

4. As implicações éticas do RICA

Entramos agora no núcleo de nossa proposta. Dadas as bases que justificam a atualidade e necessidade do diálogo entre liturgia e sexualidade e apresentado o caminho mistagógico como possibilidade de superação de uma aproximação excessivamente racionalista à moralidade sexual, resta-nos apresentar alguns dos elementos que compõem o horizonte aberto pela aproximação mistagógica ao RICA.

Cabe apenas ressaltar, que por "aproximação mistagógica" queremos significar um novo (e antigo) modo de tratar da vida cristã a partir de sua referencialidade irrenunciável ao mistério salvífico de Deus Trino, manifestado na vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. Trata-se de uma aproximação mais modesta do que aquela conceitual, em que o objeto tende a "con-fundir-se" com o conceito. Mas ao mesmo tempo, é uma linguagem mais "teo-lógica", justamente porque antes do "logos" acolhe-se o "theos" em sua manifestação mistérica.

Nossa pretensão é apenas destacar algumas implicações éticas que decorrem de uma aproximação mistagógica ao RICA e que consideramos de maior relevância para a atualidade.

Portanto, nos propomos a dois objetivos a partir desse ponto, o de ensaiar uma nova abordagem da moralidade, a mistagógica; e o de propor a reorientação de algumas temáticas da Moral Sexual para as fontes da fé cristã.

Dividimos nossa aproximação ao RICA em dois passos. O primeiro é mais geral e refere-se àquelas implicações que atravessam o ritual. O segundo é mais específico e desce aos detalhes de cada rito. Por fim, julgamos de extrema importância alertar sobre um possível equívoco na compreensão do que ora intentaremos realizar. A aproximação mistagógica poderá parecer idealista demais, desconsiderando os muitos limites das comunidades cristãs concretas espalhadas pelo mundo. Poderá ainda soar como uma leitura piedosa ou intimista e de valor teológico duvidoso. Todos esses riscos também atingiram em menor ou maior grau as mistagogias dos Santos Padres. Temos consciência de que não nos encontramos à altura desses pais da fé que nos precederam, e também temos consciência do risco de uma leitura intimista ou piedosa do RICA. No entanto, o patrimônio da fé cristã jamais teria chegado à sua profundidade e extensão sem os riscos históricos pelos quais passou, sofreu e teve de superar. Quanto aos riscos de idealismo, intimismo e de uma leitura piedosa podemos

objetar: 1) O discurso que ora nos propomos poderá facilmente ser classificado como idealista, porque definitivamente não trataremos de problemas pastorais específicos e nem tampouco de questões polêmicas acerca da moral sexual cristã em sua acolhida ou rejeição pelas comunidades cristãs. Ou seja, não estamos preocupados em solucionar algum problema específico da práxis da moral sexual cristã. Um olhar precipitado poderia ler nisso a confirmação de um discurso alheio à vida eclesial e, portanto, abstrato ou idealista. No entanto, julgamos que a busca por reorientar o discurso acerca da sexualidade para o horizonte das fontes da fé cristã tem aplicações muito práticas, na medida em que, ao poucos, estabelecida sua plausibilidade e relevância, promova uma nova abordagem dessa temática na catequese, nas celebrações litúrgicas, nas pastorais familiares e da juventude, na própria iniciação cristã, etc; 2) O risco de certo intimismo realmente poderia ocorrer caso nosso ponto de partida fosse apenas a compreensão pessoal do RICA, ou ainda as vivências pessoais no seio das comunidades cristãs com as quais tivemos contato. Defendemos que há pouco risco de intimismo porque partimos do horizonte compreensivo da fé cristã manifestada pelo Magistério, pela vivência dos fiéis, pelo labor teológico de tantos fiéis com os quais dialogamos através de suas obras aqui citadas. Entretanto, como todo discurso supõe determinada perspectiva em função do lugar social de onde emana, é necessário reconhecer que nosso labor expressa a perspectiva de um leigo católico casado, teólogo, brasileiro, pai de dois filhos. Portanto, se não corremos muito o risco do intimismo, não negamos a possibilidade de certa parcialidade sadia, expressão da riqueza da diversidade da/na própria Igreja; 3) Quanto ao risco da leitura excessivamente piedosa, entendemos que toda tentativa de aproximação mistagógica aproxima-se mais à paixão pelo mistério do que à sedução do conceito. A possível similitude da mistagogia com a poesia e com a literatura mística pode insinuar falta de rigor acadêmico, mas é apenas aparente. A linguagem poética ou simbólica da mistagogia não é uma escolha estratégica ou superficial, mas o reconhecimento humilde de que a metáfora é a melhor maneira de dar conta do inefável. Mas ao mesmo tempo, a mistagogia, com sua linguagem poético-simbólica, não deixa de dizer algo do mistério do qual ela se aproxima. Além do que, mesmo o rigor conceitual da ortodoxia mostrou-se não poucas vezes passível de diversas interpretações ao longo da história. Não por acaso, com alguma frequência, o Magistério intervém com algum pronunciamento que visa corrigir equívocos de interpretação.

4.1. Implicações gerais

4.1.1. O tempo

O primeiro parágrafo do RICA nos mostra uma nova compreensão do tempo:

Os seres humanos, libertos do poder das trevas, graças aos sacramentos da iniciação cristã, mortos com Cristo, com ele sepultados e ressuscitados, recebem o Espírito de filhos adotivos e celebram com todo o povo de Deus o memorial da morte e da ressurreição do Senhor⁸⁹⁵.

Essa celebração *memorial* refere-se ao núcleo da fé cristã e aponta para uma compreensão unificada da própria temporalidade. O evento da morte e da ressurreição do Senhor não é mero evento passado, mas pela ação litúrgica, um reiterado presente. Aprofundemos.

O tempo pode ser compreendido quantitativa ou qualitativamente⁸⁹⁶. O enfoque quantitativo é praticamente uma negação do tempo, que ao ser quantificado parece "espacializar-se"⁸⁹⁷. O tempo nessa perspectiva é sucessão de unidades idênticas (segundo, dia, semana, mês, etc.)⁸⁹⁸. Diferentemente, no viés qualitativo o tempo se torna sucessão de experiências únicas e irrepetíveis. O primeiro enfoque denota a ânsia humana pelo domínio e pelo controle. O segundo denota as surpresas incontornáveis e irreduzíveis da história. É essa segunda visão que encontramos com bastante frequência nos livros proféticos, em que se ressalta a ação de Deus, que do início (passado) ao fim (futuro) conduz a história (presente) ao seu pleno cumprimento. Por isso cada dia, em sua singularidade irrepetível é "o dia" da manifestação (*kairós*) progressiva do Senhor⁸⁹⁹. No entanto, por causa da irrepetibilidade do dia da manifestação do

⁸⁹⁵ Cf. RICA, *Observações preliminares gerais*, n. 1.

⁸⁹⁶ No presente parágrafo seguiremos de perto o seguinte artigo: VRIES, S., *Tempo na Bíblia*, p. 9-23. Em vez da distinção entre tempo quantitativo e qualitativo, Bergamini prefere respectivamente "tempo cósmico" e "tempo histórico". Cf. BERGAMINI, A., *Cristo festa da Igreja*, p. 42. Essa mesma distinção entre tempo quantitativo e qualitativo é apresentada por Taborda. Cf. TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa*, p. 102-103. O papa Francisco prefere a distinção entre limite (tempo quantitativo) e plenitude (tempo qualitativo). Cf. EG, n. 222-225.

⁸⁹⁷ O papa Francisco faz uma reflexão semelhante: "Não deixemos que nos roubem a esperança, nem permitamos que esta seja anulada por soluções e propostas imediatas que nos bloqueiam no caminho, que « fragmentam » o tempo transformando-o em espaço. O tempo é sempre superior ao espaço: o espaço cristaliza os processos, ao passo que o tempo projeta para o futuro e impele a caminhar na esperança". Cf. LF, n. 57.

⁸⁹⁸ Esse tempo quantitativo ou cósmico, na tradição grega, conduz a conceber o tempo como realidade fixa e estática. Por essa razão, os gregos vivem o mundo antes como *natureza* do que como *história*. Trata-se de um cosmovisão do "eterno retorno" do mesmo. Cf. BERGAMINI, A., op. cit., p. 43-44.

⁸⁹⁹ É nessa perspectiva que os "dias" da revelação de Deus são rememorados: o dia da eleição de Israel (Dt 9,24); o dia das pragas sobre o Egito (Ex 10,13); o dia da travessia do Mar Vermelho (Ex 12,17); e em rememoração do grande dia, o da libertação do Egito (Jz 19,30; 1Sm 8,8; 2Sm 7,6; Is

Senhor, o hebraico bíblico faz pouca distinção entre passado e futuro, a denotar (talvez casualmente) não apenas sua intrínseca unidade, mas sobretudo a importância de ambos para a orientação da vida no presente (parênese)⁹⁰⁰.

Assim, o "hoje" sintetiza, rememora, atualiza, presencializa a constante ação salvífica de Deus que desde o passado se dirige salvificamente ao *eschatón*. É esse o sentido do memorial litúrgico tanto no Judaísmo quanto no Cristianismo⁹⁰¹. Portanto, o memorial litúrgico une passado (protologia e eventos fundantes) e futuro (*eschatón*) no hoje celebrativo⁹⁰². No caso cristão, o "dia" por excelência da plenitude da manifestação salvífica de Deus, é o dia da Páscoa da Ressurreição de Jesus, como indicado acima na citação do RICA⁹⁰³. Esse é, com efeito, "o dia que o Senhor fez para nós: alegremo-nos e nele exultemos"⁹⁰⁴, como nos recorda esse salmo na liturgia da Vigília Pascal. Mas o "alegrar-se" e o "exultar" expressam o caráter festivo da liturgia cristã. Por essa mesma razão, o tempo na liturgia ao distanciar-se do viés quantitativo, próprio do *homo faber*, reclama em seu viés qualitativo, o *homo ludens*, o único capaz de renunciar ao afã de domínio e produção⁹⁰⁵ e abrir-se à dinâmica da *gratuidade* e do dom que caracterizam a festa⁹⁰⁶.

11,16; Jr 7,22; 11,4.7; 31,32; Os 10,14, etc.). No NT, o grande dia é o da morte e ressurreição do Cristo (Jo 14,19-20).

⁹⁰⁰ S. Vries apresenta a seguinte lista de termos hebraicos que se referem indistintamente ao passado ou ao futuro: 'āz; bā'ēt; bayyôm hahû; 'ôlām.

⁹⁰¹ Contudo há que se notar tratar-se de uma compreensão predominantemente linear do tempo, mesmo que a liturgia se organize em ciclos, uma vez que o evento rememorado é irrepetível. Trata-se do reenvio memorial ao único e mesmo evento fundante. A concepção cíclica de tempo era presente nas cosmogonias, que através do rito, regeneram o tempo através dos ciclos de nascimento e morte. Cf. TALLEY, T., *Celebração das festas cristãs*, p. 25. Por outro lado, temos que reconhecer que muitas das festas litúrgicas inspiram-se no calendário de festas pagãs, logo, associadas às estações do ano e ciclos dos astros. Cf. CHUPUNGO, A., *As festas litúrgicas e as estações do ano*, p. 45-53. Sobre o memorial litúrgico cf. BERGAMINI, A., *Cristo festa da Igreja*, p. 50-66 (Essa páginas compreendem o capítulo V intitulado "Do evento salvífico ao memorial litúrgico").

⁹⁰² Essa unificação do passado, presente e futuro configura-se como verdadeira terapêutica da cultura pós-moderna, pois como afirma S. Charles (e Lipovestky), se na Idade Moderna o passado perdeu o encanto, o século XIX via o futuro com grande otimismo, mas o século XX assistiu ao desencanto com o futuro e a permanência da desilusão com o passado, restando apenas a "consagração do presente". Cf. LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S., *Los tiempos hipermodernos*, p. 14-15. Para um desenvolvimento mais amplo do significado do memorial litúrgico em sua relação com o passado, presente e futuro cf. TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa*, p. 110-115.

⁹⁰³ Para uma matização mais detalhada dessa centralidade do evento pascal de Cristo cf. BERGAMINI, A., op. cit., p. 11-28.

⁹⁰⁴ Cf. Sl 117(118), 24.

⁹⁰⁵ Sobre tudo a partir da Revolução Industrial o tempo se transformou numa obsessão na medida em que se buscava a maior produção no menor tempo possível. Isso significou uma nova relação do homem com o trabalho. Essa temática é interessante, mas nos distancia de nossos propósitos. Uma sugestiva reflexão sobre o assunto nos é oferecida por P. Eicher. Cf. EICHER, P., *O tempo da liberdade: uma comunidade cristã para o lazer e o mundo do trabalho*, p. 63-77.

⁹⁰⁶ Aqui inspiro-me remotamente no artigo de L. Duch. Cf. DUCH, L., *O tempo vivido e simbolizado*, p. 35-44. Curiosamente para o período da Antiguidade e da Idade Média o trabalho era algo indesejável, por essa razão o vocabulário grego e latino para "trabalho" e "ocupação" indicam simultaneamente o "esforço", a "fadiga" e a "pena" (*ergon*; *labor*) e a oposição ao prazer da folga (*a-scholia*; *neg-otium*). Cf. EICHER, P., op. cit., p.66. Contudo, concordamos com Taborda ao

Contudo, ultimamente gastamos mais *tempo* para controlar o *espaço*, mais fazemos do que somos⁹⁰⁷. O problema é que o homem é um ser histórico, e é nessa história que o Deus de Israel quis deliberadamente revelar-se, de tal sorte que toda tentativa de confiná-lo espacialmente acercava-se à idolatria, por ignorar que Ele não é uma "coisa" da/na natureza, mas espírito⁹⁰⁸.

Por essa razão, a corporeidade longe de entender-se como oposta ao espírito deve entender-se unida a ele justamente em seu desdobrar histórico. Nesse sentido um dos grandes dramas da visão da sexualidade na cultura pós-moderna é a "des-historização" do corpo⁹⁰⁹. Ao rejeitar a historicidade do corpo rejeita-se o próprio ser humano em seu devir, e essa tentativa inútil de negação do tempo acaba por desumanizar o ser humano, tirando-lhe inclusive a abertura que o mistério da dor, da velhice e da morte podem trazer para a compreensão do sentido da existência humana. Ora, esse sentido da existência só se encontra no tempo, não no espaço. De fato, não podemos esquecer "que não é uma coisa que empresta significação a um momento; é o momento que empresta significação às coisas"⁹¹⁰. De fato, o núcleo da fé judaico-cristã é recheado de eventos: o dia da Criação, o dia da libertação da escravidão no Egito, o dia da Aliança no Sinai, o dia da Paixão e da Ressurreição de Jesus, etc. Ainda que não se ignore que todos esses eventos acontecem em um *espaço* determinado, é o "dia" (tempo) dessa manifestação de Deus que será lembrado e rememorado

defender que a festa litúrgica enquanto expressão do *homo ludens* supõe a práxis humana (*homo faber*). Cf. TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa*, p. 50.

⁹⁰⁷ Cf. HESCHEL, A. J., *O Schabat*, p. 11-22. Para Heschel a civilização técnica que se erigiu sobretudo a partir da Revolução Industrial protagonizou uma exagerada acentuação no valor do espaço, domínio por excelência da técnica, em detrimento do tempo.

⁹⁰⁸ Aqui vemos uma conexão com a argumentação de L.-M. Chauvet, anteriormente apresentada, em que este autor defendia a tese de que a escolástica, por influência de Aristóteles, começou a compreender a graça divina em termos de causalidade, o que acabou por conduzir a uma interpretação quase material da graça, como se ela fosse uma coisa: os sacramentos, por exemplo, "produziam", "continham", "causavam", "acrescentavam" a graça. Essa tendência marcava a predominância da importância do espaço sobre o tempo. Não é casualidade que a própria História da Salvação, concomitante ao declínio da mistagogia - como anteriormente apresentado, se tornou praticamente irrelevante para a teologia sacramental medieval.

⁹⁰⁹ A luta quase irracional por um padrão estético corporal eternamente jovem é, em certa medida, a renúncia do tempo a marcar o espaço do corpo ou a renúncia do próprio corpo, uma vez que fica reduzido apenas à sua exterioridade e não mais como lugar da biografia e da teografia. Ainda por essa mesma lógica, entende-se porque a morte e a velhice são intencionalmente excluídas desse horizonte de "perfeição" inalterada do corpo. Não há espaço para aqui nos estendermos sobre essa questão, mas em relação à morte é curioso notar a nova estética e arquitetura dos cemitérios urbanos, marcados cada vez mais por uma "higienização" da morte: em vez de túmulos, apenas uma lápide horizontal; em vez de símbolos religiosos, uma mera identificação daquele que ali jaz. O espaço antes dedicado à memória da morte e do luto, parece cada vez mais tornar-se um "espaço vazio" na verticalidade da cidade, pelo menos enquanto o modelo de cemitérios verticais não se estabelece como nova tendência. Mas ainda neste caso, a morte sai do campo de visão e é confinada em uma gaveta. De modo semelhante a cremação tampouco favorece os ritos de assimilação cultural da morte.

⁹¹⁰ Cf. HESCHEL, A. J., *op. cit.*, p. 16. Mais adiante teremos oportunidade de criticar essa visão quase dualista de Heschel ao contrapor espaço ao tempo, privilegiando esse último. Por ora interessa-nos apenas salientar o aspecto que julgamos pertinente ao contexto do cristianismo e do assunto que ora tratamos.

nas liturgias, mais do que o "lugar" em que aconteceram⁹¹¹. A esse respeito, assim se manifesta o papa Francisco:

A fé está ligada à escuta. Abraão não vê Deus, mas ouve a sua voz. Deste modo, a fé assume um carácter pessoal: **o Senhor não é o Deus de um lugar, nem mesmo o Deus vinculado a um tempo sagrado específico**, mas o Deus de uma pessoa, concretamente o Deus de Abraão, Isaac e Jacob, capaz de entrar em contato com o homem e estabelecer com ele uma aliança⁹¹².

Tanto o *Schabat* da tradição judaica, quanto o Domingo da tradição cristã atestam a importância do "tempo dedicado ao Tempo"⁹¹³: a dedicação de um dia à memória do Tempo de Deus, de sua manifestação salvífica na história humana, a busca por reinserir o tempo humano no horizonte mais amplo do Tempo de Deus, no qual a história humana ganha sentido, densidade e destino (*eschatón*), porque afinal toda memória litúrgica liga-se a um evento salvífico que comporta sempre uma dimensão de promessa e, por essa razão, tal memória é sempre o diálogo, no presente, entre o passado do evento e o futuro da promessa⁹¹⁴. Essa memória do Tempo é a santificação do tempo⁹¹⁵, porque reorienta o tempo humano para a ação salvífica de Deus desde o início dos tempos, desde a criação do mundo e situa esse mesmo tempo humano no horizonte escatológico⁹¹⁶. Significa que através desse tempo dedicado ao Tempo, somos santificados⁹¹⁷ e inseridos na dinâmica do repouso de Deus.

⁹¹¹ O antigo costume de se comemorar o dia do Batismo guardava justamente o valor teológico dessa especial manifestação de Deus na vida do neófito.

⁹¹² Cf. LF, n. 8. Negrito nosso. É importante notar que ainda que, como afirma o papa, o Deus da fé judaica não esteja associado a um "tempo sagrado específico" (como acontecia em outras religiões), isso não se opõe à compreensão de que a livre automanifestação de Deus no tempo é um evento que insere no tempo cronológico uma marca indelével. É sobre o fundamento desse evento salvífico que se construirá a fé judaica.

⁹¹³ Aqui jogo intencionalmente com os dois significados de tempo: "tempo" com minúscula se refere ao tempo humano, da cronologia secular; "Tempo" com maiúscula se refere ao tempo de Deus, ao *kairós*, à sua livre automanifestação que atravessa a história ("tempo") humana.

⁹¹⁴ Aqui nos inspiramos remotamente na reflexão do papa Francisco. Cf. LF, n. 9.

