.

_____. *La catéchèse aux primers siècles*. Paris: Régine Du Charlat, 1968.

DIANICH, S.; NOCETI, S. *Tratado sobre a Igreja*. Aparecida, SP: Santuário, 2007.

DIANICK, S. *La Chiesa misterio de comunione*. Marietti, Genova, 1987.

DOCUMENTO de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-America e do Caribe. São Paulo: Edições CNBB/Paulus/Paulinas, 2007. n. 155.

DOURNES, J. Para decifrar o setenário sacramental. *Concilium*, Madras, p. 63-77, jan. 1968.

DUQUOC, Ch. *O homem Jesus: cristologia: ensaio dogmático I*. São Paulo: Loyola, 1977.

ELLACURIA, I. *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*. San Salvador: DEI, 1995.

_____. *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. *Sal térrea*, Santander, n. 18, p. 57-73, 1984.

_____. *La Iglesia de los pobres, sacramento historico de liberación. Colecciones de teología*. Barcelona: Facultad de teologia San Francisco de Borja, San Cugat Del Valles, 1965. v. 18, p. 19-34.

_____. *Recuperar El Reino de Dios: desmundanización e historización de la Iglesia*. *Sal Terrea*, Santander, n. 780, p. 335-343, 1978.

_____. *Teología política*. San Salvador: DEI, 1993.

ELCHINGER, A. *Leituras bíblicas: a história da salvação*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1966.

FABER, E.-M. *Doutrina católica dos sacramentos*. São Paulo: Loyola, 2008.

FAYNEL, P. *La Iglesia i, el mistério Cristiano: teologia dogmática 15*. Barcelona: Herder, 1982.

FEINER, J.; LOEHRER, M. *Mysterium salutis*. Petrópolis: Vozes, 1977. v.4 pt.6.

_____. *Mysterium salutis*. Petrópolis: Vozes, 1974. v.3 pt.6

_____. *Mysterium salutis*. Petrópolis: Vozes, 1975. v.4 pt.1.

_____. *Mysterium salutis*. Petrópolis: Vozes, 1975. v.4 pt.2.

FIGURA, M. A Igreja “sacramento universal de salvação”. *Communio*, Lisboa, p. 224-237, mar./abr. 1989.

FIORENZA, S. F.; GALVIN, P. J. *Teologia sistemática, perspectivas católico-romana*. São Paulo: Paulus, 1987. v.2.

FLORES, J. J. *Introdução à teologia litúrgica*. São Paulo: Paulinas, 2006.

FOLCH C. G. *Riquezas de mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1989.

FORTE, B. *La Chiesa nell'eucaristia: per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*. Napoli: Pontificia Facoltà Teologica : M. D'Auria, 1975. p. 115.

_____. *L'eternità nel tempo: saggio di antropologia ed ética sacrament*. Milano: San Paolo, 1998.

_____. *Jesus de Nazaré: história de Deus e Deus da História*. São Paulo: Paulinas 1985.ale. Milão, 1993. p. 190.

_____. *A teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 1995.

GÉLINEAU, J. Le caratteristiche dell'assemblea Cristiana. In: DELLA TORRE, L. et al. *Nelle vostre assemblee: teologia pastorale delle celebrazione liturgiche*. Brescia: Queriniana, 1970.

GIBELLINI, R. *O debate sobre a Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola 1987.

_____. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GRELOT, P. Presença de Deus e comunhão com Deus no Antigo Testamento. *Concilium*, Madras, p. 7-19, dez. 1968.

GRILLMEIER, A. El sacramento de la resurrección. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v.1, p. 64-78, 1962.

GRILLO, A; PERRONI, M.; TRAGAN, P.-R (Ed.). *Corso di teologia sacramentaria*, v. 1, Metodi e prospettive. Brescia: Queriniana, 2000.

GROOT, J. A Igreja como sacramento do mundo. *Concilium*, Madras, p. 49-59, jan. 1968.

GUARDINI, R. *Apuntes para una autobiografía*. Madrid: Encuentro, 1992.

GUARDINI, R. *O espírito da liturgia*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1942.

_____. *Il senso della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 1960.

_____. *La realtà della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 1967.

GUTIÉRRES, G. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes 1973.