⁹¹⁵ A respeito da santificação do Sábado, Heschel diz que no relato da criação, no livro do Gênesis, a única realidade que é "santificada" (*cadosh*) por Deus é o Sábado (Gn 2,3; Ex 20,8.11). Isso significaria a precedência normativa da santificação do próprio tempo. O próprio Heschel reconhece que ao longo da narrativa bíblica outras realidades serão igualmente "santificadas": o povo e o Tabernáculo. Cf. HESCHEL, A. J., *O Schabat*, p. 20-21. A propósito, no tempo de Jesus os judeus recitavam uma oração na ceia da sexta-feira: "Alabado seas tú, que separas lo santo de lo profano, el séptimo día de los seis días de trabajo". Cf. CASTILLO, J.M., *Simbolos de libertad*, p. 52.

⁹¹⁶ Essa é a visão de Santo Irineu para quem o homem não é criado completo na origem, mas é criado para desenvolver ao longo do tempo sua imagem e semelhança com Deus. Cf. TENACE, M., *Dire l'uomo*, p. 105.

⁹¹⁷ Aqui expressamos nosso acordo com Thévenot ao defender que " De même, la liturgie est célébration d'une histoire de salut. C'est peut-être là ce qui oblige le plus à quitter le rêve d'une sainteté confondue avec l'absoluité. **Se sanctifier, c'est d'abord être confronté au temps.** Et la liturgie s'y entend à merveille pour faire percevoir la complexité du temps humain que Dieu a assumé pour en faire une histoire de libération." Cf. THÉVENOT, X., *Liturgie, morale et sanctification*, p. 114-115. (Negrito nosso).

Repousar nEle é participar do lúdico em Deus, do gozo trinitário diante da obra de suas mãos: "E Deus viu que tudo era bom" (Gn 1,31)⁹¹⁸.

Ainda sobre o tempo convém considerar que o RICA é dividido basicamente em três tempos ou etapas: catecumenato, eleição, sacramentos. A essas três etapas associam-se quatro "tempos de informação e amadurecimento": evangelização (pré-catecumenato), catequese, purificação e iluminação (quaresma), e mistagogia (páscoa)⁹¹⁹. Aquele que se inicia à fé cristã, portanto, é introduzido paulatinamente (tempo) ao mistério de Deus⁹²⁰. Vê-se que não apenas a iniciação está marcada por "tempos" sucessivos, mas que também alguns desses tempos deveriam ocorrer em um tempo litúrgico determinado. Toda a descrição de cada uma dessas etapas no RICA⁹²¹ é marcada pela referência ao *tempo*. Qual a importância disso para a Moral Sexual?

Sendo a sexualidade o meio pelo qual nos tornamos plenamente humanos, isto é, o meio através do qual estabelecemos as relações com as outras pessoas, com o mundo e com Deus, poderíamos considerar a sexualidade apenas unida ao corpo, e, portanto, como uma categoria atrelada apenas ao espaço. Nossa sexualidade situa-se sempre no espaço, mas ela só se desenvolve no tempo. É longo o alcance do que acabamos de dizer. Significa que o papel da sexualidade em nossa construção só pode realizar-se pela acolhida do tempo: é no tempo que reconhecemos aqueles que cuidam de nós (reiteração da presença da mãe, do pai, parentes, conhecidos, etc.), é no tempo que nos apropriamos da linguagem verbal e não-verbal, é no tempo que experimentamos o reconhecimento e o autorreconhecimento, é também no tempo que nos abrimos ao mistério de Deus, mediatizado temporal e espacialmente pela cultura e pela tradição religiosa e, sobretudo, através da mediação da comunidade cristã. As várias etapas (categoria temporal) de desenvolvimento da criança até à idade adulta sinalizam para a necessidade de dar-se tempo para o próprio de cada fase. O descuido com o tempo próprio para realizar as atividades (espaço) de cada etapa podem comprometer o sadio desenvolvimento da personalidade do futuro adulto (tempo).

⁹¹⁸ Para aprofundamento dessa temática cf. JOÃO PAULO II, *Carta Apostólica Dies Domini*, n.8-18, p. 11-21.

⁹¹⁹ Cf. RICA, n. 6-7. Uma descrição sucinta de cada uma dessas etapas é apresentada por C. Floristán. Cf. FLORISTÁN, C., *Para comprender el catecumenado*, p. 134-159.

⁹²⁰ No n. 98 aprofunda-se ainda mais a importância do tempo em função do suficiente amadurecimento do processo de conversão à fé.

⁹²¹ Cf. RICA, n. 9-67.

No campo mais genital da sexualidade há que se reconhecer que ele também está marcado pela grave necessidade do zelo com o tempo: há um tempo mais adequado para o início das experiências sexuais; dentro da vida matrimonial também há os diversos tempos que envolvem o ato sexual: a espera, a preparação lúdica e remota, a linguagem corporal, o jogo da sedução, a paciência para as muitas e incontornáveis renúncias à realização sexual que a vida cotidiana de um casal impõe a partir de doenças, problemas, preocupações, distúrbios hormonais, ciclos menstruais, cansaço, estresse, etc.; o tempo mais adequado para a acolhida de um filho; no caso da vida religiosa: o tempo necessário para a progressiva integração do apetite sexual à oblatividade do seguimento de Jesus. E no campo mais amplo da sexualidade, como ocorre, por exemplo, na amizade, há o tempo mais adequado para abrir-se em confiança ao outro; há o tempo para desabafar-se e para acolher o desabafo do outro, etc.

Em suma, a sexualidade humana expressa-se e desenvolve-se no tempo. Por essa mesma razão, toda tentativa de reduzi-la a conceitos absolutos ou verbos estáticos correm o sério risco de não dar conta do dinamismo da própria sexualidade. Não menor risco corre o sadio desenvolvimento da sexualidade por outro drama pós-moderno, o da fixação no presente, como nos alerta o *Documento de Aparecida*:

[...] Surge hoje, com grande força, uma sobrevalorização da subjetividade individual. Independentemente de sua forma, a liberdade e a dignidade da pessoa são reconhecidas. O individualismo enfraquece os vínculos comunitários e propõe uma radical transformação do tempo e do espaço, dando papel primordial à imaginação. Os fenômenos sociais, econômicos e tecnológicos estão na base da profunda vivência do tempo, o qual se concebe fixado no próprio presente, trazendo concepções de inconsistência e instabilidade. Deixa-se de lado a preocupação pelo bem comum para dar lugar à realização imediata dos desejos dos indivíduos, à criação de novos e muitas vezes arbitrários direitos individuais, aos problemas da sexualidade, da família, das enfermidades e da morte⁹²².

Voltando ao RICA, suas sucessivas etapas não visam medir habilidades conquistadas, não visam – como dissemos anteriormente – “vencer” barreiras, mas possibilitar que sejamos “con-vencidos” pela graça divina. De fato, terá feito bem o processo de iniciação proposto pelo RICA aquele que ao longo do processo se abriu gradativamente à manifestação de Deus na pessoa de Jesus Cristo; negativamente, não terá feito bem o processo aquele que ao final apenas conhece perfeitamente a doutrina cristã⁹²³.

⁹²² Cf. DCA, n. 44.

⁹²³ Naturalmente que o conhecimento da doutrina não é irrelevante, mas seguramente secundário com relação à adesão existencial à pessoa de Jesus, objeto (e sujeito!) central da conversão cristã.

Mas interessa-nos observar que o RICA, como toda a liturgia cristã é marcado pelo tempo⁹²⁴. Trata-se de, no tempo cronológico humano, abrir-se através da festa litúrgica à livre manifestação de Deus. Sendo a pessoa humana uma unidade indissolúvel (corpo, alma, espírito, memória, relações, cultura, etc.) podemos afirmar que a sexualidade do catecúmeno também é iniciada a esse mistério de Deus. Qual a relevância disso?

Através do RICA inicia-se o catecúmeno (e sua sexualidade) não primeiramente a um corpo doutrinário, mas à relação com a pessoa de Jesus, através da mediação das sexualidades (ou corporeidades sexuadas) que compõem a comunidade cristã⁹²⁵. Mas essa iniciação é também iniciação a uma nova percepção do próprio tempo.

A esse propósito é relevante considerar algumas das várias referências ao tempo nos textos bíblicos sugeridos pelo RICA para os *Ritos da Admissão ao Catecumenato*⁹²⁶:

1) SI 33(34),2: "Bendirei ao Senhor Deus **em todo tempo**": aqui a sexualidade do catecúmeno é convidada ao louvor pelos dons recebidos de Deus ao longo de toda a vida. O louvor jubiloso é manifestação lúdica⁹²⁷ do reconhecimento de que vivemos cumulados de inúmeros dons da graça divina. É também um primeiro sinal de se "ter os mesmos sentimentos de Cristo"⁹²⁸, que não cessava de dar graças ao Pai por todos os dons. A sexualidade que louva é inserida na dinâmica compreensiva do tempo como dom de Deus. Quais as consequências?

⁹²⁴ Uma expressão importante da relação entre revelação e temporalidade encontramos no próprio ano litúrgico. Pois como afirma J.L. Martín: "El año litúrgico es celebración de la entera obra salvadora de Cristo en el tiempo. [...] La intención del año litúrgico es hacer presente el misterio de Cristo en el tiempo de los hombres para reproducirlo en sus vidas. [...] Por eso las fiestas y los tiempos litúrgicos no son aniversarios de los hechos de la vida histórica de Jesús, sino presencia in misterio, es decir, en la acción ritual y en todos los signos litúrgicos de la celebración". Cf. MARTÍN, J. L. Liturgia y Catequesis. In: PEDROSA, M.; NAVARRO, M.; LÁZARO, R.; SASTRE, J., *Nuevo Diccionario de Catequética*. Não paginado. Sobre os mistérios da vida de Cristo e o tempo cf. SC, n. 102.

⁹²⁵ Obviamente que a pessoa não se reduz à sua sexualidade. Queremos aqui apenas explicitar que a sexualidade, que sempre está implícita, seja melhor significada em seu papel no horizonte processual da iniciação cristã.

⁹²⁶ Cf. RICA, n. 370ss, p. 175ss. Não temos a intenção de apresentar aqui todas as referências à temporalidade, mas apenas as que consideramos mais relevantes.

⁹²⁷ Para maior clareza acerca do que queremos significar convém notar que a dimensão lúdica do ser humano comporta não apenas a capacidade de divertir-se, mas de viver a gratuidade, de celebrar, de "con-celebrar", de contemplar, de viver a vida como jogo e o jogo como parte da vida, de ter presente que no jogo e na festa o ser antepõe-se ao ter. Sobre a temática e importância do jogo cf. HUIZINGA, J., *Homo ludens*. A dimensão lúdica do ser humano encontra sua maior expressão na festa. E para Rocchetta, a festa pode definir-se em três aspectos centrais: como jogo, como "otium" e como afirmação da vida e do mundo. Cf. ROCCHETTA, C., *Los sacramentos de la fe*, vol. I, p. 253.

⁹²⁸ Cf. RICA, n. 76 (Oração após a Primeira Adesão [dos candidatos ao catecumenato]).

A gratidão por detrás do louvor informa a sexualidade de que não nos bastamos, de que somos frutos das relações que estabelecemos ao longo de nossas vidas, com todas suas luzes e sombras. Louvar é próprio de uma sexualidade humilde, que em sua nudez existencial reconhece não apenas o próprio valor, mas o valor do(s) outro(s).

Mas o louvor que brota da experiência comunitária da fé cristã dirige-se por Cristo, no Espírito ao Pai. A sexualidade é, então, situada no tempo e no espaço em sua origem, em sua razão de ser no mundo e em seu destino. Se é próprio da sexualidade expressar e acolher o amor, aqui ela é embebida por uma história de amor que a precede, concede ser quem é, e a sucede como destino escatológico. É nesse horizonte amoroso que a biografia de cada sexualidade humana é inteiramente regenerada por uma teografia que revela a presença ininterrupta da graça divina, mesmo naqueles momentos em que era julgada tão distante.

Assim, a provocação ao louvor que a comunidade cristã faz sobre o catecúmeno, como apresentada pelo RICA, é um contínuo (tempo) voltar-se agradecido sobre a própria trajetória individual e comunitária, vivida ao longo do tempo. Nos louvores comunitários, a sexualidade humana aprende a ler-se nos agradecimentos, nas festas, nas comemorações, nos aniversários, etc. de outros que "com-partilham" do mesmo dom de ver a vida como um dom.

2) Sl 95(94),8-9: "Oxalá ouvísseis **hoje** a sua voz: 'Não fecheis os corações como em Meriba, como em Massa, no deserto, **aquele dia**, em que outrora vossos pais me provocaram, apesar de terem visto as minhas obras"⁹²⁹: aqui uma vez mais a sexualidade é situada diante de sua própria biografia, diante especialmente das sombras de seu passado. O convite é claro: não fechar o coração como no passado. Esse convite, entretanto, acontece no "hoje" da manifestação amorosa de Deus⁹³⁰. Significa que o pecado só pode ser plenamente reconhecido no horizonte da experiência do amor salvífico de Deus, que é sempre prévio⁹³¹. Só o amor "con-vence" de nossa condição pecadora. É

⁹²⁹ Negrito nosso.

⁹³⁰ O "hoje" da graça marca não o início da sua manifestação, mas do reconhecimento ou percepção de que nunca estamos totalmente alheios ao seu horizonte. É essa a experiência retratada pelo salmista em outros textos propostos pelo RICA para os Ritos de Admissão ao Catecumenato: Sl 138(139), 16: "Ainda informe, os vossos olhos me olharam, e por vós foram previstos os meus dias; em vosso livro estavam todos anotados, antes mesmo que um só deles existisse"; Os 11,1b: "Quando Israel era criança eu já o amava e desde o Egito chamei meu filho".

⁹³¹ Essa ação prévia do amor salvífico é significada através da oração ao término da Primeira Adesão dos catecúmenos: "Pai de bondade, nós vos agradecemos por estes vossos servos e servas, **que de muitos modos inspirastes e atraístes**. Eles vos procuraram, e responderam na presença desta santa assembleia ao **chamado que hoje lhes dirigistes**. Por isso, Senhor Deus, nós vos louvamos e bendizemos" Cf. RICA, n. 82. (Negrito nosso). Além disso, há que se notar que na própria Sagrada Escritura o tema do pecado é precedido pelo tema da criação do ser

com efeito, através da experiência do amor que se manifesta "hoje", que a sexualidade vê-se no aquém do que é chamada a ser⁹³².

O *Rito da assinalação da frente e dos sentidos*⁹³³ situa o memorial para além de uma atividade racional. Significa, portanto, que a sexualidade é seduzida, convidada, envolvida para também participar do ato memorial da paixão, morte e ressurreição do Senhor. Assinalam-se a frente, os ouvidos, os olhos, a boca, o peito, os ombros e sobre todo o corpo para que "conheçam e sigam a Cristo"⁹³⁴, "conservem em sua vida a graça da vitória da cruz e a manifestem por palavras e gestos"⁹³⁵ e alcancem "a vida eterna"⁹³⁶. Mas novamente o rito registra que tal imersão memorial não se faz à margem da comunidade que cerca o catecúmeno de "ajuda" e "afeição"⁹³⁷.

Por fim, esse rito de assinalação se conclui uma vez mais com um sinal da cruz enquanto aquele que preside diz: "Eu marco vocês com o sinal-da-cruz: em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, para que vocês tenham a vida eterna"⁹³⁸. Notemos aqui a referência à "vida eterna", indicando o horizonte último de compreensão de toda temporalidade: o destino salvífico da comunhão trinitária e transformação da temporalidade cronológica humana em eternidade. Desse modo, a sexualidade humana, enquanto mediação comunicativa e constitutiva da humanidade do ser humano, encontra na comunhão trinitária o que já se prefigurava na Criação à "imagem e semelhança de Deus"⁹³⁹: a sexualidade humana não é outra coisa do que a expressão material (ou carnal, ou corporal) da comunicabilidade a qual o ser humano inteiro está chamado e que só encontra sua plena realização ao retornar à sua fonte originária, a comunicabilidade intratrinitária das Pessoas divinas. O que acabamos de dizer tem profundas implicações para a ética de sexualidade. Ela não se destina primeiramente à realização genital, mas em primeira ordem à comunicação

humano à imagem e semelhança de Deus e é sucedido, já no final das Escrituras, pela redenção do ser humano em Cristo. O pecado é assim compreendido entre o amor que cria e o amor que salva. Nessa última sentença nos inspiramos em M. Tenace. Cf. TENACE, M., *Dire l'uomo*, p. 29.

⁹³² Percebe-se assim que a verdadeira conversão nunca é prévia à experiência do amor salvífico de Deus, por essa razão toda heteronomia por mais bem intencionada que seja corre o sério risco de tornar-se antes um fardo que luz para o caminho.

⁹³³ Cf. RICA, n. 83-87.

⁹³⁴ Ibid., n. 84.

⁹³⁵ Ibid., n. 87.

⁹³⁶ Ibid., N. 85.

⁹³⁷ Ibid., n. 84.

⁹³⁸ Ibid., n. 85.

⁹³⁹ Essa relação entre protologia e escatologia é muito clara na oração conclusiva para os ritos auxiliares de entrada no catecumenato: "Deus eterno e todo-poderoso, sois o Pai de todos e criastes o homem e a mulher à vossa imagem. Acolhei com amor estes nossos queridos irmãos e irmãs e concedei que eles, renovados pela força da palavra de Cristo, que ouviram nesta assembleia, cheguem pela vossa graça à plena conformidade com vosso Filho Jesus. Que vive e reina para sempre". Cf. RICA, n. 95. Notar que a criação "à imagem e semelhança" une-se à conformação com Cristo.

interpessoal⁹⁴⁰. Uma das possíveis consequências dessa compreensão da sexualidade seria a ampliação do horizonte da teologia da continência sexual na vida religiosa e presbiteral⁹⁴¹, levando-a além da identificação histórica com o celibato e continência de Jesus de Nazaré ou mesmo do sentido oblato de sua vida, para acrescentar que a continência sexual por causa do Reino de Deus expressa de maneira escatológica (e protológica) o destino da própria comunicabilidade da sexualidade humana.

Outra contribuição para a valorização do tempo pelo RICA ocorre no *Tempo da purificação e iluminação*⁹⁴². Aqui recomenda-se explicitamente que tanto a celebração da eleição quanto os escrutínios ocorram nos domingos da Quaresma⁹⁴³. Essa valorização do domingo remete os eleitos à importância do Dia do Senhor. A esse respeito interessa-nos apenas recordar que o preceito de um dia consagrado ao Senhor é apresentado no Decálogo (Ex. 20,8). E segundo Thévenot⁹⁴⁴, o mandamento da observância do Sábado significaria um apelo para que o ser humano reconheça sua condição de criatura, sua finitude e jamais absolutize o domínio que Deus lhe concedeu sobre a criação. O culto litúrgico é, assim, o espaço e o tempo de reconhecimento da originária e permanente dependência do ser humano com relação a seu Criador. Trata-se, portanto, de, através da Liturgia, rejeitar toda tendência idolátrica humana de sobre-estimar a onipotência de sua ação. Em outras palavras, o culto visa, entre outras coisas, libertar o *homo faber* da pretensão de tudo dominar, esquecendo-se do necessário, justo e sadio equilíbrio oferecido pelo *homo ludens*. Significa que a norma da ação humana não pode ser encontrada na imanência da própria ação, mas apenas em seu voltar-se para a transcendência.

O Dia do Senhor, com efeito, educa a sexualidade para o reconhecimento de sua *criaturalidade*. Assim, por exemplo, a reiteração do Credo na liturgia dominical, remete gradualmente a sexualidade a uma nova percepção do

⁹⁴⁰ Pode-se reconhecer que nos textos magisteriais anteriormente estudados alude-se indiretamente a essa dimensão intrínseca da sexualidade humana ao falar-se dos aspectos unitivo e procriativo do ato sexual. No entanto, o Magistério não desenvolve o aspecto comunicativo que é anterior aos aspectos unitivo e procriativo. O reconhecimento dessa dimensão primordialmente comunicativa da sexualidade humana poderia abrir uma porta para melhor valorar teológica e canonicamente aqueles casais que por razões alheias à sua vontade não podem gerar filhos. E quiçá no futuro para reinterpretar a questão da nulidade daqueles matrimônios em que, por exemplo, o esposo é portador de impotência sexual (matrimônio carnalmente não consumado). Cf. CDC, n. 1084.

⁹⁴¹ Inclui-se aqui também a renúncia à realização da genitalidade na vida de leigas e leigos consagrados, de viúvas e viúvos que decidem por razões de fé não contraírem novo matrimônio, de leigas e leigos que mesmo não assumindo publicamente sua condição de continência o fazem por causa do desejo de dedicar-se ao serviço do próximo, etc.

⁹⁴² Cf. RICA, n. 133-207.

⁹⁴³ Ibid., n. 139, 159.

⁹⁴⁴ Cf. THÉVENOT, X., *Perspectivas éticas para um mundo novo*, p. 124-129.

tempo⁹⁴⁵. Trata-se da experiência progressiva de que o tempo cronológico não possui consistência, é efêmero. Experiência que se vê confirmada pelos textos bíblicos da sabedoria sapiencial⁹⁴⁶. E essa constatação é feita justamente no horizonte da História da Salvação que reiteradas vezes é lida, meditada, cantada, rezada, simbolizada e significada em todos os gestos e palavras da liturgia. A Liturgia é, pois, para a sexualidade, profunda imersão *kenótica* no mistério de Deus. Porque é somente pela ação do Espírito Santo que a sexualidade experimenta plenamente sua criaturalidade e, concomitantemente, sua progressiva divinização. A experiência da criaturalidade é desconcertante para a sexualidade porque situa toda a força de Eros em sua finitude, em sua limitação espaço-temporal. Se, por um lado, a sexualidade é afirmação vigorosa da vida em todas as suas expressões (amizade, união sexual, fecundidade, afeto, desejo, etc.); por outro, a efemeridade da existência humana impõe à sexualidade um limite inexorável, quase frustrante. Por essa mesma razão, não poucas vezes a cultura pós-moderna intenta desesperadamente prolongar a força de Eros ao máximo, quase reduzindo o sentido da vida humana à sua dimensão erótica⁹⁴⁷. No entanto, a sexualidade, ao realizar sua *kénosis* batismal, quando acolhe plenamente sua criaturalidade e dependência, não imita o Verbo encarnado. Porque nele a *kénosis* significou o esvaziamento de sua condição divina (FI 2,6-8)⁹⁴⁸, enquanto em nós trata-se do esvaziamento não de nossa

⁹⁴⁵ Para a reflexão que ora desenvolvemos é relevante considerar que o Símbolo niceno-constantinopolitano, que é sugerido pelo Rito de entrega do Símbolo aos catecúmenos (Cf. RICA, n. 186), é mais adequado para explicitar a relação entre passado, presente e futuro. O Símbolo niceno-constantinopolitano inicia referindo-se ao passado da obra da criação por Deus Pai; segue referindo-se ao “tempo fora do tempo” (“nascido do Pai antes de todos os séculos”) da geração de Deus Filho; refere-se ainda ao tempo passado da Encarnação de Deus Filho pela ação de Deus Espírito Santo, ao passado da Crucificação e da Ressurreição; segue referindo-se ao presente da permanência de Deus Filho junto a Deus Pai; refere-se também ao presente da ação de Deus Espírito Santo “que dá a vida”, da adoração e glorificação da Trindade (pelo Povo de Deus), da esperança da ressurreição (por parte dos fiéis); e conclui referindo-se ao futuro da vinda gloriosa de Deus Filho e do novo mundo que então se inaugurará. Todas essas referências ao passado, presente e futuro são reafirmadas continuamente através dos textos bíblicos previstos para a liturgia. Apenas a título de exemplo convém citar, sobre o tempo futuro, a sugestão do texto de Jo 14,15-23.26-27 para os *Ritos de admissão aos que foram batizados validamente* (Cf. Apêndice ao RICA, p. 301, n. 5).

⁹⁴⁶ É o caso, por exemplo, do SI 38(39), 5-6: “Revelai-me, ó Senhor, qual o meu fim, qual é o número e a medida dos meus dias, para que eu veja quanto é frágil minha vida! De poucos palmos vós fizestes os meus dias; perante vós a minha vida é quase nada”. Esse salmo é sugerido para o *Rito de instituição dos catecúmenos* (Cf. RICA, p. 207).

⁹⁴⁷ Em nossos dias, circula em diversos meios a propaganda de uma clínica de tratamento da impotência sexual. O slogan dessa clínica é “Sexo é vida”. Vê-se aqui a expressão, ainda que implícita, de que a vida sem sexo não é uma vida plena.

⁹⁴⁸ Cabe aqui lembrar que a *kénosis* não priva o Filho de seu ser Deus, mas possibilita sua manifestação, como nos recorda P. Coda: “Esta *kénosis* não significa, em verdade, perder o próprio ser divino, mas sim assumir a condição humana, para comunicar, através dela, sua própria vida divina. Este dom implica, logicamente, na condição histórica que o Filho de Deus assume historicamente, um despojamento de si mesmo até o abismo da morte. Ao despojar-se de si mesmo, porém, não se aliena, mas sim manifesta aquilo que ele é com maior propriedade, como Deus: Amor, capacidade de dar-se, sendo assim plenamente ele mesmo (é o mistério da

condição humana, mas de nossa inumanidade. Em Cristo a *kénosis* significa certa renúncia ao que se é para manifestar o que se é, enquanto em nós, significa renúncia ao que não somos para realizarmos o que somos. Nós não somos Deus, no sentido de que não somos donos de nosso próprio existir, não determinamos nossa origem e, a rigor, nem sequer o nosso fim⁹⁴⁹. No contexto litúrgico, essa experiência de finitude conduz a sexualidade à condição de dependência. Remetendo novamente a sexualidade ao seu ser mais íntimo: somos para os outros, somos através de outros, com outros. Dependemos uns dos outros para sermos verdadeiramente humanos. Essa co-dependência humana é expressão, como já dissemos, da imagem e semelhança com a Trindade, em que a co-dependência é livremente vivida como pericorese⁹⁵⁰. Para a sexualidade, portanto, o reconhecimento de sua criaturalidade expressa sua dependência dos outros e de Deus. E é justamente ao reconhecer-se como dependente que a sexualidade é libertada da ilusão do “eu autoconstituído”. E é nesse momento que a graça divina eleva a sexualidade ao nível mais originário de sua dependência ao inseri-la na dinâmica trinitária, na qual aquela finalmente compreende que a dependência não significa aniquilamento de si, mas libertação de si; não significa possuir o outro, mas depossuir-se de si; não significa fraqueza, mas força; não significa domínio, mas domicílio⁹⁵¹.

Voltando à questão principal, o corpo percebe o tempo pela sucessão de eventos psicofisiológicos como o cansaço, o sono, a fome, a sede, a ansiedade, o alívio, a tensão, a distensão, etc. Tais experiências indicam um “antes” e um “depois”, logo, uma percepção temporal dos próprios estados da pessoa. Além disso, os eventos do mundo físico novamente reiteram a sucessão temporal pela associação entre eventos da memória sensorial do corpo. É assim, por exemplo, que nas regiões bucólicas o despertar matinal, ainda que fôssemos privados de

Trindade). Podemos dizer que o ponto mais alto deste despojamento, iniciado com a encarnação, se manifesta – segundo o testemunho dos sinóticos – no grito de abandono de Jesus na cruz (cf. Mc 15,34; Mt 27,46)”. Cf. CODA, P. Encarnação. In: PIKAZA, X; SILANES, N., *Dicionário teológico o Deus cristão*. Não paginado.

⁹⁴⁹ Ao afirmarmos que não determinamos o nosso fim significamos que não escolhemos o dia de nossa morte. O suicídio, a rigor, nunca é fruto de uma escolha livre, portanto, não contradiz o que dissemos.

⁹⁵⁰ Naturalmente que não podemos dizer que ontologicamente o Pai é dependente do Filho; mas podemos afirmar que a paternidade do Pai depende da existência do Filho. Ainda assim, convém não esquecer que toda afirmação sobre a Trindade é sempre analógica. Por essa razão, em Deus a dependência, o amor, a autonomia de cada pessoa trinitária e a liberdade estão mistericamente unidas e sem oposição.

⁹⁵¹ Domínio significa etimologicamente o senhorio, o governo da *domus* (casa). Domicílio significa etimologicamente o lugar em que se habita. Cf. PIANIGIANI, O., *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, p. 439-440. Com a oposição entre domínio e domicílio queremos significar que o outro não é objeto de domínio, mas lugar de morada, porque no outro encontramos o verdadeiro lar humano. Essa talvez seja a verdade mais profunda escondida na narrativa de Gn 2, 18 (“Não é bom que o homem esteja só”). Enquanto não encontrou um par humano Adão não havia encontrado no mundo o seu verdadeiro lar.

toda luz, se faria reconhecer pelos sons de animais; pelos odores de determinadas plantas; e no caso dos grandes centros urbanos dos sons das buzinas e da intensificação do tráfego a indicar o movimento da massa humana ao trabalho ou à escola. Em suma, nosso corpo capta a sucessão temporal de diversas formas. Mas essa percepção sensorial do tempo que parece-nos tão óbvia é frequentemente despercebida, especialmente nas culturas urbanas. O corpo não mais acorda, mas é acordado pelo relógio, move-se por ele, organiza-se por ele, vive por ele. Significa a ausência de si do próprio corpo. Trata-se como já dizia Heschel, que indicamos anteriormente, da afirmação do espaço em detrimento do tempo. Tornamo-nos vítimas de um tempo compreendido espacialmente (tempo quantitativo).

É nesse contexto que a Liturgia realiza uma espécie de *terapêutica da temporalidade*, reenviando, pela anamnese, pela epiclese e pela doxologia a sexualidade ao *kairós* divino, à ação salvífica contínua de Deus no mundo. Pela anamnese a sexualidade é envolvida pelas narrativas da ação pretérita do Senhor que fundamenta a ação litúrgica que ora se desenvolve e afeta os sentidos corporais⁹⁵². Pela epiclese a sexualidade é convidada a participar efetivamente do mistério celebrado, em função da ação do Espírito Santo. A esse respeito julgamos que as muitas dimensões da personalidade e da sexualidade humana são envolvidas no momento de uma ação litúrgica. Não é nosso propósito estender-nos sobre todas elas. Mas inspira-nos pensar que o desejo, expressão entre outras coisas também da sexualidade, é seduzido pelo mistério divino. A experiência com o mistério de Deus afeta o desejo porque também é experiência gozoza de uma presença que tudo plenifica. Ao mesmo tempo que a sexualidade vê saciada seu desejo de transcendência, a experiência do mistério inefável de Deus aumenta ainda mais o desejo desse próprio mistério⁹⁵³. Mas o mais interessante é notar que o desejo de Deus, numa experiência autêntica do mistério cristão de Deus, conduz paulatinamente ao desejo não apenas do próprio Deus mas também ao desejo do desejo de Deus. É aqui que a alteridade humana e do mundo se revelam como destinatários do movimento do Espírito Santo em nós. Não poderia ser diferente, uma vez que a

⁹⁵² A título de exemplo basta considerar a oração sobre a água batismal (Cf. RICA, n. 215) na qual o gesto da mão estendida sobre a água faz-se acompanhar de uma verdadeira narrativa sobre o símbolo da água na História da Salvação (as águas primordiais na Criação; as águas do Dilúvio; as águas do Mar Vermelho; etc.). Logo, pelos sentidos corporais, “ouve-se” a narrativa, “vê-se” o gesto da imposição de mãos e “toca-se” a água (inclusive através da aspersão sobre a assembleia reunida).

⁹⁵³ A esse respeito basta com referir-nos à obra *Moradas* (ou *Castelo Interior*) de Santa Teresa de Jesus, na qual essa dinâmica do desejo de Deus é explorada com maestria e profundidade inigualável.

Encarnação do Verbo é a afirmação do voltar-se da Trindade sobre a criação. De tal sorte, que toda dinâmica de inserção na *communio* trinitária é necessariamente para nós seres humanos, um movimento de ida à Trindade e volta à alteridade humana⁹⁵⁴ e do mundo porque é assim que a Trindade Econômica se nos manifestou em Cristo⁹⁵⁵. Por fim, pela doxologia, a sexualidade uma vez seduzida e envolvida pelo mistério torna-se ela mesma culto de louvor a Deus no mundo.

Enfim, através da profissão do Símbolo nos vários ritos propostos pelo RICA, a sexualidade é conduzida à superação de toda forma de idolatria do tempo. Com efeito, idolatrar o tempo é, primeiramente, ignorar a criaturalidade humana, sua finitude⁹⁵⁶. Em segundo lugar, a tentação de idolatrar o tempo é a de querer determinar *quando* Deus deve agir. No Símbolo da fé, afirma-se a verdade sobre o tempo como progressiva e absolutamente livre manifestação do desígnio salvífico da Trindade. E em terceiro lugar, idolatrar o tempo é transformar o preceito do Dia do Senhor em uma lei que subjuga o ser humano, esquecendo-se de que o “Sábado foi feito para o homem” (Mc 2,27)⁹⁵⁷, o que confirma a alteronomia como a expressão mais adequada para a vivência do Dia do Senhor⁹⁵⁸.

⁹⁵⁴ A título de exemplo basta considerar que a experiência de Deus do povo de Israel ao ser libertado da escravidão no Egito desemboca, pela Aliança, nos mandamentos; e entre eles, o de “honrar pai e mãe”. Neste mandamento, explicita-se o necessário voltar-se à própria história pessoal, em que a alteridade do pai e da mãe marcam o início da incontornável necessidade da alteridade para a constituição de si. Thévenot desenvolve esse tema de maneira mais ampla. Cf. THÉVENOT, X., *Perspectivas éticas para um mundo novo*, p. 128.

⁹⁵⁵ Aqui tocamos indiretamente o axioma rahneriano: “A Trindade imanente é a Trindade econômica e vice-versa”. A Trindade que nos foi dado conhecer é, historicamente, a Trindade Econômica, ou seja, a *communio* trinitária em seu contínuo voltar-se salvífico sobre toda a criação. Sobre o axioma rahneriano cf. RAHNER, K., O Deus Trino, fundamento transcendente da História da Salvação. In: FEINER, J.; LOEHRER, M., *Fundamentos de dogmática histórico-salvífica*, vol. II/1, p. 289-292. Outra maneira de explicitar a mesma temática é através do tema da “conformação” a Cristo realizada pelo Espírito Santo. O Espírito realiza em nós a configuração a Cristo, de tal sorte que vivemos e agimos como Cristo. A esse propósito cf. Gl 4,19; LG, n. 7.

⁹⁵⁶ Thévenot expressa-se a esse respeito da seguinte maneira: “O homem, em vez de reconhecer-se criado por Deus, cria seus deuses, negando assim a sua própria finitude [...] Prostrar-se diante de um ídolo é sempre, parcialmente, recusar o Deus da História com a responsabilidade ética que o acolhimento dEle implica”. Cf. THÉVENOT, X., *Perspectivas éticas para um mundo novo*, p. 127.

⁹⁵⁷ J. M. Castillo desenvolve bem a rejeição de Jesus da compreensão judaica do preceito do Sábado. Cf. CASTILHO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 53-56.

⁹⁵⁸ Defendemos aqui o mesmo que J. M. Castillo ao tratar da relação de Jesus com o preceito do sábado: “Porque, en definitiva, lo que cuenta para Jesús, no es la ley religiosa o la práctica sacral, sino el amor al hombre, que es, junto con el amor a Dios, la regla de oro, la síntesis y el resumen de cuanto Dios quiere y espera (Mt 22,40; cf. 9,13; 23,23). Desde este punto de vista, se puede y se debe afirmar, con todo derecho, que el hombre está antes que lo sagrado”. Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 56.

4.1.2. O espaço

Heschel, como vimos anteriormente, exaltava o tempo em detrimento do espaço. Para ele, interpretando uma longa tradição rabínica, o corpo pertence ao espaço, mas a alma e o espírito à eternidade (tempo). O corpo tenderia ao profano, mas nossa alma ao Santo. Há pois em alguns ramos do judaísmo uma visão dualista da relação entre o tempo e o espaço, na qual o espaço não possuiria nenhuma santidade inerente, apenas o tempo⁹⁵⁹. A esse respeito, basta considerar as várias repreensões do AT à confecção de ídolos⁹⁶⁰.

Contudo, numa análise genérica do fenômeno religioso constata-se que é o próprio ser humano quem estabelece uma ruptura no espaço físico, uma vez que este é sempre contínuo. É assim que, por exemplo, ocorre o estabelecimento de fronteiras nacionais e de limites de propriedade, a delimitação de espaços públicos e privados, e, no âmbito propriamente religioso, a distinção entre espaço profano e sagrado⁹⁶¹. M. Eliade diz a esse respeito:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. “Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa.” (Êxodo, 3: 5) Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca⁹⁶².

Logo, o termo *sagrado* associa-se mais remotamente a determinada separação do espaço. O sagrado é, por antonomásia, aquilo que é separado do profano, do comum, do indiferente.

Mas, ao longo da história do Cristianismo, pode-se perceber uma tensão não bem resolvida entre essa concepção heterogênea e dualista do espaço e uma compreensão mais homogênea. Significa que o Cristianismo não aceita

⁹⁵⁹ Cf. HESCHEL, *O Schabat*, p. 108-114. Heschel desenvolve esse argumento ao longo de toda a sua obra. Sua argumentação não segue uma lógica linear, mas espiralada. As mesmas ideias vão e voltam. Para justificar, por exemplo, a precedência da santidade do tempo em oposição ao espaço, Heschel defende que na tradição bíblica “o dia do Senhor” é mais importante que “a casa do Senhor”, que nos Dez Mandamentos não há menção a lugares sagrados, e que mesmo tendo esses Mandamentos sido conferidos no Sinai é afirmado: “*Em todos os lugares onde Meu nome for lembrado eu virei a ti, e eu te abençoarei*” (Ex 20,24).

⁹⁶⁰ Cf. Ex 20,4-5; Dt 5,8-9; Nm 33,51-52.

⁹⁶¹ Inspiro-me remotamente aqui na reflexão de J. M. Castillo. Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 31-36. A distinção entre sagrado e profano apoia-se na experiência antropológica da hierofania. Esse tema é bem desenvolvido por M. Eliade. Cf. ELIADE, M., *O sagrado e o profano*, p. 13-14.

⁹⁶² Cf. ELIADE, M., op. cit., p. 21.

totalmente a concepção judaica e nem tampouco a concepção de outras religiões sobre a relação entre espaço e tempo⁹⁶³ e sobre a compreensão do sagrado, ainda que não as negue por completo. De fato, o próprio desenvolvimento dos templos religiosos cristãos, dos inúmeros artefatos litúrgicos, das iconografias sacras⁹⁶⁴, do espaço reservado ao Santíssimo Sacramento, dos centros de peregrinação religiosa, dos objetos de devoção, das relíquias sagradas, etc. denota certa compreensão heterogênea do espaço⁹⁶⁵. Por outro lado, o mistério da Encarnação de Cristo rompe com todos os dualismos entre corpo e alma, tempo e espaço, espaços sagrados e profanos. Por essa razão, o RICA ao mesmo tempo que inicia à fé cristã, inicia aos sacramentos. E os sacramentos são a mediação material (espacial) da livre manifestação de Deus em Cristo. Por essa razão, na introdução ao RICA lê-se:

O Batismo os **incorpora** [os seres humanos] a Cristo, tornando-os membros do povo de Deus [...] Assinalados na crisma pela doação do mesmo Espírito, são configurados ao Senhor e cheios do Espírito Santo, a fim de levarem o **Corpo de Cristo** quanto antes à plenitude. Finalmente, participando do sacrifício eucarístico, **comem da carne e bebem do sangue** do Filho do homem, e assim recebem a vida eterna [...]⁹⁶⁶

Nota-se nesse texto do RICA a compreensão de que tomamos parte no corpo de Cristo e de modo especial ao “comermos” da carne e “bebermos” do sangue de Cristo. Trata-se efetivamente de uma união também material com Cristo. Não é apenas o espírito que se une a Deus por Cristo, mas a totalidade da pessoa humana e do próprio cosmo⁹⁶⁷. Significa que também a sexualidade

⁹⁶³ A partir do mistério da Encarnação e da Ressurreição de Cristo o tempo e o espaço são levados à plenitude e à união. Cf. CLÉMENT, O.; RUPNIK, M. I., *Anche se muore vivrà*, p. 34.