HAMER, J. La Chiesa come comunione. In: *Meditazione tenuta agli esercizi spirituali per sacerdoti promossi da Comunione e Leberazione*, Arabba, 3-6 sett. 1990.

HARING, B. Sacramentos y comunidad. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v.4, p. 154-173, 1965.

_____. *A vida cristã à luz dos sacramentos*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1984.

IERSEL, B. van. Algumas raízes bíblicas do sacramento cristão. *Concilium*, Madras, v.1, p. 66-78, jan. 1968.

INTERDONATO, F. *La sacramentalizacion y Puebla*. Bogota: Paulinas, 1980.

JOÃO PAULO II, Papa. *Encíclica "Centessimus annus"*. São Paulo: Loyola 1991.

JOSSUA, J.P.; CONGAR, Y. *Profilo di una teologia*. Brescia: Queriniana, 1970.

JOURNET, Ch. *A presença sacramental de Cristo*. São Paulo: Ave Maria, 1996. (Traduzida do original: *La présence sacramentelle du Christ*. 2. ed.).

JUNGSMANN, J. A. La eucaristía como centro de nuestra piedad. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v.4, p. 137-153, 1965.

KASPER, W. A Igreja sob a palavra de Deus. *Concilium*, Madras, p. 66-67, jan. 1965.

_____. Servicio a la unidad y libertad de la Iglesia: en torno a la discusión sobre el ministerio de Pedro. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v.19, p. 23-35, enero/marzo 1980.

_____. Via ecumênica, via da Igreja: sobre o estado atual dos diálogos religiosos. *Communio*, Lisboa, p. 78-90, jan./jun. 2001.

_____. Igreja e ministério eclesial: temática atual central do diálogo ecumênico com os protestantes. *Communio*, Lisboa, p. 90-103, jan./jun. 2001.

LADRIÈRE, J. La performativité del linguaggio. *Concilium*, Madras, n.2, p. 82-98, 1973.

LAGRANGE, M.-J. *Épître aux romains*. Paris: Librairie Lecoffre, 1915.

LARRABE, J. L. *El sacramento como encuentro de salvación*. Madrid: Fax, 1971.

LATOURELLE, R. *Teologia da revelação*. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____; FISICHELLA, R. *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Santuário, 1994.

_____; O'COLLINS, G. Problemas e perspectivas de teologia fundamental. São Paulo: Loyola, 1993, p. 64

LEOPARD, G. *Cara beltà... poesie: I libri dello spirito cristiano*. Milano: Rizzoli, 2007.

LETTER, P. El encuentro personal del hombre con dios. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v.1, p. 47-59, 1962.

LIBÂNIO, J. B. Estrutura sacramental da revelação. *Atualização: Revista de divulgação teológica para o cristão de hoje*, Belo Horizonte, v. 23, p. 491-501, nov. 1971

_____. Uma nova busca do sentido de Deus: a teologia da esperança. *Atualização: Revista de divulgação teológica para o cristão de hoje*, Belo Horizonte, p. 1-20, jul. 1971.

_____. Reflexão teologia sobre os sacramentos. *Atualização: Revista de divulgação teológica para o cristão de hoje*, Belo Horizonte, v. 37/38, p. 587-595, jan./fev. 1973.

_____. Teologia popular: legitimidad y existência. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v.19, p. 191-208, 1980.

LÓPEZ, J. M. *A liturgia da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 69-70.

LOS SACRAMENTOS como órganos del encuentro con Dios. In: FEINER, J; TRÜTSCH, J.; SÁNCHEZ PASCUAL, A. *Panorama de la teologia actual*. Madrid: Guadarrama, 1961.

LUBAC, Henri de. *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*. Paris: Editions Du Cerf, 1983.

LUBAC, Henri de. *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge: étude historique*. Paris: Aubier-Montaigne, 1944. (Théologie, 3). p.126.

LUBAC, Henri de. *Méditation sur l'Eglise*. Paris: Aubier, 1968.

_____. *Paradoxo e mistério da Igreja*. São Paulo: Herder, 1996.

LUCIEN, D. *A ceia do Senhor: eucaristia dos cristãos*. São Paulo: Paulinas, 1997.