⁹⁶⁴ Sobre o desenvolvimento da iconografia e de seu significado na história da Igreja cf. HEBER-SUFFRIN, F.; PALAZZO, E., *L'immagine nell'arte liturgica dal Medioevo al Rinascimento*, p. 149-166; DEREMBLE, C., *Les vitraux de Chartres et la liturgie*, p. 167-181.

⁹⁶⁵ Ainda que teologicamente se possa obstar sobre a peculiaridade do sentido de “lugar sagrado” no Cristianismo, como faremos logo a seguir, é suficiente considerar aqui que, na prática pastoral e na compreensão geral dos fiéis, há clara separação entre o que é sagrado e o que não pertence a esse âmbito. A esse propósito, é significativo constatar que no *Pontifical Romano*, o *Rito para a dedicação da Igreja e do altar* (na versão da Conferência Episcopal Portuguesa) diz, na seção *Preliminares*, n. 1: “Quando se começa a construção de uma nova igreja, é conveniente celebrar um rito, pelo qual se implore a bênção de Deus para levar a bom termo aquela obra e os fiéis sejam advertidos de que o edifício que vai ser construído de pedras será sinal visível daquela Igreja viva ou casa de Deus, que eles próprios constituem. Segundo o costume litúrgico, este rito consta da bênção da área da nova igreja e da bênção e colocação da primeira pedra”. Notar que nessa introdução ao rito faz-se referência a dois lugares sagrados: o do futuro templo e, sobretudo, o dos corpos dos próprios fiéis.

⁹⁶⁶ Cf. RICA, n.2. Negrito nosso.

⁹⁶⁷ M. Tenace desenvolve assim esse argumento: “Nell'eucarestia si verifica il legame misterioso della carne e dello spirito. Tale legame viene espresso nell'immagine della carne sposa dello Spirito Santo o nell'immagine del fuoco che attraversa l'offerta. L'uomo liturgico diventa l'uomo che santifica, che invoca la discesa dello Spirito Santo sul pane, sul vino, sui fedeli, sul mondo intero, fino a che non ci sia più nessuna opposizione fra sacro e profano, ma soltanto un giardino nel quale l'uomo e Dio passeggiano insieme. Da questo centro luminoso che è l'eucarestia, da questo

humana é inserida na dinâmica da união ao corpo de Cristo realizada pelo Espírito Santo.

Indo mais além, pela Encarnação de Cristo, todo o cosmos transparece a presença de Deus, pois nas partículas mais elementares que compõem o corpo histórico de Jesus de Nazaré, estão as mesmas partículas que compõem o universo⁹⁶⁸. Por livre e deliberada iniciativa a Trindade acolhe em si toda a criação através da Encarnação do Verbo⁹⁶⁹. Por essa razão, é significativo que de um lado o AT faça poucas referências a espaços sagrados; e de outro o NT faça inúmeras⁹⁷⁰.

No entanto, há que se notar que o próprio Jesus não ia ao Templo para orar, mas para ensinar⁹⁷¹. Quando queria orar se dirigia às montanhas ou a lugares desertos⁹⁷². Quando foi interpelado pela mulher samaritana sobre onde (espaço) dever-se-ia adorar a Deus, Jesus responde que nem na Samaria e nem em Jerusalém, mas que os verdadeiros adoradores iriam adorar o Pai “em espírito e verdade” (Jo 4,23). E por fim, Jesus apresenta-se como maior do que o Templo (Mt 12, 6) e como o novo e definitivo Templo (Jo 2,18-22)⁹⁷³. As primeiras comunidades cristãs, à parte a tendência judaizante da comunidade de Jerusalém, cedo perceberam o que afirmara o diácono Estêvão: “O Altíssimo, porém, não mora em casa feita por mãos humanas, conforme diz o profeta: ‘O céu é o meu trono, e a terra é o lugar onde apóio os meus pés’” (At 7,48-49)⁹⁷⁴. Essas primeiras comunidades, a partir da reflexão sobre o mistério pascal de Cristo, chegam à compreensão de que a própria comunidade é o novo templo em Cristo e por Cristo⁹⁷⁵. Para o Cristianismo, portanto, a partir do mistério da Encarnação e da Ressurreição de Jesus, o espaço sagrado é agora, por

poco di materia trasfigurata, il fuoco dello Spirito raggiunge segretamente tutto l'universo. La santificazione liturgica protegge il mondo e lo prepara alla trasformazione ultima attraverso l'uomo". Cf. TENACE, M., *Dire l'uomo*, p. 103.

⁹⁶⁸ Cf. CLÉMENT, O.; RUPNIK, M. I, *Anche se muore vivrà*, p. 32-33.

⁹⁶⁹ É eloquente a esse respeito a reflexão do papa Francisco: “Pela nossa realidade corpórea, Deus uniu-nos tão estreitamente ao mundo que nos rodeia, que a desertificação do solo é como uma doença para cada um, e podemos lamentar a extinção de uma espécie como se fosse uma mutilação.” Cf. EG, n. 215.

⁹⁷⁰ No NT o termo *ierón* (lugar sagrado) aparece 71 vezes; *naós* (templo, santuário) 45 vezes; *oikos* (referido à “casa de Deus”) 32 vezes.

⁹⁷¹ Não é necessário estender-nos sobre esse ponto já bastante discutido pelos exegetas, a de que Jesus relativiza a sacralidade atribuída ao Templo de Jerusalém, ao Sábado e aos Sacerdotes, pelos judeus devotos de seu tempo. Cf. CASTILLO, J.M., *Símbolos de libertad*, p. 37-43.

⁹⁷² Cf. Mt 14,23; Lc 9, 28-29; Mc 1,35; Lc 5,16.

⁹⁷³ A respeito do novo templo que é o próprio Cristo cf. Hb 9; 1Tm 2,5-6.

⁹⁷⁴ A mesma afirmação se repetirá na boca de Paulo. Cf. At 17,24.

⁹⁷⁵ Cf. 1Cor 3, 16.17; 6,19; 2Cor 6,16; Ef 2,21. Essa compreensão pode-se perceber também pela narrativa do rasgar-se do véu do Templo de Jerusalém, quando da ressurreição de Jesus. Cf. Mt 27,51; Mc 15, 38; Lc 23,45.

excelência, o corpo dos próprios cristãos unidos ao corpo de Cristo⁹⁷⁶. Logo, para o Cristianismo, ainda que se possa utilizar o termo “sagrado” para referir-se ao templo, aos memoriais litúrgicos (pia batismal, ambão e altar), aos demais objetos litúrgicos, etc., uma só realidade deste mundo é plenamente sagrada, a comunidade dos fiéis unida a Cristo. É por isso que lemos na introdução à Iniciação Cristã do RICA:

[...] o Batismo é o sacramento pelo qual as pessoas passam a pertencer ao corpo da Igreja, “coedificadas para constituir a habitação de Deus no Espírito”, como “**povo santo** e sacerdócio régio” [...] o Batismo, lava os seres humanos de toda culpa, tanto original como pessoal e os torna “**participantes da natureza divina**” e “da adoção de filhos”. [...] Invoca-se a Santíssima Trindade sobre os batizados, que são marcados em seu nome, para que sejam **consagrados** e entrem em comunhão com o Pai, o Filho e o Espírito Santo”⁹⁷⁷.

Pela mesma razão, ainda que seja legítimo considerar, por exemplo, a espécie eucarística como algo sagrado, convém recordar que ela não se destina primeiramente a ser a presença do Santo em meio ao mundo, mas de tornar pela ação do Espírito Santo, a própria comunidade cristã cada vez mais santa, isto é, configurada a Cristo. Por isso as espécies eucarísticas só completam plenamente sua finalidade quando alimentam os corpos dos fiéis reunidos para a celebração do mistério pascal de Cristo. E ao alimentar o corpo, alimentam simultaneamente a totalidade da pessoa humana.

É nesse amplo horizonte da compreensão cristã do espaço que se insere o tema da *salvação do corpo* tão caro à Patrística. A esse propósito ouçamos Irineu:

Estulto, completamente, os que rejeitam toda a economia de Deus, negam a salvação da carne, desprezam a sua regeneração [...]. Como diz o bem-aventurado Apóstolo na carta aos Efésios, “Somos membros de seu corpo, formados pela sua carne e pelos seus ossos”; e não fala de algum homem pneumático e invisível – “porque o espírito não tem ossos nem carne – mas da estrutura do homem verdadeiro, feito de carne, nervos e ossos, alimentado pelo cálice que é o sangue de Cristo e é fortificado pelo pão que é o seu corpo”⁹⁷⁸.

Esse tema da salvação da carne é profundamente consequente com os mistérios da Encarnação, Morte e Ressurreição de Cristo: se Ele não assumiu verdadeiramente nossa carne, não fomos efetivamente salvos em seu Mistério Pascal. Não é casual que a obra de Irineu que acabamos de citar se intitule

⁹⁷⁶ Nesse parágrafo nos inspiramos na profunda reflexão que J. M. Castillo faz acerca da relação entre o culto judaico e a práxis de Jesus de Nazaré. Cf. CASTILLO, op. cit., p. 31-80.

⁹⁷⁷ Cf. RICA, n. 4-6. Negrito nosso.

⁹⁷⁸ Cf. LIÃO, I., *Contra as Heresias*, V, 2,2-2,3, p.522-523.

justamente *Contra as Heresias*, pois negar a salvação da carne é negar um artigo fundamental da fé em Cristo.

Sobre essa importância do corpo A. Gesché conclui:

[...] podemos dizer que é totalmente a partir do corpo – e de nada mais – que se unem e estruturam toda a mensagem e todo agir cristão: sua mensagem de salvação, seu conhecimento de Deus, sua concepção da relação entre Deus e o homem, das relações entre os homens, sua vida litúrgica, sua ética e sua perspectiva escatológica; em suma, toda a sua boa notícia, que se compreende a partir do corpo, passando inteiramente pelo corpo e indo dar nele. [...] no cristianismo, tudo gravita em torno do corpo. Desde a Palavra de que fala São João até a Eucaristia; desde as curas efetuadas por Jesus até o corpo que é a Igreja; desde a criação até a ressurreição e a escatologia. Todas as grandes questões (a doutrina de Deus, da salvação, ética, caridade e a própria eternidade) encontram aqui sua expressão e servem para pensar o homem. O tema da corporeidade, como interpretada pela Escritura cristã, poderia bastar para constituir a inteligibilidade de toda a mensagem cristã. O cristianismo seria como um tratado e uma prática do corpo. Segundo o Novo Testamento, não é mais possível falar nem de Deus, nem do homem, nem da moral, nem da vida eterna, sem falar toda vez do corpo⁹⁷⁹.

Fica claro assim que, desde o mistério da Encarnação e Ressurreição de Jesus, a espacialidade corporal tornou-se uma condição incortonaível para o acesso ao mistério de Deus e a consequente compreensão cristã da Salvação.

Mas voltemos à questão, por qual razão o Cristianismo, mesmo negando a distinção radical entre sagrado e profano, iniciou, especialmente a partir do século III⁹⁸⁰, uma frutuosa proliferação iconográfica?

Por uma questão teo-antropológica. Porque a corporeidade-sexuada também participa de todas as ações da Igreja. É pelos sentidos que somos introduzidos ao mistério de Deus, desde a iniciação cristã. Contudo a iconografia cristã não se funda primeiramente na necessidade antropológica, mas na livre manifestação de Deus que, em Cristo, assumiu a forma humana e inseriu o invisível no visível⁹⁸¹, o eterno no efêmero, o infinito no finito. É por causa do mistério da Encarnação de Cristo que toda iconografia é apenas mimesis da automanifestação de Deus Trino. É por essa razão que em S. Gregório Magno encontramos a defesa do caráter catequético-mistagógico da iconografia cristã (vitrais)⁹⁸². De modo semelhante, o papa Francisco faz uma bela mistagogia sobre a arquitetura gótica das catedrais:

⁹⁷⁹ Cf. GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Org.), *O corpo, caminho de Deus*, p. 65.

⁹⁸⁰ Cf. HEBER-SUFFRIN, F.; PALAZZO, E., *L'image dans l'espace liturgique au Moyen Âge*, p. 150.

⁹⁸¹ Cf. Cl 1,15;

⁹⁸² Cf. DREMBLE, C. *Les vitraux de Chartres et la liturgie*, p. 167. Aqui o autor cita duas obras de S. Gregório: *Homiliarum en Ezechielem* e *Speculum Ecclesiae*. O próprio Deremble parece duvidar do caráter catequético dos vitrais, uma vez que ficavam muito altos e o significado de suas

Deste modo aprendemos que a luz trazida pela fé está ligada com a narração concreta da vida, com a grata lembrança dos benefícios de Deus e com o progressivo cumprimento das suas promessas. A arquitetura gótica exprimiu-o muito bem: nas grandes catedrais, a luz chega do céu através dos vitrais onde está representada a história sagrada. A luz de Deus vem-nos através da narração da sua revelação e, assim, é capaz de iluminar o nosso caminho no tempo, recordando os benefícios divinos e mostrando como se cumprem as suas promessas⁹⁸³.

Nessa mesma perspectiva se justifica a utilização dos ícones na tradição oriental, como faz M.-J. Mondzain:

O ícone, para preservar [*diasozein*] seu lugar mimético, que é um lugar de movimento, teve de lutar por todos os lados contra as tentações do *homoïoma* como *eidolon*, isto é, contra a ameaça idolátrica que faz pesar sobre a natureza do olhar a composição da cópia, do *artefato*, quando eles se tornam objetos substitutivos que recebem um culto sacrílego, ou seja, uma adoração mortífera do nada. Para o iconófilo, o ídolo, que não tem um modelo com fundamentação ontológica, só pode mostrar, de maneira falaciosa, aquilo que não existe, ou aquilo que não passa, no mundo, do sinal inanimado da morte. Inversamente, o ícone, por efeito de sua doutrina, procurou não cair na categoria da representação nem da ficção ou da ilusão. Pertence tão pouco ao reino do animado quanto ao do inanimado. É essa a estranha situação que leva se formular pela primeira vez o que vem a ser um *quadro*. Dizer que o ícone quis ser quadro, e não ídolo ou representação, é dizer que ele instaura um olhar, não um objeto. Participando inteiramente do reino paulino da similitude e do enigma, ele não visa a outra “semelhança” senão a *assimilação*, a “*ad-semelhança*” do ver para o ser visto⁹⁸⁴.

A iconografia cristã visa, pois, conduzir para além de si mesma. São meios e não fins. E são meios porque somos seres corpóreos, que nos relacionamos com o mundo e as pessoas através sobretudo dos sentidos corporais. Mais ainda, toda iconografia cristã visa em última instância *provocar-nos* à conversão icônica, tornando nossos corpos ícones do mistério de Deus, espelhos de sua glória⁹⁸⁵, como exemplarmente mostraram os mártires⁹⁸⁶. Essa conversão

ilustrações não eram tão acessíveis ao leigo. O autor defende que mais do que a função catequética imediata, os vitrais e a iconografia tinham por finalidade estender para a linguagem artística (cor, forma, harmonia, etc.) os louvores a Deus. Logo, a iconografia faria parte da liturgia doxológica da Igreja.

⁹⁸³ Cf. LF, n. 12.

⁹⁸⁴ Cf. MONDZAIN, M.-J., *Imagem, ícone, economia*, p. 104.

⁹⁸⁵ O tema do espelhamento é belamente tratado pelo papa Francisco: “São Paulo refere-se também à luz: « E nós todos que, com o rosto descoberto, refletimos a glória do Senhor, somos transfigurados na sua própria imagem » (2 Cor 3, 18); é uma luz que se reflete de rosto em rosto, como sucedeu com Moisés cujo rosto refletia a glória de Deus depois de ter falado com Ele: « [Deus] brilhou nos nossos corações, para irradiar o conhecimento da glória de Deus, que resplandece na face de Cristo » (2 Cor 4, 6). A luz de Jesus brilha no rosto dos cristãos como num espelho, e assim se difunde chegando até nós, para que também nós possamos participar desta visão e refletir para outros a sua luz, da mesma forma que a luz do círio, na liturgia de Páscoa, acende muitas outras velas.” Cf. LF, n. 37.

⁹⁸⁶ Aqui, a propósito, se encontra o sentido teológico mais profundo da devoção às relíquias dos mártires e santos: a de que seus corpos se tornaram ícones do mistério de Deus. O que se venera nelas é essa particular transparência icônica do próprio Deus. Essa reflexão nos permitiria ir ainda mais longe ao reler o sentido teológico da celebração das exéquias em sua relação com o caráter icônico da corporeidade sexuada de todo batizado. Mas os limites do presente trabalho nos forçam

icônica não é outra coisa que a regeneração de nossa imagem e semelhança com Deus. É nesse contexto que se pode falar do ícone como uma espécie de exorcismo de tudo o que não somos, do diabólico em nós, de nossos ídolos⁹⁸⁷. De fato, se consideramos que a idolatria é “quando um rosto se dirige reverente a um rosto que não é rosto”⁹⁸⁸, então, no contexto da sexualidade, a idolatria é o estabelecimento de uma relação fusional⁹⁸⁹ com os outros e com o Outro divino que redundava sempre em um politeísmo dos desejos efêmeros⁹⁹⁰. Nesse contexto, a idolatria é negação da própria sexualidade humana, enquanto manifestação icônica análoga à *relacionalidade* trinitária. Mas é mister considerar ainda que a conversão icônica se realiza mais pela via da sedução do que pela via da conquista argumentativa, em outras palavras, a liturgia cristã expressa a convicção de que somos também seduzidos pela beleza. E não há maior beleza do que o mistério inesgotável de Deus, do qual toda arte sacra é pálido espelho, como bem defende o papa Francisco ao tratar da catequese mistagógica:

É bom que toda a catequese preste uma especial atenção à «via da beleza (via pulchritudinis)». Anunciar Cristo significa mostrar que crer n’Ele e segui-Lo não é algo apenas verdadeiro e justo, mas também belo, capaz de cumular a vida dum novo esplendor e duma alegria profunda, mesmo no meio das provações. Nesta perspectiva, todas as expressões de verdadeira beleza podem ser reconhecidas como uma senda que ajuda a encontrar-se com o Senhor Jesus. Não se trata de fomentar um relativismo estético, que pode obscurecer o vínculo indivisível entre verdade, bondade e beleza, mas de recuperar a estima da beleza para poder chegar ao coração do homem e fazer resplandecer nele a verdade e a bondade do Ressuscitado. Se nós, como diz Santo Agostinho, não amamos senão o que é belo, o Filho feito homem, revelação da beleza infinita, é sumamente amável e atrai-nos para Si com laços de amor. Por isso, torna-se necessário que a formação na via pulchritudinis esteja inserida na transmissão da fé. É desejável que cada Igreja particular incentive o uso das artes na sua obra evangelizadora, em continuidade com a riqueza do passado, mas também na vastidão das suas múltiplas expressões atuais, a fim de transmitir a fé numa nova «linguagem

a apenas indicar essa possibilidade. A compreensão teológica do ser humano como “ícone de Deus” é sujeita a ambiguidades e, por essa razão, convém matizar que a iconicidade humana não é fruto primeiro de deliberação da liberdade, mas da graça. É pela conformação a Cristo, realizada em nós pela ação do Espírito Santo, que participamos da verdadeira Imagem de Deus que é Cristo. Essa problemática é discutida com outras matizações por M. Tenace. Cf. TENACE, M., *Dire l’uomo*, p. 30-31. Sobre a questão da devoção às relíquias é teologicamente perspicaz a reflexão de Dekoninck. Cf. DEKONINCK, R., “Eles inventaram a arte de fabricar deuses”: Imagem do Corpo e corpo das imagens entre paganismo e cristianismo. In: GESCHÉ, A; SCOLAS, P., *O corpo caminho de Deus*, p. 147-152.