LUTHE, H. *Incontrare Cristo nei Sacramenti*. Paoline, 1988.

MARDONES, J.M. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 7.

MARITAIN, J. *A Igreja de Cristo*. Rio de Janeiro: Agir, 1972.

MARROU, H-I. *Teologia da história: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*. Petrópolis: Vozes, 1989.

MARSILI, S. Liturgia e teologia. *Revista Litúrgica*, São Paulo, n. 59, p. 470, 1972.

_____. Teologia litúrgica. In: *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 1178.

MARTIMORT, A.G. *I segni della nuova alleanza*. Roma: Edizioni Paoline, 1962.

MAZZANTI, I. *I sacramenti simbolo e teologia*. Bologna: Dehoniano, 1997.

MIDALI, M. A fisionomia renovada da Igreja. In: *Pelos caminhos do Concílio*. São Paulo: Paulinas, 1969.

MINETTE, G. T. El misterio del pueblo judío. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v.4, p. 86-102, 1965.

MIRANDA, M. F. *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Libertados para a práxis da justiça: a teologia da graça no atual contexto da América Latina*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *A salvação em Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Paulus, 2004.

MOLINARI, P. Santo/dimensão escatológica da santidade. In: DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo. *Nuovo dizionario di spiritualità*. Milano: Pauline, 1985.

MOLTMANN, J. *El futuro de la creación*. Salamanca: Sígame, 1979.

MOLTMANN, J. *Teologia da esperança: estudos sobre o fundamento e as conseqüências de uma escatologia Cristã*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005

MONDIN, B. G. *Corso di teologia sistemática: la chiesa primizia del regno: trattato di ecclesiologia*. Bologna: Dehoniane, 1970.

_____. *As novas ecclesiologias: uma imagem atual da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 169.

MONTCHEUIL, Y. *As exigências do reino de Deus*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1961. (Traduzido do francês: *Les Royaume et ses exigences*).

MORALI, I. *Henri de Lubac: teólogos del siglo XX*. Madrid: San Pablo, 2006.

NEUTZLING, I. S. J. *O reino de Deus e os pobres*. São Paulo: Loyola, 1986.

NICOLAU, M. *Teologia del signo sacramental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

OÑATIBIA, I. *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto: un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel, O.S.B.* Vitoria : Editorial del Seminario Diocesano, 1954.

O'NEIL, Colman E. La teología de los sacramentos. In: *La teología en el siglo XX*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1973. v.3.

PALENZUELA, A. *Los sacramentos de la Iglesia*. Madrid: Casa de la Biblia, 1965.

PANNENBERG, W. *Teología y reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1974.

PASTOR, F. A. *O reino e a história: problemas teóricos de uma teologia da práxis*. São Paulo: Loyola, 1982.

PENIDO, T. L. *Iniciação teológica: o mistério da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1956. v. 1.

PÉRINNELLE, J. *L'attrition d'après le concile de Trent et saint Thomas d'Aquino a nos vous*. Paris: [s.n.], 1926.

PEXLEY, G. *O Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1986.

PIRCE, C.S. *Collected papers*. Bristol: Thoemmes Press, 1998. p. 2.228. Apud KONRAD, M. *Tendere all'ideale: la morale in Luigi Giussani*. Milano: Casa Editrice Marietti, 2010. p. 94.

PHILIPS, G. A Igreja no mundo de hoje. *Concilium*, Madras, p. 76-87, jun. 1965.

PISO, A. *Igreja e sacramentos: renovação da teologia sacramental na América Latina*. Roma: Editrice Pontificia Universidade Gregoriana, 1995.

PLATÃO. *Fédon*. Introdução, tradução do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

PRIMEIRO catecismo da doutrina cristã. Petrópolis: Vozes, 1991.

RAHNER, K. *Chiesa e sacramenti*. Brescia: Morcelliana, 1973 (trad. do orig. *Kirche und sakrament*, Freiburg 1961).

_____. Cuestiones abiertas o respuestas definitivas? La Iglesia institucional ante las posibilidades del ecumenismo. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v.19, p. 36-48, 1980.

_____. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Il libro dei sacramenti*. Brescia: Queriniana, 1977.

_____. Palavra e eucaristia. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v.5, p. 17-36, mar. 1965.

RANGEL, P. Reflexões sobre a culpa e a penitência. *Atualização: Revista de teologia para o cristão de hoje*, Belo Horizonte, v. 2, p. 76-86, jan. 1970.

REGIDOR, J. *Teologia do sacramento da penitência*. São Paulo: Paulus, 1989.

ROCCHETA, C. *Os sacramentos da fé*: ensaio de teologia bíblica sobre os sacramentos como maravilhas da salvação no tempo da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Sacramentaria fondamentale*: dal “mysterion” al “sacramentum”. Bologna: EDB, 1989. (Corso di teologia sistemática, 8).

ROGIER, L. J.; BRACHIN, P. *Historie du catholicisme holandais depuis le XVIe. siècle*. Paris: Montaigne, 1974.

_____. *Hacia una teologia de la corporeidad*. San Pablo: Madrid, 1993.

ROSATO, P. J. *Introducción à la teologia de los sacramentos*. Navarra: Verbo Divino, 1994.

ROXO, R. M. *O Concílio, teologia e renovação*. Petrópolis: Vozes, 1967.

RUBIO, A. G. *O encontro com Jesus Cristo vivo*. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. *Nova evangelização e maturidade afetiva*. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989.

RUFFINI, E. O caráter como visibilidade concreta do sacramento em relação à Igreja. *Concilium*, Madras, p. 71-83; 91-102, jan. 1968.

_____. I grandi temi dela teologia contemporânea dei sacramenti. *Rivista Liturgica*, Padova, n. 49, 1967.

_____. Sacramenti. In: *Dizionario teologico interdisciplinare*. Torino: Ed. Marietti, 1977. p. 191-201.

RUIJS, R. Estruturas eclesiais no Novo Testamento à luz da vontade de Jesus. *REB*, Petrópolis, v. 33, n. 129, p. 35-60, mar. 1973.

RUSCONI, C. *Il grande pedagogo*. Milano: Rizzoli, 1997.

SADA, R.; MONROY, A. *Curso de teologia dos sacramentos*. Lisboa: Reis dos Livros, 1971.

SAMANES, C.F.; ACOSTA, J.T. (Org.). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 779.

SANTORO, F. É obra da fé ou não é obra. *Litterae Communis*, São Paulo, n. 22, 1991.

_____. *Estética teológica: a força do fascínio cristão*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. Igreja como sacramento: símbolo, memória e evento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 250, p. 258-277, abr. 2003.

SANTORO, F. et al. *500 anos de evangelização*. São Paulo: Companhia Ilimitada, 1992.

SARAIVA, J. M. *I sacramenti della nuova alleanza*. Roma: Pontificia Universidade Urbaniana, 1991.

SCHILSON, A. *Theologie als sakramententheologie: Die mysterientheologie* Odo Casels Mainz: Matthias-Gru newald-Verlag, 1982.

SCHIFFCZYK, L. et al. *Sacramentalidad de la Iglesia*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1983.

SCHNACKENBURG, R.; DUPONT, J. A Igreja como Povo de Deus. *Concilium*, Madras, p. 78-89, jan. 1965.

SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2002. v.1 e 2.

SCHUMAUER, M., *A fé da Igreja: Caráter sacramental da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1980. v.5. (Tradução do original: Der glaube der Kirche)

SCHURMANN, H. La salvacion escatologica de Dios y la responsabilidad del hombre sobre el mundo. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v.19, p. 149-156, abr. 1980.

SCOLA, A. A dinâmica da comunhão eclesial. *Communio*, Lisboa, p. 23-35, jan./jun. 2001.

_____. Cristo: evento, revelador da trindade, resposta ao enigma do homem. *Communio*, Lisboa, n. 12, 1997.

_____. A Igreja como mistério salvífico. *Communio*, Lisboa, p. 7-22, jan./jun. 2001.

_____. A missão eclesial. *Communio*, Lisboa, p. 36-47, jan./jun. 2001.

_____. Missão eclesial e 'método' de vida cristã. *Communio*, Lisboa, p. 48-62, jan./jun. 2001.

SEMMELOTH, O. *O novo povo de Deus como sacramento de salvação*. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. (Org.). *Mysterium salutis*: compêndio de dogmática histórico salvífica, a Igreja: a Igreja povo de Deus e sacramento de salvação. Petrópolis: Vozes, 1975. v.4/2.