⁹⁸⁷ Cf. MONDZAIN, M.-J., *Imagem, ícone, economia*, p. 236.

⁹⁸⁸ Trata-se de uma definição do rabino Kock. Cf. LF, n. 13.

⁹⁸⁹ Toda relação fusional é a rigor eliminadora das identidades, uma simultânea “autofagia” e “alterofagia”.

⁹⁹⁰ Aqui nos inspiramos na bela reflexão do papa Francisco: “Compreende-se assim que o ídolo é um pretexto para se colocar a si mesmo no centro da realidade, na adoração da obra das próprias mãos. Perdida a orientação fundamental que dá unidade à sua existência, o homem dispersa-se na multiplicidade dos seus desejos; negando-se a esperar o tempo da promessa, desintegra-se nos mil instantes da sua história. Por isso, a idolatria é sempre politeísmo, movimento sem meta de um senhor para outro”. Cf. LF, n. 13.

parabólica». É preciso ter a coragem de encontrar os novos sinais, os novos símbolos, uma nova carne para a transmissão da Palavra, as diversas formas de beleza que se manifestam em diferentes âmbitos culturais, incluindo aquelas modalidades não convencionais de beleza que podem ser pouco significativas para os evangelizadores, mas tornaram-se particularmente atraentes para os outros⁹⁹¹.

Voltando, agora, à questão da compreensão cristã do espaço e, mais concretamente, do corpo humano que nele nasce e se desenvolve, podemos adiantar uma primeira conclusão: para os cristãos não é possível conhecer a Deus sem a mediação do corpo e não é possível conhecer o ser humano (e o significado de sua corporeidade) sem referi-lo a Deus⁹⁹². De fato, a partir do mistério da Vida, Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo se nos abriu o horizonte compreensivo de sua Encarnação, e, por conseguinte, o horizonte do mistério da Trindade, e, por fim, protologicamente, o horizonte compreensivo da Criação de todas as coisas pelo Pai, em Cristo e no Espírito Santo⁹⁹³. Por essa razão, mais uma vez reafirmamos que não é possível uma plena compreensão do sentido cristão da sexualidade humana sem referi-la ao mistério pascal de Cristo. Com efeito, para os cristãos não há afirmação mais revolucionária do que dizer que a salvação divina se realiza pela carne (Encarnação) e alcança sua plenitude também na carne (Transfiguração, Ressurreição)⁹⁹⁴. Equivale a dizer, que sem a participação de sua sexualidade, nenhum ser humano pode experimentar a salvação⁹⁹⁵. Porque se aquele que “é o Caminho, a Verdade e a Vida” se fez carne para nossa salvação, se fez igualmente um corpo sexualizado para nossa salvação, fez-se, portanto, um corpo que se constroi como verdadeiramente humano nas relações que estabelece com os outros e com o

⁹⁹¹ Cf. EG, n. 167.

⁹⁹² Tomáš Špidlík afirma o mesmo com outras palavras ao prefaciar o livro de M. Tenace: “Conoscendo l'uomo si conosce Dio. [...] Per conoscere l'uomo bisogna riferire la sua esistenza a Dio”. Cf. TENACE, M., *Dire l'uomo*, p. 9.

⁹⁹³ Nessa relação entre antropologia e os mistérios salvíficos, chama a atenção duas abordagens antropológicas do NT, a de Paulo e a de João. Enquanto a antropologia paulina parte do mistério pascal de Cristo, sobretudo a partir reflexão teológica sobre a Paixão e a Redenção; a antropologia joanina parte do mistério da Salvação e da Encarnação. Cf. TENACE, M., op. cit., p. 24-25.

⁹⁹⁴ Vê-se assim como é danoso à ética cristã da sexualidade a permanência nos dias atuais de expressões como “salvação da alma”, “missa pela(s) alma(s)”, “rezar pelas almas”, que denotam uma compreensão desencarnada da soteriologia cristã.

⁹⁹⁵ Atualmente é inconcebível uma antropologia teológica que ainda se apoie em certa rejeição da corporeidade porque “Il cristianesimo non è riducibile né ad un idealismo incorporeo né al materialismo puro. La sua novità è di essere sempre critico nei confronti sia di una mistica disincarnata che di un umanesimo troppo carnale. Dice Bulgakov che il falso spiritualismo nell'amore è un errore di giudizio erotico allo stesso modo della semplice sensualità o della nuda concupiscenza, perché l'oggetto vero dell'amore è lo spirito incarnato o la carne spiritualizzata. Ne consegue che la rivolta contro il sesso, qualora volesse negare la sessualità, testimonia una seria malattia dello spirito. Una lotta contro la carne mira a spersonalizzare, invece di far trionfare la persona. [...] l'uomo, non una sua parte, diventa simile a Dio. L'anima e lo spirito possono essere una parte dell'uomo, non tutto l'uomo, l'uomo perfetto è composizione e unione dell'anima che riceve lo Spirito del Padre ed è unita alla carne: questa è la creatura e immagine di Dio”. Cf. TENACE, M., op. cit., p. 90-91.

cosmos. Significa, então, que a salvação passa também⁹⁹⁶ pelas relações humanas históricas que Cristo estabeleceu com homens e mulheres de seu tempo. Relações que iniciaram, pela evangelização das primeiras comunidades cristãs, na força do Espírito Santo, a regeneração da *relacionalidade* humana através dos espaços e dos tempos. Assim, a sexualidade humana recupera seu sentido originário, na medida em que é vivida como expressão da alteronomia do amor trinitário inscrita na totalidade do ser humano. Vale dizer, através da plena vivência de sua sexualidade, Cristo, resgata, restaura, resignifica a sexualidade humana, reorientando-a para o dinamismo e a riqueza da relacionalidade interpessoal, figura icônica daquela relacionalidade originária da própria Trindade. Desse modo, a mediação antropológica necessária, por vontade deliberada de Deus, para o acesso ao mistério trinitário passa, também necessariamente, pela mediação da sexualidade humana⁹⁹⁷. Com efeito, nenhuma evangelização se realiza sem a mediação da sexualidade, nem mesmo o Espírito Santo deixa, por sua livre e deliberada vontade, de se manifestar aos seres humanos através igualmente da sexualidade. E não poderia ser diferente porque o Deus revelado em Cristo é Trindade de amor e comunhão. A transmissão da fé revelada é sempre realizada pela mediação da comunidade humana porque o próprio conteúdo dessa fé é a relação intratrinitária. Sendo o conteúdo central da fé cristã não verdades, mas uma unidade relacional de amor, só pode ser acolhida na relação. O amor, como bem nos lembra o papa Francisco, “vive-se sempre com corpo e alma”⁹⁹⁸. Só no amor ao próximo se realiza a plena acolhida da Revelação Cristã, porque Deus é amor. Assim a sexualidade humana é condição *sine qua non* para a acolhida da Revelação Trinitária, por deliberada iniciativa da mesma Trindade, que criou-nos sexuados justamente para vivermos plenamente a comunicabilidade amorosa.

Por fim, a sexualidade humana é, para os cristãos, outra expressão de nossa *imagem e semelhança* com Deus, portanto, intrínseca e ontologicamente associada à dinâmica do amor. É por isso que a vivência da sexualidade ainda

⁹⁹⁶ Com esse “também” queremos ressaltar o caráter absolutamente livre da ação trinitária no mundo, que, ainda que suponha a mediação antropológica, a ultrapassa em sua capacidade de apreensão; mas também porque a liberdade da automanifestação de Deus ultrapassa o mundo humano e se espalha por toda criação. Embora tal manifestação só se torne acessível para nós quando tematizada.

⁹⁹⁷ Sobre a mediação é digno de nota a reflexão do papa Francisco: “A partir de uma concepção individualista e limitada do conhecimento é impossível compreender o sentido da mediação: esta capacidade de participar na visão do outro, saber compartilhado que é o conhecimento próprio do amor. A fé é um dom gratuito de Deus, que exige a humildade e a coragem de fiar-se e entregar-se para ver o caminho luminoso do encontro entre Deus e os homens, a História da Salvação”. Cf. LF, n. 14. Trata-se, portanto, do caráter necessariamente testemunhal da transmissão da fé revelada.

⁹⁹⁸ Cf. LF, n. 34.

que se realize sempre no espaço, sugere, insinua, aponta para um significado que ultrapassa a imediatidade espacial. M. Tenace nos ajuda a compreender esse ponto:

L'amore è il vero fattore della personalizzazione progressiva e quindi della divinizzazione dell'uomo e dell'intero cosmo. Ma anche l'amore può essere ridotto alla sua fenomenologia intersoggettiva e non evocare ancora niente di divino. Infatti, per quanto fondamentale sia il rapporto io-tu, la persona non si esaurisce nemmeno in questo tipo de relazione, proprio perché la categoria dell'amore non è identica a dialogicità, intersoggettività e solidarietà *sic et simpliciter*. Si ama, si conosce l'altro come "in una rivelazione". L'ottica della rivelazione e della fede apre continuamente ad una oggettività che porta al superamento del cerchio chiuso dell'io e del tu, per giungere ad una comunione universale e cósmica, anticipata nella celebrazione eucaristica, promessa come risurrezione finale⁹⁹⁹.

A sexualidade, assim compreendida, é prelúdio de nossa comunhão trinitária pela vivência do amor inter-humano, é prelúdio da parusia na qual seremos todos um só no amor¹⁰⁰⁰. Daí que a ética cristã da sexualidade é indissolúvelmente unida à ética social¹⁰⁰¹. Porque fora da relação a sexualidade não tem salvação. De fato, a caridade cristã, o compromisso político, a luta pela transformação da sociedade funda-se no amor divino revelado em Cristo: somos irmãos e irmãs. Não há portanto estranhos, apenas parentes distantes. Por conseguinte, o sofrimento da pessoa de meus mais remotos parentes é também meu sofrimento. Pela Encarnação de Cristo as dores do mundo são dores de cada cristão¹⁰⁰².

Esse caráter intrinsecamente solidário da sexualidade leva a outra consequência, o pecado é sobretudo o "exercício da liberdade contra a relação" ou a negação de si pela recusa de abrir-se ao amor¹⁰⁰³. No campo mais específico da sexualidade, o pecado é a negação da relacionalidade pela objetualização do outro ou de si mesmo. Trata-se da tríplice negação da identidade, da alteridade e da comunhão.

⁹⁹⁹ Cf. TENACE, M., *Dire l'uomo*, p. 19.

¹⁰⁰⁰ É muito sugestivo, a esse propósito, a oposição que M. Tenace faz entre a compreensão filosófica do *Cogito ergo sum* e a compreensão teológica do *Amo ergo sum*. Cf. TENACE, M., op. cit., p. 20.

¹⁰⁰¹ E não poderia ser diferente porque ambas se nutrem da centralidade da fé que, já no primeiro anúncio (querigma) é intrinsecamente social: "O querigma possui um conteúdo inevitavelmente social: no próprio coração do Evangelho, aparece a vida comunitária e o compromisso com os outros. O conteúdo do primeiro anúncio tem uma repercussão moral imediata, cujo centro é a caridade." Cf. EG, n. 177.

¹⁰⁰² É eloquente a esse respeito o proêmio da *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 1: "As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história."

¹⁰⁰³ Essas definições são propostas por M. Tenace. Cf. TENACE, M., op. cit., p. 22.

Negação da identidade porque é na relação que somos constituídos plenamente em nossa identidade humana¹⁰⁰⁴. Esse tema desenvolvemos em vários momentos ao longo de nossa tese. Nossa identidade plena nos é revelada pelo Espírito Santo que em nós habita. Com efeito, é o Espírito Santo quem testemunha em nós a nossa origem em Deus: “O próprio Espírito assegura ao nosso espírito que somos filhos de Deus” (Rm 8,16). É nele que nos tornamos “partícipes da natureza divina” (2Pd 1,4)¹⁰⁰⁵.

Negação da alteridade, porque no campo da sexualidade pecar é essencialmente não reconhecer o rosto do outro como outro, mas ver nele apenas a possibilidade da satisfação de meus desejos. Trata-se de negar o outro pela autoafirmação solipsista de si¹⁰⁰⁶ e pela objetualização do outro. O outro, em linguagem kantiana, se torna meio (objeto) e não fim em si mesmo (sujeito).

Negação da comunhão, porque a alteridade não é uma alternativa mas resposta a uma necessidade teo-antropológica. Por nossa imagem e semelhança com Deus somos destinados incontornavelmente à comunhão amorosa com outros. Essa é a experiência fundamental para a realização de nossa humanidade, para a felicidade¹⁰⁰⁷. A comunhão é a realização de nossa identidade pericorética participada, ou ainda, de nossa vocação alterônoma. Enfim, a comunhão é também uma dimensão da sexualidade humana que aponta para a unificação no amor, e que encontrará sua plena realização na unificação escatológica com a Trindade.

¹⁰⁰⁴ Toda negação da alteridade tende a duas objetualizações, a do outro, que veremos mais adiante e a de si. Chamamos de objetualização de si àquela experiência de sermos determinados não mais pela liberdade mas pelos instintos, desejos egoístas, etc. Na linguagem dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, a objetualização de si corresponderia àquele que é guiado pelas “afeições desordenadas”. Cf. LOYOLA, I. *Exercícios Espirituais*, n. 1.

¹⁰⁰⁵ M. Tenace sintetiza belamente esse mesmo argumento: “Come Persona consustanziale al Padre e al Figlio, lo Spirito è per noi dono-persona affinché viviamo dentro ad una relazione costante, ininterrotta. Lo Spirito è quindi in noi la relazione pura, come capacità e come attualità, come memoria della relazione che sta all'origine ed alla fine, come ciò che fa la nostra identità, ciò che non cambia, ciò che rimane di noi. L'io più profondo di noi è l'io eterno. È lo spirito. Paradossalmente, possiamo affermare che noi siamo epifania dello Spirito: quando il nostro spirito si unisce allo Spirito, noi viviamo l'applicazione salvifica del dogma della divinità umana. [...] L'uomo riceve per grazia ciò che Dio ha per natura [...]”. Cf. TENACE, M., *Dire l'uomo*, p. 39.

¹⁰⁰⁶ Em nossa opinião, toda tentativa de afirmação de si que rejeite reconhecer a necessidade da alteridade é ilusão. Porque, como já dissemos, não é possível constituir-se sujeito sem a relação com outros sujeitos. Teologicamente se pode afirmar que toda tentativa de constituição autônoma e solipsista de si é verdadeiramente *diabólica*. Cf. TENACE, M., op. cit., p. 28.

¹⁰⁰⁷ M. Tenace desenvolve mais amplamente esse tema: “Le strutture di peccato dicono quanta concretezza ci sia nella relazione che in negativo crea un mondo, una cultura contro lo sviluppo della persona. Ora, “solo una vita e una cultura che nulla escludono e nella loro integralità albergano un grado superiore di unità, assieme al massimo sviluppo della libera pluralità, possono dare una vera e solida soddisfazione a tutte le esigenze del sentimento, del pensiero e della volontà degli uomini ed essere così cultura veramente umana universale o ecumenica, dove è chiaro che assieme e proprio in seguito alla sua integralità questa cultura sarà più che umana e introdurrà gli uomini in comunione attuale con il mondo divino”. Cf. TENACE, M., op. cit., p. 23.

Voltando ao RICA, na *Introdução*, afirma-se:

A iniciação dos catecúmenos processa-se gradativamente **no seio da comunidade dos fiéis** que, refletindo com os catecúmenos sobre a excelência do **mistério pascal** e renovando sua própria conversão, os **induzem pelo seu exemplo** a obedecer com maior generosidade aos apelos do Espírito Santo¹⁰⁰⁸.

Nesse parágrafo do RICA pode-se perceber a importância do espaço para a vivência da fé cristã. Com efeito, toda iniciação acontece em um determinado lugar, a comunidade dos fiéis. Mas o sentido teológico desse lugar é dado por outro lugar teológico fundamental, o mistério pascal de Cristo. Foi da vontade de Deus Pai que a salvação se realizasse materialmente através da Igreja, enquanto *corpo* de Cristo e *templo* do Espírito Santo. É nesse lugar especial da comunidade cristã que o testemunho dos fiéis *induz* à acolhida dos apelos do Espírito Santo. Portanto, reafirma-se uma vez mais, que a sexualidade, enquanto expressão da comunicabilidade humana, é, na concretude das relações estabelecidas entre os fiéis cristãos, outra mediação para a abertura à graça divina. Além disso, se consideramos que o *testemunho* dos fiéis *induz* à acolhida do Espírito, podemos igualmente dizer que a vivência de uma sexualidade reorientada pela alternomia, por ação do próprio e mesmo Espírito Santo, induz outras sexualidades a esse dinamismo pneumatológico da alternomia.

Por fim, basta considerar que o RICA é repleto de gestos e símbolos que performaticamente realizam o que significam tais como a assinalação do corpo¹⁰⁰⁹, bênçãos¹⁰¹⁰, unção com óleo¹⁰¹¹, banho batismal¹⁰¹², entrega da luz¹⁰¹³. Todos esses gestos e símbolos manifestam claramente a consciência do Cristianismo sobre a importância das mediações espaciais para a vivência da fé. É justamente sobre esses ritos que nos debruçaremos nos próximos itens.

Além disso, cabe considerar, ainda, os três monumentos litúrgicos ao redor dos quais se realiza toda a iniciação cristã: a pia batismal, o altar¹⁰¹⁴ e o ambão¹⁰¹⁵. Esses três monumentos expressam mistagogicamente que o espaço litúrgico reflete o caráter trinitário da própria Igreja que nele se reúne¹⁰¹⁶. Com efeito, a pia batismal remete à Igreja como Templo do Espírito Santo, o ambão

¹⁰⁰⁸ Cf. RICA, n. 4. Negrito nosso.

¹⁰⁰⁹ Ibid., n. 83-85.

¹⁰¹⁰ Ibid., n.119-120.

¹⁰¹¹ Ibid., n. 125-131, 224.

¹⁰¹² Ibid., n. 220-222.

¹⁰¹³ Ibid., n. 226.

¹⁰¹⁴ Também chamado de “mesa do Corpo do Senhor”. Cf. SC 48.

¹⁰¹⁵ Também chamado de “mesa da palavra”. Cf. SC 51.

¹⁰¹⁶ Nas reflexões que se seguem nos inspiramos na tese doutoral de M. Lima. Cf. LIMA, M. A. M., *Igreja, ícone da Trindade: Espaço litúrgico, imago ecclesiae*.

remete à Igreja como Povo de Deus e o altar à Igreja como Corpo de Cristo. Há uma sabedoria mistérica no espaço litúrgico que visa conduzir através da mediação sensível a comunidade cristã ao núcleo da História da Salvação atualizada em cada ação litúrgica aí realizada¹⁰¹⁷. Ora, podemos afirmar que o espaço litúrgico apenas sinaliza para a centralidade do Mistério Pascal de Cristo que constitui o fundamento da Igreja. Teremos oportunidade de aprofundar sobre as implicações éticas desses três monumentos quando tratarmos da Palavra de Deus na Liturgia, do Batismo e da Eucaristia.

4.1.3. O rito

Muito do que dissemos acerca do espaço e do tempo aplica-se diretamente ao tema do rito, porque obviamente todo rito se realiza em um determinado tempo e em um determinado espaço. Por essa razão, nos estendemos aqui, sobre novas perspectivas que a reflexão sobre a ritualidade nos oferece.