_____. O povo sacerdotal de Deus e seus chefes ministeriais. *Concilium*, Madras, p. 78-99, jan. 1968.

_____. Predicación y sacramentos en dialogo. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v.1, n.1, p. 8-14, enero/marzo 1962.

SEGUNDO, J. L. *Los sacramentos hoy*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1971.

SERENTHÁ, M. *Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre*: ensaio de cristologia. São Paulo: Dom Bosco, 1986.

SESBOUÉ, B. (Org.). *História dos dogmas: o Deus da salvação*. São Paulo: Loyola, 2002. t.1.

_____. Os sinais da salvação. São Paulo: Loyola, 2002. t. 3.

SIEGWALT, G. La resurrección de Cristo y nuestra resurrección. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v.10, p. 299-326, 1971.

SMULDERS, S. I. Sacramentos e Igreja, derecho canônico: culto, pneuma. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v.4, p. 67-96, 1965.

TABORDA, F. A dimensão eclesial dos sacramentos segundo Karl Rahner. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 14, p. 3; 30, 1976.

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

TAMAYO-ACOSTA, J. J. Os sacramentos: liturgia do próximo. São Paulo: Paulus, 1998. p. 11.

TANGORRA, G. Prospettive antropologiche nei sacramenti. In: MORICONI, B. (Ed.). *Antropologia cristiana: biblia, teologia cultura*. Roma: Editrice Città Nuova, 2001.

TESTA, B. *Curso de teologia sistemática, sacramentaria fondamentale*. Bologna: Dehoniano, 1989. v. 8.

_____. *I sacramenti della Chiesa*. Milano: Jaca Book, 1995. v. 9.

TILLARD, J. M. R. *Carne de la Iglesia, carne de Cristo: em las fuentes de la eclesiología de comunión*. Salamanca: Verdad e Imagen, 1984.

_____. *Iglesia de Iglesias*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1999.

_____. Le nuove prospettive della sacramentaria. *Sacra Doctrina*, v. 12, n. 45, p. 38-41, 1967.

TRAETS, C. Dios proximo y ativo en los sacramentos. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v.11, p. 204-212, enero/marzo 1972.

VAGAGGINI, C. *Il senso teologico della liturgia*. Milano: San Paolo, 1965.

VAN IMSCHOOT, P. Aliança. In: VAN DEN BORN, A. (Ed.). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Vozes: Petrópolis, 1971.

VARGAS, R. C. *Evangelización y sacramentos em lãs conferencias generales del episcopado Latinoamericano*: anuario de historia de la Iglesia. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 2003. v. 12.

VICEDOM, G. F. *A missão como obra de Deus*: introdução a uma teologia da missão. São Leopoldo: Editora Sinodal/EPG, 1996.

VOGEL, C. *Il peccatore e la penitenza nella chiesa antica*. Turin: Leumann, 1967.

VÖGTLE, A. Revelação e história no Novo Testamento: uma contribuição para a hermenêutica bíblica. *Concilium*, Madras, jan. 1967.

VONIER, A. *La clef de la doctrine eucaristique*. Lyon: Éditions du Cerf, 1942.

WILLENS, B. A necessidade eclesial da Igreja para a salvação. *Concilium*, Madras, p. 47-66; 71-78, jan. 1965.

ZAFFARONI, G., Gaetano Corti: il fascino dell'incontro com Dio nella storia. In: ISTRÁ. Dipartimento teológico. *Annuario teológico*. Milano: EDIT, 1985.

6. BIBLIA

Bíblia. Português *Bíblia de Jerusalém*: novíssima versão do texto original. São Paulo: Edições Paulinas, 1997.

7. Documentos do Magistério

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituição “Constituição Dogmática “*Dei Verbum*”. Petrópolis: Vozes, 1969.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituição “*Sacrosanctum Concilium*” (SC) 6. Petrópolis: Vozes, 1996.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática “*Lumen Gentium*”. Petrópolis: Vozes, 1969.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*”. Petrópolis: Vozes, 1969.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Decreto “*Ad Gentis*”. Petrópolis: Vozes, 1969.