Os ritos¹⁰¹⁸ fazem parte de toda tradição religiosa. Não há gestos ou palavras ontologicamente rituais. Todo gesto ou palavra ritual é primeiramente um gesto ou palavra humanos. A construção dos significados dos gestos e palavras rituais apoia-se sobretudo na capacidade simbólica humana¹⁰¹⁹ e o consequente fato de sermos “animais rituais”¹⁰²⁰. O rito em geral é uma mediação para a Transcendência¹⁰²¹. No caso cristão, todo rito litúrgico une-se a um evento da História da Salvação que o funda e o significa¹⁰²². Por isso, E. Mazza fala de uma correspondência *real* entre rito e evento, o que não significa que o evento se reduza ao rito¹⁰²³. Essa intrínseca relação entre rito e evento aparece de maneira clara na liturgia cristã, na qual cada gesto ritual aparece geralmente associado a uma oração ou narrativa anamnéticas que induzem a assembleia a recordar-se de seu verdadeiro significado¹⁰²⁴.

¹⁰¹⁷ Essa tríplice imagem da Igreja aparece claramente na anamnese do Rito da Dedicção de uma Igreja no Pontifical Romano. Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Pontifical Romano*, p. 439-461.

¹⁰¹⁸ Sobre a origem e significados do termo “rito” cf. RIES, J., *Los ritos de iniciación*, p. 24-26.

¹⁰¹⁹ Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 33.

¹⁰²⁰ Cf. MAGGIANI, S. Rito/Ritos. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A., *Nuevo diccionario de liturgia*, vol. II, p. 1744.

¹⁰²¹ Cf. RIES, J., op. cit., p. 8.

¹⁰²² Trata-se, no horizonte da religião comparada, da relação entre o rito e o mito fundador. Cf. MAGGIANI, S., op. cit., p. 1749.

¹⁰²³ Cf. MAZZA, E., *La mistagogia*, p. 17.

¹⁰²⁴ A esse propósito, há que se reconhecer a dificuldade real de muitas comunidades cristãs atuais, compostas por uma parcela cada vez mais significativa de fiéis que não possuem a competência de interpretação simbólico-ritual necessária para o mergulho no mistério de Deus celebrado na liturgia. Tal deficiência leva a desvios que esvaziam o sentido primeiro da própria liturgia. De fato, de um lado, a perda do significado do gesto litúrgico pode conduzir à hipertrofia da

No caso da liturgia sacramental, L. M. Chauvet vai ainda mais longe ao afirmar que há certa *conformidade* entre o dom de Deus e a expressão sacramental que o mediatiza (*similitudo, homoiôma*). E, ao tratar da mediação como *expressão*, nosso teólogo francês, mostra que não há uma realidade interior oposta a uma exterior entre as quais se situaria a *expressão* como uma espécie de ponte necessária ao trânsito de uma a outra dessas realidades. A título de exemplo, o amor não é primeiramente sentido interiormente e depois *expressado* exteriormente. O amor só se torna um *fato humano* na mesma medida em que é expressado. De modo semelhante, a fé existe na medida em que se expressa. E até mesmo a paternidade de Deus só pode existir no horizonte humano quando acolhida na expressividade humana. Com efeito, se ninguém confessasse a Deus como Pai, sua paternidade não existiria dentro do horizonte humano de compreensão¹⁰²⁵.

É nessa perspectiva que os sacramentos são compreendidos como uma mediação entre a Palavra de Deus e o corpo:

La foi en effet commence avec l'écoute de la Parole (*fides ex auditu*) et elle s'«achève» (si l'on peut dire) dans le mouvement qui la fait passer au corps, i.e. à l'agir éthique. Le sacrement, en ce qu'il est précisément au carrefour de la Parole et du corps, constitue l'expression symbolique qui donne à voir, à l'indicatif, ce transit de la Parole vers le corps par l'Esprit et qui, à l'impératif en quelque sorte, le donne à vivre dans une éthique responsable.

La «place décisive» qu'on entend ici reconnaître aux médiations sacramentelles est donc à comprendre non sur le plan subjectif de la vérité de l'acte de foi et de son degré, mais sur celui du travail de structuration de la foi que vise à opérer le *sacramentum* comme tel¹⁰²⁶.

A partir dessa reflexão de Chauvet poderíamos concluir que os sacramentos conduzem à encarnação da fé¹⁰²⁷, à acolhida ética realizada “pelo” e “no” corpo. É por essa razão que as Escrituras afirmam que a “a fé sem obras é morta” (Tg 2,26), pois a fé que não é assumida no contexto da corporeidade não se realizou historicamente, não adentrou o mundo humano, não se expressou humanamente¹⁰²⁸.

palavra que o acompanha, transformando a ação litúrgica em um amontoado de palavras. Por outro lado, a perda do significado da palavra que acompanha o gesto pode conduzir à hipertrofia do gesto (e o consequente rubricismo litúrgico), transformando a ação litúrgica em algo próximo à magia. Cf. LANZA, S. Quali linguaggi per l'iniziazione cristiana. In: ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, p. 176.

¹⁰²⁵ Cf. CHAUVET, L.-M., *La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles*, p. 76-77.

¹⁰²⁶ Ibid., p. 81.

¹⁰²⁷ O próprio Chauvet reconhece que os sacramentos são uma medicação “decisiva”, mas não exclusiva para o ato de fé. Cf. CHAUVET, L.-M., op. cit., p. 91.

¹⁰²⁸ Obviamente que o rito não é a única forma de encarnação da fé. A bem da verdade, é a acolhida ética da fé sua mais alta encarnação. Não obstante, o rito é também uma das mediações para essa encarnação ética da fé.

Além de encarnar a fé na história humana, os atos de linguagem ritual dos sacramentos, conduzem, através de sua peculiar *pragmática simbólica*¹⁰²⁹ e de suas implicações *ilocutórias*, à constituição dos sujeitos¹⁰³⁰. Mas além de sua força ilocutória, os atos de linguagem ritual possuem também a força *locutória*, *perlocutória* e *performativa*, transmitem informação ou sentido; provocam efeitos sobre os sentimentos, as intenções ou comportamentos dos ouvintes; e, através das fórmulas sacramentais (ex.: “Eu te batizo”) e dos gestos que as acompanham, realizam aquilo que dizem. Desse modo, a linguagem ritual realiza ou concretiza os enunciados da fé. Trata-se de uma confissão de fé *em ato*¹⁰³¹.

Em outras palavras, no contexto da liturgia cristã, a assembleia reunida definitivamente não “assiste” apenas ao rito litúrgico. Ela é parte constante e ativa de cada gesto e palavra ritual. O rito sacramental pode-se compreender, então, como verdadeira mediação epifânica, em que o rosto de Deus conduz ao rosto do outro e vice-versa. O nós da assembleia reunida não é, por essa razão, a mera soma de um “eu” a um “tu”, mas a mútua constituição de cada sujeito (ipseidade), pálida sombra da pericorese trinitária. É pela mesma razão que a “fé da Igreja” não é mera soma das experiências individuais de fé, mas o acontecimento da acolhida comunitária à automanifestação de Deus em Cristo, pela ação do Espírito Santo¹⁰³². Por isso as eucologias insistem em conjugar os verbos no plural (nós te louvamos, nós te agradecemos, etc.), expressando a compreensão de que o meio mais privilegiado de acesso ao mistério de Deus é a face do outro.

Mas nessa reflexão de Chauvet ao redor das relações entre o rito litúrgico e a constituição do ato de fé interessa-nos especialmente sua consideração de que o ato de fé é primeiramente um *assensus*, um movimento de confiança em Deus, um movimento de “paixão”, um *affectus* (afeto, afeição) por um objeto

¹⁰²⁹ “Peculiar” porque o jogo de linguagem próprio dos atos de linguagem ritual é da ordem de uma pragmática simbólica; enquanto, por outro lado, outros jogos de linguagem da fé, como aquele do primeiro anúncio querigmático, do testemunho ético, do discurso teológico e da experiência mística são da ordem da semântica. Cf. CHAUVET, L.-M., *La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles*, p. 81.

¹⁰³⁰ Chauvet justifica assim esse argumento: “Toute parole, à autrui ou à cet autre que chacun est pour soi-même, émerge d'une demande: demande de l'autre qui est requête de reconnaissance, revendication de respect, demande d'amour. C'est bien pourquoi ça parle toujours en nous. Hors parole, nul ne peut s'entretenir comme sujet. Parole qui se situe en deçà des discours, dans les failles, les blancs, les reprises, les intonations qui viennent moduler ceux-ci. Parole qui fait vivre; qui fait tellement vivre que c'est elle, en définitive, qui constitue le déterminant peut-être majeur des discours et des actes de chacun”. Cf. CHAUVET, L.-M., op. cit., p. 82. Nessa parte de sua reflexão, Chauvet inspira-se no pensamento filosófico de J. –L. Austin.

¹⁰³¹ Cf. CHAUVET, L.-M., op. cit., p. 82-84.

¹⁰³² Por isso o apóstolo Paulo pode falar de “um só corpo”, “uma só fé” e de “um só Batismo”. Cf. Ef 4, 5.

desejável; e não tanto ou em primeiro lugar um *intellectus fidei*. Se a apreensão cognitiva tivesse precedência no ato de fé os teólogos seriam os verdadeiros fiéis¹⁰³³. Mas ainda que o ato de fé, possibilitado também pelo rito¹⁰³⁴, situe-se no horizonte do desejo, isso não significa que a subjetividade tenha a precedência, porque não se trata de uma realização do desejo pela conquista autônoma do objeto, mas uma verdadeira *kénosis*¹⁰³⁵ da própria subjetividade, para, na dinâmica da total gratuidade divina, acolher o dom de si mesmo (identidade) e do próprio Deus. E nesse aspecto, o corpo tem parcela significativa de participação porque:

Or la liturgie nous met au pied du mur. Elle nous demande de taire nos discours sur cette précedence gratuite et immaîtrisable de Dieu dans notre histoire pour faire symboliquement ce que nous affirmons dans ces discours. Car c'est bien de cela qu'il s'agit: il s'agit de faire (c'est l'«-urgie »), et de faire symboliquement, par le geste et les postures du corps, ce que proclame la bouche ; il s'agit de vérifier ce qu'énoncent les discours en les inscrivant dans le corps – le propre corps cosmique de la création - ¹⁰³⁶.

Contudo, faz-se necessário reconhecer que a ritualidade litúrgica oferece não poucas possibilidades de ambiguidades no contexto pós-moderno. Entre as ambiguidades, o rito ao mesmo tempo que pode conduzir à renúncia da imagem narcísica de si¹⁰³⁷ pode reforçá-la através do ritualismo, em que o rito cede lugar aos desejos mais expúrios da subjetividade¹⁰³⁸.

Faz-se necessário ainda considerar outra ambiguidade dos ritos cristãos relativa à sua dimensão performativa. Trata-se da frequente compreensão da performatividade do rito sacramental como magia. Os ritos seriam por si próprios portadores, fabricantes do mistério, porta mágica de acesso ao mundo do numinoso e do divino¹⁰³⁹. O que basicamente distingue o rito religioso cristão da

¹⁰³³ Cf. CHAUVET, L.-M., *La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles*, p. 88.

¹⁰³⁴ Naturalmente que o ato de fé não se limita à dimensão ritual (litúrgica), uma vez que, como já evidenciamos, o próprio Chauvet reconhece a importância para tal ato das dimensões intelectuais e éticas.

¹⁰³⁵ Chauvet prefere falar de “*espace vacant*”. Mas julgamos mais teológica a categoria da *kénosis*.

¹⁰³⁶ Cf. CHAUVET, L.-M., op. cit., p. 89.

¹⁰³⁷ Uma vez mais convém insistir que o rito, enquanto portador de um jogo de linguagem próprio, supõe, para sua plena validade, que aquele que adentra o universo ritual aprenda o uso dos símbolos, gestos e palavras que compõem esse cenário. Esse aprendizado supõe a renúncia humilde de uma subjetividade omnicompreensiva que tudo reduz à própria razão em prol da acolhida de um sentido que se manifesta, entre outros meios, pela prática comunitária dos gestos e palavras que estruturam determinado rito. Em outras palavras, o aprendizado do rito não é fruto primeiramente de um esforço cognitivo e autônomo, mas de uma sedução e conquista realizada pelo próprio rito na sexualidade daquele que é iniciado.

¹⁰³⁸ Um exemplo é a tendência de muitos que ao buscarem o sacramento do matrimônio fazem a escolha da decoração, a escolha da igreja, a escolha do ministro, a escolha das músicas, a escolha das leituras bíblicas, etc. Nesse caso o grande risco é de que tudo esteja efetivamente a serviço das subjetividades dos futuros cônjuges, inclusive o próprio rito sacramental.

¹⁰³⁹ Essa visão não é rara com relação ao sacramento da Eucaristia. Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 142-144.

rito mágico é que naquele o ser humano é conduzido ao reconhecimento de sua dependência com relação a Deus; enquanto neste se afirma o ser humano como portador de poder ou ao menos capaz de controlá-lo¹⁰⁴⁰.

Por detrás da compreensão mágica escondem-se medos e inseguranças que podem remontar à mais remota infância¹⁰⁴¹. Daí que o rito, mesmo no contexto cristão, pode facilmente converter-se em instrumento mágico de satisfação, subordinando a divindade às necessidades do indivíduo. No caso cristão, a compreensão e apropriação mágica dos ritos sacramentais acaba pode esvaziar o sacramento de suas implicações éticas alteronômicas¹⁰⁴².

Contudo, voltando ao tema dos ritos cristãos podemos afirmar que todos eles conjugam através de gestos, palavras e símbolos três realidades fundamentais e originais: a Criação, a Revelação e a Redenção¹⁰⁴³. E especialmente para o Cristianismo essas três realidades fundamentais encontram em Cristo sua plena realização e sentido¹⁰⁴⁴. Daí que todo rito cristão encontra no mistério da vida, morte e ressurreição de Jesus o seu sentido último¹⁰⁴⁵. Pela mesma razão, todo rito cristão de alguma maneira quer fazer memória e fomentar o processo de conversão à nova vida dos discípulos de Jesus, ao mesmo tempo que situa a comunidade no horizonte da comunidade escatológica¹⁰⁴⁶.

Além disso, cabe recordar que a totalidade dos ritos do RICA giram em torno dos três sacramentos da iniciação cristã: o Batismo, a Crisma e a Eucaristia¹⁰⁴⁷. É sobretudo nesses três sacramentos que, através de ritos, três

¹⁰⁴⁰ Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 146. Castillo se estende sobre o tema mostrando que no cotidiano, apesar das diferenças, magia e religião andam frequentemente unidas. Isso porque, segundo esse teólogo, o característico da magia é referir-se ao mundo dos sentimentos, enquanto a religião ao mundo da razão. Tese com a qual não estamos de acordo por tender a reduzir a compreensão da religião à apreensão doutrinária.

¹⁰⁴¹ Ibid., p. 147-148.

¹⁰⁴² Sobre esse ponto Castillo nos dá um exemplo: "Un individuo, por ejemplo, puede tener un comportamiento reprochable o vivir arrastrado por experiencias de egoísmo o incluso de odio. Nada de eso, al menos en principio, será impedimento para que el ritual cabalmente ejecutado produzca los efectos mágicos que se le atribuyen. Dicho de otra manera: es característico de la magia el que las experiencias fundamentales que vive la persona no entran como componentes o determinantes de la eficacia que se le atribuye al ritual mágico. Esto es decisivo para valorar hasta qué punto un creyente, por ejemplo, vive las celebraciones litúrgicas como celebraciones propiamente cristianas o más bien como rituales mágicos." Cf. CASTILLO, J. M., op. cit., p. 149.

¹⁰⁴³ Cf. VIDAL, J. Rito y ritualidad. In: RIES, J., *Los ritos de iniciación*, p. 38.

¹⁰⁴⁴ Ibid., p.45.

¹⁰⁴⁵ Ibid., p. 49. Mais adiante, nessa mesma obra, A. Housseau defende ideia semelhante: "El significado originario de los ritos de iniciación cristiana se comprende sólo dentro del específico universo simbólico cristiano: la salvación «a través» y «en» los acontecimientos de la muerte y resurrección de Cristo. Sin embargo, los mismos ritos asumen hoy también, de hecho, el significado de ritos de paso: por lo tanto corren el riesgo de interpretarse en función del universo simbólico de la sacralidad de la existencia terrena". Cf. HOUSSEAU, A. Los ritos de la iniciación cristiana". In: RIES, J., op. cit., p. 189.

¹⁰⁴⁶ Cf. HOUSSEAU, A., op. cit., p. 187.

¹⁰⁴⁷ Cf. RICA, n. 2.

corpos entram em diálogo: o Corpo de Cristo, o corpo próprio e o corpo do outro. De fato, pelo mistério da Encarnação, Cristo se fez *corpo para nós* a fim de que, através do mistério de sua vida, paixão, morte e ressurreição nossos corpos, formando com ele um único corpo, nos tornássemos um *corpo para Deus*. Mas ao fazer-se corpo por nós Cristo nos revela o para quê de nossa corporeidade: o corpo próprio existe para ser dado ao outro por amor¹⁰⁴⁸. É nesse dar que a corporeidade sexuada humana encontra seu sentido último, porque expressa sua vocação escatológica e pericorética. Mas Chauvet nos recorda que o corpo humano (seja o de Cristo, o próprio ou o do outro) também é tríplice: cósmico de natureza, histórico de tradição e social de cultura¹⁰⁴⁹. Significa: 1) que através de nosso corpo cósmico compartilhamos de uma identidade comum com o cosmos que nos constitui e que ajudamos a constituir. Trata-se do reconhecimento de nossa comum criaturalidade. Por essa razão, todo rito cristão é verdadeiramente cósmico não apenas porque se vale de elementos da natureza (fogo, cera, pão, vinho, incenso, água, etc.), mas porque os indivíduos que nele interagem são igualmente cósmicos; 2) que através de nosso corpo de tradição participamos de uma rede de guarda e transmissão do sentido que nos antecede e concede ser quem somos e o que e como celebramos esse sentido; 3) que através de nosso corpo social de cultura é que formamos Igreja, o “nós” da liturgia¹⁰⁵⁰. É desse horizonte que decorre a íntima relação entre o culto e a ética já anunciada pelos profetas do Antigo Testamento. O rito é, assim, expressão formal do culto espiritual ou sacrifício espiritual realizado por cada fiel em sua vida cotidiana através da prática da justiça e da misericórdia (Rm 12,1; Hb 13,15-16).

Aprofundando, agora, a relação entre o rito e a Ética da Sexualidade há que se considerar que os ritos litúrgicos em geral solicitam o corpo constantemente seja através do apelo aos sentidos, seja através dos gestos e posturas solicitados, seja através das palavras e da Palavra¹⁰⁵¹. Há que se reconhecer, entretanto, que, em relação aos sentidos, os ritos presentes no RICA privilegiam a audição e a visão. Começamos então pelos sentidos menos solicitados para concluirmos com os dois mais relevantes.

¹⁰⁴⁸ Esse argumento é belissimamente desenvolvido por A. Gesché. Cf. GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Org.), *O corpo, caminho de Deus*, p. 35-79.

¹⁰⁴⁹ Uma vez mais, como dissemos anteriormente em nota, seria enriquecedor que nos dedicássemos a desenvolver aqui uma antropologia trinitária, mostrando as relações entre o corpo e a sexualidade. Mas por forçosa economia nos movemos a apenas indicar a relevância de uma antropologia trinitariamente articulada.

¹⁰⁵⁰ Seguimos aqui, em parte, a reflexão de Chauvet. Cf. CHAUVET, L. -M. Os sacramentos ou o corpo como caminho de Deus. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P., op. cit., p. 125-126.

¹⁰⁵¹ A partir desse ponto seguiremos de perto a reflexão de Chauvet. Cf. CHAUVET, L.-M., op. cit., p. 117-131.

Com efeito, há ritos no RICA que apelam ao olfato através do uso do incenso¹⁰⁵², do óleo perfumado¹⁰⁵³, das referências bíblicas que acompanham tais ritos¹⁰⁵⁴. Mas o sentido do olfato é apelado sobretudo quando se recorda que o fim da ação do Espírito Santo é de conduzir, desde o Batismo-Crisma até a Eucaristia os corpos dos fiéis à configuração com Cristo tornando-os holocaustos vivos¹⁰⁵⁵, oferendas de suave odor ao Senhor¹⁰⁵⁶, como nos recorda as *Observações Preliminares Gerais* do RICA:

O Batismo os incorpora a Cristo [...] transformando-os em nova criatura pela água e pelo Espírito Santo [...] Assinalados na crisma pela doação do mesmo Espírito, são configurados ao Senhor [...] Finalmente, participando do sacrifício eucarístico, comem da carne e bebem do sangue do Filho do homem [...] **oferecendo-se com Cristo, tomam parte no sacrifício universal, no qual toda a cidade redimida é oferecida a Deus pelo Sumo Sacerdote [...]**¹⁰⁵⁷.

Ora, é necessário salientar que o tornar-se uma oferta ao Senhor situa-se sempre no corpo, situa-se, portanto, também na sexualidade. É pela *comunicabilidade* da sexualidade humana que o fiel expressa em gestos e palavras a conquista da graça divina sobre sua pessoa, manifestando ao mundo o perfume de Cristo¹⁰⁵⁸. De fato, o olfato evoca o “farejar”, a busca, a progressiva aproximação ao objetivo almejado. Há, por essa razão, certa proximidade entre o olfato e a intuição¹⁰⁵⁹. Logo, é ao expressar o “bom odor de Cristo” através da expressividade comunicativa da sexualidade que cada fiel batizado conduz o

¹⁰⁵² Cf. RICA, n. 91, 252, 325. Trata-se sobretudo da incensação da Palavra de Deus.

¹⁰⁵³ Ibid., n. 130 (Unção no tempo do Catecumenato); 206 (Unção dos catecúmenos no Sábado Santo); 224 (Unção depois do Batismo). A propósito do óleo dos catecúmenos, é bom lembrar que na tradicional Missa dos Santos Óleos o Pontifical Romano indica a mistura de perfumes aos óleos. E na bênção dos óleos, umas das orações sugeridas (n. 25 da versão portuguesa) alude ao óleo perfumado utilizado por Davi.

¹⁰⁵⁴ A título de exemplo: “[...] e com óleo vós ungis minha cabeça; o meu cálice transborda” (Sl 22, 5b. Sugerido para o *Rito da Entrega da Oração do Senhor*. Cf. RICA, p. 56.).

¹⁰⁵⁵ É significativo a esse respeito o Salmo 50(51): “Pois não são de vosso agrado os sacrifícios, e, se ofertado um holocausto, o rejeitais. Meu sacrifício é minha alma penitente, não desprezeis um coração arrependido”. Cf. RICA, p. 210-211 (Sugerido para o *Rito de Instituição dos Catecúmenos*).

¹⁰⁵⁶ É teologicamente relevante a esse respeito o texto de Jo 11, 1-45 sugerido no *Rito de Instituição dos Catecúmenos* (Cf. RICA, p. 227-231). No versículo 2 se lê: “Maria era aquela que ungira o Senhor com perfume e enxugara os pés dele com seus cabelos” e, mais adiante, no versículo 39, Marta, irmã do falecido Lázaro adverte Jesus: “Senhor, já cheira mal. Está morto há quatro dias”. A unção perfumada de Maria prefigurava não apenas a morte de Jesus na cruz, mas também sua ressurreição. Superação definitiva do odor fétido da morte, superação da finitude corporal humana. De modo semelhante, a reanimação do cadáver de Lázaro prefigura a ressurreição definitiva em que o odor da morte nunca mais existirá. No entanto, é lamentável que o texto de Ef 5,2 não apareça em nenhuma parte do RICA; pois é justamente nele que se apresenta a imagem da morte de Cristo como “sacrifício de suave odor” oferecido a Deus. Lamentamos igualmente a ausência do Sl 141(140), que em seu versículo 2 diz: “Suba a minha prece como incenso à tua presença, minhas mãos erguidas como oferta verspertina!”.

¹⁰⁵⁷ Cf. RICA, n. 2. Negrito nosso.

¹⁰⁵⁸ Cf. 2Cor 2,14-15.

¹⁰⁵⁹ Na sabedoria popular do uso da linguagem utilizamos a expressão “tal coisa ou pessoa não me cheira bem” a indicar justamente essa intuição acerca da verdade ou falsidade.

catecúmeno (e também todos os demais seres humanos) à percepção intuitiva de que aquilo que a comunidade professa e vive lhe “cheira bem”. O RICA não ignora tal influência da fragância de Cristo ao insistir reiteradas vezes na importância do testemunho de vida da comunidade reunida ao redor do catecúmeno ou do neófito¹⁰⁶⁰. Essa fragância de Cristo era bem simbolizada na recomendação antiga de que o Círio Pascal fosse confeccionado em cera de abelha e que os cravos neles incrustados fossem de incenso¹⁰⁶¹.

Como ainda falaremos sobre os demais sentidos corporais importa-nos salientar que a percepção sensorial daqueles que adentram especialmente o espaço litúrgico é de suma importância para a abertura ao mistério de Deus aí celebrado. Justamente por essa razão, coisas simples como a limpeza do espaço, o arejamento, o uso inteligente de flores, incensos, fragâncias, velas, etc. induzem a corporeidade humana à receptividade. Tudo o que se relaciona também aos demais sentidos dever-se-ia orientar na mesma direção: o conforto do espaço, a sobriedade e beleza dos ornamentos, a iluminação, a sonorização, a acústica, a temperatura ambiente, etc.

Com relação ao paladar, nos ritos do RICA destacam-se os apelos para se “saborear” a Palavra de Deus¹⁰⁶² e a oração¹⁰⁶³, às referências à sede humana de Deus¹⁰⁶⁴ e ao sabor do próprio Deus¹⁰⁶⁵ e, por fim, à compreensão do próprio

¹⁰⁶⁰ Cf. RICA, n. 4 (os fiéis “induzem [o catecúmeno] pelo seu exemplo a obedecer com maior generosidade aos apelos do Espírito Santo”); n. 19.2 (a importância do exemplo dos introdutores, padrinhos e da comunidade); n. 41.4 (os fiéis ao participarem do tempo da purificação e iluminação devem dar aos catecúmenos o “exemplo de sua própria renovação”). Cf. também os seguintes números: 143, 147, 148, etc. Eloquentemente a esse respeito é, por fim, uma das preces pelos catecúmenos: “Fazei, Senhor, que a nossa comunidade, unida na oração e na prática da caridade seja exemplo de vida para este catecúmeno”. Cf. RICA, n. 254.

¹⁰⁶¹ Cf. ALDAZÁBAL, J., *El Triduo Pascual*, p. 146-151. É bom recordar que a própria palavra “círio” provém do latim “cereus” (cera). Cf. ALDAZÁBAL, J., *Vocabulario básico de liturgia*, p. 83. Como não ver nesse detalhe uma implicação teológica importante: a redenção de Cristo atinge não apenas o gênero humano mas toda a criação simbolizada pela cera da abelha, pelo pão e pelo vinho.

¹⁰⁶² São exemplos: “Os neófitos foram renovados espiritualmente, saborearam mais intimamente a boa palavra de Deus, entraram em comunhão com o Espírito Santo e experimentaram quão suave é o Senhor” (Introdução. Cf. RICA, n. 38); “Suas palavras são mais doces que o mel, que o mel que sai dos favos” (SI 18,11 – *Rito da Entrega do Símbolo*. Cf. RICA, p. 51); “Pelos seus catequistas, para que mostrem a doçura da Palavra de Deus àqueles que a procuram, roguemos ao Senhor” (*Rito de Instituição dos Catecúmenos*. Cf. RICA, n. 375).

¹⁰⁶³ “As celebrações peculiares da Palavra de Deus terão sobretudo por finalidade: [...] b) levá-los [os catecúmenos] a saborear as formas e as vias da oração”. (*Rito para as Celebrações da Palavra de Deus com catecúmenos*). Cf. RICA, n. 106.

¹⁰⁶⁴ “Todo aquele que bebe desta água terá sede de novo. Mas quem beber da água que eu lhe darei, esse nunca mais terá sede” (Jo 4,13 – *Rito dos Escrutínios*. Cf. RICA, p. 155); “Minha alma tem sede de Deus e deseja o Deus vivo” (SI 41(42),3 – *Rito do Batismo*. Cf. RICA, p. 257); “A minha alma tem sede de vós, minha carne também vos deseja, como terra sedenta e sem água” (SI 62(63),2 – *Rito do Batismo*. Cf. RICA, p. 258). Notar que se o Salmo 41(42) parecia falar da sede apenas da alma, o Salmo 62(63) não deixa dúvidas que a sede diz respeito à totalidade do ser humano.

¹⁰⁶⁵ “Ao Senhor eu peço apenas uma coisa, e é só isto que eu desejo: habitar no santuário do Senhor por toda a minha vida; saborear a suavidade do Senhor [...]” (SI 26(27), 4 – *Rito do*

cristão como aquele que dá sabor ao mundo¹⁰⁶⁶. Podemos sintetizar todas essas referências na compreensão de que Deus se dá como alimento para que, alimentados, nos tornemos alimento para o mundo. Deus se dá triplamente como alimento. Primeiramente, através das Sagradas Escrituras Deus se faz pão que nos alimenta. Pão que nos nutre na Liturgia da Palavra proclamada nas Celebrações Eucarísticas, nas Celebrações da Palavra, nas Liturgias das Horas, nas orações pessoais dos fiéis, nos grupos de estudo das Sagradas Escrituras, etc. Em segundo lugar, o Verbo de Deus se fez pão e vinho eucarísticos¹⁰⁶⁷ a fim de que alimentados por eles participássemos realmente de seu Mistério Pascal. Em terceiro lugar, os fiéis unidos corporalmente ao Corpo de Cristo não apenas se tornam pão para o mundo, mas são seduzidos pela graça a dar o pão àquele que passa fome (Mt 25,35). Pode-se então dizer que Deus se dá como pão através da comunidade cristã presente e atuante no mundo. Resta-nos ainda considerar que o gosto fisiológico (paladar) liga-nos ao gosto estético: a beleza de uma liturgia bem cuidada nos parece de “bom gosto”¹⁰⁶⁸. Assim, os ritos litúrgicos nos conduzem à experiência do saborear de diversos modos a presença de Deus¹⁰⁶⁹. Contudo, há ainda uma experiência litúrgica palativa que merece especial atenção por seu significado profundo e atualíssimo. Na Eucaristia não apenas comemos o pão eucarístico, mas também bebemos do cálice de vinho, sangue do Senhor. Chauvet nos mostra um detalhe curioso, o vinho não é propriamente um alimento, não é uma imagem arquetípica ou metafórica do necessário à sobrevivência humana como é o pão. O vinho é, com efeito, símbolo do excedente ou do “excesso festivo sem o qual verdadeiramente não existe vida humana”¹⁰⁷⁰. Logo o vinho expressa, unido ao mistério de Cristo, a dimensão lúdica e gozo da vida¹⁰⁷¹. Esse dado é provocador para a Ética da

Batismo. Cf. RICA, p. 255); “Provai e vede quão suave é o Senhor” (Sl 33(34),9 – *Rito do Batismo*. Cf. RICA, p. 177, 256).

¹⁰⁶⁶ “Vós sois o sal da terra. Ora, se o sal se tornar insosso, com que salgaremos?” (Mt 5,13 – *Rito de Admissão das pessoas já batizadas validamente*. Cf. RICA, p. 299).

¹⁰⁶⁷ Não podemos deixar de observar que o RICA sugere a comunhão em duas espécies não apenas para os neófitos, mas também para toda a assembleia. Cf. RICA, n. 234, 239, 273, 368, 369.4; no *Rito de admissão na plena comunhão da Igreja Católica das pessoas já batizadas validamente*, os números: 11, 21. Tal sugestão no parece indicar o reconhecimento de que apesar de todas as justificativas teológicas, a comunhão em duas espécies prevalece para os sentidos corporais como um simbolismo mais eloquente e pleno.

¹⁰⁶⁸ Sobre essa temática é bela a reflexão de Chauvet. Cf. CHAUVET, L. -M. Os sacramentos ou o corpo como caminho de Deus. In: GESCHÉ, A; SCOLAS, P., *O corpo caminho de Deus*, p. 119-120.

¹⁰⁶⁹ As metáforas acerca do paladar nas Sagradas Escrituras são abundantes: Dt 8,3; Mt 4,4; Is 55,2; Ez 2-3; Ap 10,8-10; Hb 6,4-5; Sl 33(34),9; 1Pd 2,2-3.

¹⁰⁷⁰ Cf. CHAUVET, L. -M., op. cit., p. 125.

¹⁰⁷¹ Não há como negá-lo se pensamos no primeiro milagre de Jesus nas Bodas de Caná (Jo 2), prefiguração escatológica do banquete do Reino de Deus (Mt 22, 1-14). É no mínimo relevante considerar o alcance teológico do rito em que os recém-casados bebem do mesmo cálice de vinho

Sexualidade na medida em que no campo mais genital da sexualidade matrimonial há igualmente um excesso gozoso que não redundará na geração de uma criança¹⁰⁷². Esse excesso gozoso pode-se identificá-lo de forma muito velada e indireta no reconhecimento pelo Magistério do significado unitivo do ato sexual. No entanto, a ênfase sobre a inseparabilidade dos aspectos unitivo e procriativo em cada ato sexual é tanta, que o aspecto unitivo parece, na verdade, secundário ou accidental. De fato, ainda há dificuldades de se tratar da dimensão lúdica da vida sexual no matrimônio, como se isso fosse uma apologia hedonista do sexo. Vemos aqui a possibilidade futura de um falar teológico sobre o gozo sexual que seja ao mesmo tempo profundamente teológico e acessível às sensibilidades pós-modernas¹⁰⁷³.

Com relação ao tato, os ritos do RICA são repletos de gestos e toques que apelam a esse sentido corporal. Com efeito, há assinalações na fronte, ouvidos, olhos, boca, peito, ombros¹⁰⁷⁴; o toque na recepção da Palavra de Deus¹⁰⁷⁵; a imposição das mãos no exorcismo¹⁰⁷⁶ e na bênção dos catecúmenos¹⁰⁷⁷; a unção dos catecúmenos ou neófitos no peito, nas mãos e em outras partes¹⁰⁷⁸; a unção no sacramento da Confirmação¹⁰⁷⁹; o toque no ombro dado pelos padrinhos e madrinhas¹⁰⁸⁰; o ajoelhar-se ou inclinar-se, que as rubricas associam ao espírito de penitência manifestado com o corpo¹⁰⁸¹; o sinal da cruz¹⁰⁸²; o toque nos ouvidos e lábios, durante o Rito do "Éfeta"¹⁰⁸³; o toque das ofertas do pão e do vinho¹⁰⁸⁴; o toque das espécies eucarísticas na Comunhão¹⁰⁸⁵; a

na celebração litúrgica do matrimônio ortodoxo. Algo semelhante, com outros significados, também ocorre nas celebrações dos matrimônios judaicos.

¹⁰⁷² Esse paralelismo entre a Eucaristia e a vida sexual matrimonial não deve scandalizar. Com efeito, as metáforas nupciais são frequentemente utilizadas para referir-se à união de Cristo com a Igreja através da Eucaristia. Um exemplo desse paralelismo podemos encontrar em C. West, dedicado estudioso da Teologia do Corpo de João Paulo II. Cf. WEST, C., *Theology of the body explained*, p. 404-405. West atreve-se, refletindo sobre a audiência de João Paulo II em 4 jul. 1984, ir ainda mais longe: "The Catechism also says that liturgy is the Church's "celebration of divine worship." In fact, it is "a participation in Christ's own prayer addressed to the Father in the Holy Spirit." (CIC 1070, 1073)". So, too, is conjugal life. When lived according to the "great mystery" of God's designs, even the marital embrace itself becomes a profound prayer. It becomes Eucharistic as an act of thanksgiving offered to God for the joyous gift of sharing in his life and love. Pushing the analogy, we might even view the marital bed as an altar upon which spouses offer their bodies in living sacrifice, holy and acceptable to God. This is their spiritual act of worship (see Rom 12,1)". Cf. WEST, C., op. cit., p.409.

¹⁰⁷³ Voltaremos a essa questão mais adiante.

¹⁰⁷⁴ Cf. RICA, n. 83-85, 322-323.

¹⁰⁷⁵ Ibid., n. 93, 253bis.

¹⁰⁷⁶ Ibid., n. 113, 164, 79 (p. 279).

¹⁰⁷⁷ Ibid., n. 119, 256.

¹⁰⁷⁸ Ibid., n. 130-132, 206, 225, 256, 263, 354, 358.

¹⁰⁷⁹ Ibid., n. 266-270bis, 293.

¹⁰⁸⁰ Ibid., n. 147, 163, 177, 221, 231.

¹⁰⁸¹ Ibid., n. 162, 169.

¹⁰⁸² Ibid., n. 194.

¹⁰⁸³ Ibid., n. 200-202.

¹⁰⁸⁴ Ibid., n. 271.

aspersão com água¹⁰⁸⁶; o toque da água batismal¹⁰⁸⁷; o toque da veste batismal¹⁰⁸⁸; o toque ao receber a vela acesa no Círio Pascal¹⁰⁸⁹.

Além disso, vários textos bíblicos sugeridos pelo RICA também se referem ao tato¹⁰⁹⁰. Mas consideramos que o mais importante é considerar que pelo mistério da Encarnação e da Ressurreição de Cristo o mundo inteiro se torna em algum grau mediação salvífica. Não obstante, é na alteridade do rosto humano que o mistério da Encarnação conduz a mediação salvífica ao seu grau maior. Por essa razão, a proximidade corporal da assembleia cristã reunida é uma das mediações privilegiadas para se tocar o mistério de Deus, uma vez que nela também ele está “realmente” presente¹⁰⁹¹.

Com relação à visão, tudo o que dissemos anteriormente sobre o espaço e muito do que dissemos sobre os sentidos do tato, do paladar e do olfato se aplicam igualmente a esse sentido corporal. Além disso, os ritos do RICA fazem inúmeros apelos à visão ora através de gestos e símbolos, ora através de metáforas visuais. São exemplos: a iluminação pelo Espírito Santo¹⁰⁹², a luz da fé¹⁰⁹³, a iluminação¹⁰⁹⁴, o testemunho dos fiéis batizados¹⁰⁹⁵, a unção dos olhos¹⁰⁹⁶, o espaço litúrgico¹⁰⁹⁷, as procissões¹⁰⁹⁸, a participação do olhar da comunidade durante os ritos¹⁰⁹⁹, o olhar para o passado salvífico¹¹⁰⁰, o olhar de Deus sobre nós¹¹⁰¹, o mergulho do Círio Pascal na Pia Batismal¹¹⁰², o Batismo¹¹⁰³, a entrega da luz após o Batismo¹¹⁰⁴, o olhar pelos necessitados¹¹⁰⁵,

¹⁰⁸⁵ Cf. RICA, n. 234, 239, 294.

¹⁰⁸⁶ Ibid., n. 231bis.

¹⁰⁸⁷ Ibid., n. 261-262, 281, 291, 356.

¹⁰⁸⁸ Ibid., n. 264, 359.

¹⁰⁸⁹ Ibid., n. 265, 360.

¹⁰⁹⁰ Sobre o toque do Senhor: Os 11,1-9 (p. 57), Sl 15(16),5 (p. 190); a experiência de Deus como proteção e refúgio: Sl 31(32),7 (p. 205), Sl 138(139), 5 (p. 212); a unção dada por Deus: Sl 22 (p. 58, 216 e 254); o peso da mão de Deus: Sl 37(38), 4-5 (p. 206); o firmar dos passos como graça de Deus: Sl 39(40),3 (p. 208); as narrativas sobre o toque de Jesus sobre enfermos: Jo 9,1-41 (p. 217) e as crianças: Mc 10,13-16 (p. 263); e de pessoas que tocaram Jesus: Jo 11,1-45 (p. 227); a experiência do Espírito de Deus no corpo: Ez 36,24-28 (p. 243).

¹⁰⁹¹ Cf. CIC, n. 1088.

¹⁰⁹² Cf. RICA, *Observações Preliminares*, n. 3; RICA, n. 1.

¹⁰⁹³ Cf. RICA, n. 24.

¹⁰⁹⁴ Ibid., n. 25, 94.

¹⁰⁹⁵ Ibid., n. 41, 138, 142, 143, 147, 148, 170, 254, 375.

¹⁰⁹⁶ Ibid., n. 85.

¹⁰⁹⁷ Ibid., n. 90, 391. Embora o RICA não tematize longamente a questão do espaço litúrgico, ele é de fundamental importância, como já tivemos a chance de observar.

¹⁰⁹⁸ Ibid., n. 109, 325.

¹⁰⁹⁹ Ibid., n. 213.

¹¹⁰⁰ Ibid., n. 215 – Bênção da água.

¹¹⁰¹ Ibid., n. 215 – Oração.

¹¹⁰² Ibid., n. 215.

¹¹⁰³ Ibid., n. 220.

¹¹⁰⁴ Ibid., n. 226.

¹¹⁰⁵ Ibid., n. 254 – Oração.

o olhar de Deus¹¹⁰⁶, a luz de Deus¹¹⁰⁷. As leituras bíblicas que acompanham os ritos também abundam em referências à visão¹¹⁰⁸. Enfim, a ação litúrgica através dos inúmeros gestos corporais (sentar-se, levantar-se, ajoelhar-se, abraços, toques, etc), dos inúmeros símbolos que compõem a cena litúrgica, das cores e formas das alfaías litúrgicas e das obras de arte que decoram esse espaço, da visão da comunidade reunida, do jogo de luzes e sombras, das metáforas visuais dos textos bíblicos e litúrgicos, do cenário narrativo das leituras bíblicas, do cenário anamnético das eucologias, do cenário da vida cotidiana frequentemente trazido à luz pelas preces dos fiéis e de tantos outros cenários trazidos à memória pela comunidade, seduz e conduz os fiéis, através da visão, ao mergulho no mistério salvífico que se atualiza. Pode-se dizer que a intenção litúrgica é a de que a comunidade veja a salvação de Deus e que, à semelhança de Tomé, professe cada vez mais consciente e livremente sua fé. A beleza desse dinamismo alcança seu ápice pela conversão do olhar: somos conduzidos pelo Espírito, também através de nossa corporeidade sexuada, a ver a salvação para que vejamos o mundo com o olhar de Deus. Essa transfiguração do olhar é salvação para o mundo, porque através de nossas sexualidades, olhamos o outro com o olhar da misericórdia, da justiça e do perdão, características do olhar daquele que nos olhou primeiro. Tal olhar não obscurece a realidade, mas ao contemplá-la à luz de sua verdade mais crua, revê, por detrás das desfigurações do pecado, os vestígios da criação primeira por Deus.

Com relação à audição, há que se recordar que obviamente todos os ritos do RICA são acompanhados por palavras, seja através das eucologias, seja através dos textos bíblicos, seja pelas respostas e cantos da assembleia reunida. De fato, os ritos do RICA fazem inúmeras referências à audição: nas

¹¹⁰⁶ Cf. RICA, n. 121 – Oração.

¹¹⁰⁷ Ibid., p. 55 – Credo; p. 56 – Oração; n. 383 – Oração.

¹¹⁰⁸ Antes de apresentar a relação de referências à visão convém lembrar que esses textos não são apenas ouvidos, mas também é vista sua proclamação a partir do Ambão, com todos os significados que ele evoca. As referências são à luz dos mandamentos do Senhor: Sl 18,9 (p. 50); à aparição do ressuscitado: 1Cor 15,5-8^a (p. 52); à luz de Jesus: Jo 12,46 (p. 53), n. 170-171; à glória de Deus: Is 62,2 (p. 88), Jo 11,40 (p. 230), Sl 62(63),3 (p. 258); ao olhar de Jesus: Jo 1,42 (p. 90), Jo 35-39 (p. 141), Jo 11,41 (p. 159), Ef 1,4 (p. 249); ao olhar de Deus: Sl 32(33),13 (p. 140), Sl 33(34), 16 (p. 177), Sl 50(51),11 (p. 210), Sl 138(139),16 (p. 213); ao olhar dos que buscam Jesus: Lc 19,3-4 (p. 145); à cura do cego: Jo 9,1-39 (p. 156-157.217-223); ao convite para a contemplação de Deus: Sl 33(34),6 (p. 177, 256); ao olhar para Deus: Sl 15(16),8 (p. 190), Sl 25(26),3 (p. 204), Sl 31(32),8 (p. 205), Sl 120(121),1 (p. 298); ao ver as obras de Deus: Sl 94,9 (p.193), Js 24,17 (p. 240); à cegueira pelo pecado: Sl 39(40),13 (p. 209); ao ver o pecado: Sl 50(51),5 (p. 210); a Deus que mostra o caminho: Ex 13,21 (p. 215); à luz dos fiéis: Ef 5,8 (p. 217), Mt 5,14 (p. 299); à conformação à imagem do Filho: Rm 8,29 (p. 247); ao convite à contemplação das obras de Deus: Sl 8,4 (p. 254); à luz do Senhor: Sl 26(26),1 (p. 255); à luz de Deus: Sl 42(43),3 (p. 257); aos sinais realizados por Jesus: Mc 16,20 (p. 264); ao ver Jesus: Jo 1,29.34 (p. 266), Jo 12,45 (p. 268); e ao ver o Reino de Deus: Jo 3,3 (p. 267).

explanções da catequese¹¹⁰⁹, nos cantos¹¹¹⁰, os diálogos entre aquele que preside e os catecúmenos, neófitos ou a comunidade¹¹¹¹, as alocações ou homilias¹¹¹², as referências à escuta nas orações¹¹¹³, a recitação do Símbolo¹¹¹⁴. E de maneira muito especial, por referir-se diretamente à audição, o rito do “Éfeta”¹¹¹⁵. Com relação à audição também não faltam referências nos textos bíblicos do RICA¹¹¹⁶. Em suma, com relação à audição basta-nos recordar da relação que São Paulo estabelece entre a fé e o ouvir a pregação da palavra de Cristo (Rm 10,17). A liturgia cristã por nutrir-se profundamente das Sagradas Escrituras é celebração e anúncio da vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. Ela é, portanto, intrinsecamente querigmática, pneumatológica e doxológica. Ela anuncia o mistério de Cristo, na força do Espírito Santo, para a glória de Deus Pai. Pela mesma razão, antecipando nossa conclusão futura, os ritos dos sacramentos da iniciação cristã são intrinsecamente *ethológicos*¹¹¹⁷. Eles conduzem a comunidade à experiência do mistério de Deus, que só pode humanamente ser acolhido na dinâmica alteronômica, à semelhança do Verbo Encarnado. Mas é necessário salientar que tal experiência ética do mistério de Deus atrai a sexualidade, entre outras mediações, através da experiência da beleza, que, por sua vez, alimenta a “estima de si” (e do outro). E como conclui Prétot, “sem estima de si não se acessa o horizonte ético”¹¹¹⁸.

Não poderíamos concluir essa seção sem referir-nos uma vez mais ao Papa Francisco por sua capacidade de sintetizar de maneira única a reflexão que ora realizamos:

Só assim, através da encarnação, através da partilha da nossa humanidade, podia chegar à plenitude o conhecimento próprio do amor. De fato, a luz do amor nasce quando somos tocados no coração, recebendo assim, em nós, a presença interior do amado, que nos permite reconhecer o seu mistério. Compreendemos agora por que motivo, para João, a fé seja, juntamente com o **escutar** e o **ver**, um **tocar**, como nos diz na sua Primeira Carta: « O que ouvimos, o que vimos (...) e as

¹¹⁰⁹ Cf. RICA, n. 38, 41.

¹¹¹⁰ Ibid., n. 73, 146, 204, 222, 227, 231.

¹¹¹¹ Ibid., n. 75-87, 96, 113, 130-132, 163-165, 170-172, 177-179, 130-131, 214 (Ladainha), 217-231, 247-250, 254-262, 285-286, 288-294, 318-323, 329, 338-341, 349-365, 378.

¹¹¹² Ibid., n. 91.

¹¹¹³ Ibid., n. 94, 95, 146, Oração n. 7 (p. 183).

¹¹¹⁴ Ibid., n. 186.

¹¹¹⁵ Ibid., n. 200-202.

¹¹¹⁶ Ouvir as palavras de Cristo: Jo 12,47-48 (p. 53), Lc 15,1 (p. 153), Jo 5,42 (p. 197), Ef 1,13 (p. 249); a cura do homem surdo: Mc 7,31-37 (n.201); ouvir o Senhor: Ap 3,11-13 (p. 89), Sl 94,8 (p. 193); “quem tem ouvidos para ouvir, ouça”: Lc 8,8 (p. 144); o Senhor nos ouve: Sl 37(38),16 (p. 207), Sl 39(40),2 (p. 208), Sl 114(114a),1 (p. 211), Sl 138(139),4 (p. 212), Sl 33(34),16 (p. 257), Sl 64(65),3 (p. 297); súplica para que o Senhor nos ouça: Sl 38(39),13 (p. 208), Sl 129(130),2 (p. 212); o Senhor abre nossos ouvidos para ouvir: Sl 39(40),7 (p. 209), Sl 50(51),10 (p. 210); o Pai ouve a Cristo: Jo 11,41 (p. 230). Listamos aqui apenas as referências mais relevantes e explícitas.

¹¹¹⁷ A expressão é de J.Y. Hameline. Cf. HAMELINE, J. Y., *Le culte chrétien dans son espace de sensibilité*, p. 8.

¹¹¹⁸ Cf. PRÉTOT, P., *La liturgie et son potentiel de formation éthique*, p. 160.

nossas mãos tocaram relativamente ao Verbo da Vida... » (1 Jo 1, 1). Por meio da sua encarnação, com a sua vinda entre nós, Jesus **tocou-nos** e, **através dos sacramentos, ainda hoje nos toca**; desta forma, transformando o nosso coração, permitiu-nos — e permite-nos — reconhecê-Lo e confessá-Lo como Filho de Deus. Pela fé, podemos **tocá-Lo e receber a força da sua graça**. Santo Agostinho, comentando a passagem da hemorroíssa que toca Jesus para ser curada (cf. Lc 8, 45-46), afirma: « **Tocar com o coração, isto é crer** ». A multidão comprime-se ao redor de Jesus, mas não O alcança com aquele **toque pessoal da fé que reconhece o seu mistério**, o seu ser Filho que manifesta o Pai. Só quando somos configurados com Jesus é que recebemos **o olhar adequado para O ver**¹¹¹⁹.

Tudo o que dissemos aqui acerca da corporeidade aplica-se naturalmente à sexualidade, porque, como já dissemos anteriormente, o corpo humano é intrínseca e simultaneamente sexuado e sexualizado¹¹²⁰. Por essa razão, podemos concluir que os ritos litúrgicos abrem sensivelmente a sexualidade à experiência do mistério salvífico de Deus. Experiência de um amor tão verdadeiro que evoca, convoca e provoca à conversão. Mas é preciso ir mais longe e afirmar que os ritos sacramentais, enquanto atualização do mistério salvífico de Deus, encontram na sexualidade humana, uma de suas encarnações, desdobramento¹¹²¹ da Encarnação do Verbo, realizada pela ação do Espírito Santo no corpo dos fiéis. Nesse horizonte, o Batismo, a Crisma e a Eucaristia constituem do ponto de vista da fé, um único e mesmo dinamismo do Espírito, a configurar toda a comunidade cristã ao Verbo Encarnado e Ressuscitado. Aqui se esclarece de maneira teologicamente profunda o para quê de todas as pastorais realizadas pela comunidade cristã. Elas não são mais do que a expressão encarnada da configuração a Cristo realizada pelo Espírito Santo no corpo (e na sexualidade) dos fiéis. Todos os discursos moralizantes acerca do *dever de ajudar o próximo* correm o sério risco de obnubilarem essa ação prévia do Espírito Santo, não suficientemente explicitada nas homilias e catequeses.

¹¹¹⁹ Cf. LF, n. 31.

¹¹²⁰ Com os termos “sexuado” e “sexualizado” queremos apenas distinguir respectivamente a dimensão sexual-genital da dimensão ampla da sexualidade que, como já havíamos definido, envolve todas os aspectos corporais e psíquicos relacionados à vivência do amor e da amizade. Temos que reconhecer que seria necessário explorar neologismos a fim de melhor distinguir esses dois âmbitos da sexualidade, mas trata-se de um terreno bastante movediço em que as palavras se confundem com facilidade na linguagem cotidiana. Embora a distinção entre os termos “sexuado” e “sexualizado” não seja apoiada pelos dicionários da língua portuguesa, pode-se encontrá-la com variantes nos dicionários especializados. Na psicanálise, por exemplo, faz-se, desde Freud, a distinção entre os aspectos anatômicos e os aspectos sócio-subjetivos da sexualidade. Cf. ROUDINESCO, E.; PLON, M., *Dicionário de Psicanálise*, p. 704.

¹¹²¹ Pelo mistério da Encarnação de Cristo é que a sexualidade humana é convidada, também no contexto mediato dos ritos litúrgicos, a acolher na própria carne o mistério de Deus. Não se trata, portanto, de uma *mimesis* participada da Encarnação de Cristo, mas do único e irrepetível evento fundante de Deus que se fez carne, atualizado pela memória litúrgica.

Há mais ainda, se os ritos atraem e introduzem a sexualidade ao mistério através dos sentidos, é nesse mesmo movimento, que se alcança paulatinamente um novo modo de tocar, ver, olfatear, ouvir e saborear o mundo. Em outras palavras, também a sexualidade é conduzida pela graça a expressar a conversão sacramental através do corpo. De tal forma que as relações estabelecidas com o próximo e com o cosmos são embebidas pelo amor trinitário.

É assim que surge a possibilidade de falar da dimensão sexual-genital de uma maneira mais teologicamente articulada. Com efeito, a título de exemplo¹¹²², a doação recíproca dos corpos realizada pelos cônjuges expressa o dinamismo do Espírito a configurar nossos corpos à doação amorosa ao outro, à semelhança da doação corporal realizada por Cristo na cruz. E há aqui duplo paralelismo. De um lado, o casal tanto expressa o caráter gozoso quanto o sacrificial da cruz de Cristo.

Gozoso porque ainda que a cruz seja normalmente associada à ideia do sofrimento, ela não deixa de ser para Jesus de Nazaré, a realização gozosa da vontade de Deus realizada no corpo: “Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e cumprir a sua obra” (Jo 4,34)¹¹²³. O amor erótico que une os cônjuges é, em certo grau, expressão do amor agápico de Deus neles restaurado em virtude do Batismo. E a dimensão gozosa da relação matrimonial que ultrapassa em muito o gozo sexual-genital, sem excluí-lo, expressa, mesmo em meio as ambiguidades da finitude humana, a realização salvífica do próprio amor. Nesse sentido não é atrevimento dizer, que do ponto de vista cristão, fomos criados para o gozo, porque a salvação não poderia jamais atrair, seduzir e ser fonte profunda de desejo de seres humanos que são além de alma e espírito, corpos-sexuados. Se a salvação, enquanto desejo da Trindade de atrair a criação inteira à comunhão consigo, não afetasse de alguma forma a sexualidade humana, ela não diria respeito à totalidade humana, e, então, a Encarnação de Cristo efetivamente tornar-se-ia desnecessária e estariam justificados teologicamente todos os dualismos que rejeitam ou desqualificam a corporeidade. Aqui se encontra uma chave importante para o resgate do fundamental e irrenunciável papel da dimensão do prazer para a ética teológica da sexualidade.

¹¹²² O que aqui começamos a desenvolver poder-se-ia aplicar com as respectivas adaptações ao contexto da vida dos fiéis solteiros ou consagrados. Mas por questão de brevidade não nos estenderemos sobre estes.

¹¹²³ Cf. também Sl 39(40),8; Hb 10,7.9; Mt 26,42; Jo 6,38; Lc 22,42.

Sacrificial porque a doação recíproca de si exigida ao longo dos ritos diários que envolvem a vida matrimonial, especialmente a partir do surgimento dos filhos, pode quase ofuscar a dimensão gozoza de que falávamos. De fato, a vida matrimonial exige renúncias e sacrifícios de toda sorte que nem se fazem necessários elencar¹¹²⁴.

Além disso, como havíamos dito, ao início da reflexão sobre os ritos, eles supõem sempre uma linguagem que, através de uma pragmática simbólica, ao mesmo tempo que constitui os sujeitos, atualiza e transmite um sentido no contexto dialógico dos corpos¹¹²⁵. No caso cristão, a comunidade de fé é iniciada mistagógicamente a uma linguagem particular acerca de Deus. Essa linguagem se expressa, entre outros meios, através de ritos, dos quais os sacramentos da iniciação tomam parte. Os ritos, por sua parte, são uma forma privilegiada de o ser humano guardar e transmitir o sentido porque envolvem, além da razão, o corpo. Ora, o “sentido” dos ritos cristãos é o próprio mistério de Deus manifestado em Cristo, que, pela ação do Espírito Santo, é acolhido no corpo, uma vez que os ritos litúrgicos são a mediação propriamente cristã da relação com Deus¹¹²⁶. No rito cristão é a totalidade do humano que se torna, na medida da acolhida da graça, *theophora*¹¹²⁷ não no sentido mágico de apropriação do divino, mas no sentido teológico de atualização do mistério pascal de Cristo no corpo (e na totalidade do ser) dos fiéis¹¹²⁸. O rito continua sendo mediação, mas uma mediação situada no corpo, uma vez que sem o corpo não há rito. Ora esse lugar do rito é o mesmo corpo assumido pela Trindade em Cristo. Por essa razão, o rito cristão não pode ser plenamente compreendido em termos de movimento ascendente ou descendente, como faríamos com outras tradições religiosas. O pressuposto do rito cristão é a contínua co-participação de Cristo no próprio ato cútico da comunidade pela ação do Espírito Santo no corpo, alma e espírito dos fiéis. Em outros termos, o rito cristão se realiza sempre “em” e “por” Cristo e na força do Espírito Santo para a glória de Deus Pai. Em primeiro

¹¹²⁴ Esse tema nos veio à mente especialmente por ocasião do tempo litúrgico da Quaresma, em que nos parecia muito oportuno associar à meditação sobre o significado do jejum, tantos e não poucos “jejuns” que a vida dos fiéis solteiros, casados e consagrados são levados pela fé a realizar diariamente.

¹¹²⁵ Como havíamos indicado mais acima, no rito cristão entram em diálogo o corpo de Cristo, o corpo próprio e o corpo do outro.

¹¹²⁶ Cf. CHAUVET, L. -M. Os sacramentos ou o corpo como caminho de Deus. In: GESCHÉ, A; SCOLAS, P., *O corpo caminho de Deus*, p. 127.

¹¹²⁷ O termo “*theophora*” (teófora) provém da junção respectiva dos termos gregos “*theós*” (Deus) e “*phorá*” (carregar, levar).

¹¹²⁸ A esse propósito é relevante notar um duplo movimento salvífico: o da *kénosis* do Verbo, em que Deus vem a nós; e o de Maria, *theophora* (ou *Christophora*) por excelência, na qual o humano adentra definitivamente na intimidade do ser divino ao “portar Deus”. Sobre o termo *theophora* aplicado à Maria cf. CASTELLANO, J., *Pedagogia de la oración cristiana*, p. 152.

lugar, isso é ritualmente explicitado pela invocação trinitária que abre todo rito cristão e que, uma vez mais, faz-se acompanhar da assinalação da cruz sobre o corpo. Em segundo lugar, toda essa doxologia trinitária dos ritos cristãos são igualmente significadas pelas variações da posição corporal, sob o eixo do simbolismo vertical, em que, ao mesmo tempo que a criaturalidade é reconhecida, se reconhece igualmente a alteridade sublime de Deus Trino¹¹²⁹. Em suma, o rito cristão torna-nos teóforos porque não é primeiramente um voltar-se do ser humano em direção a Deus, mas um voltar-se de Deus sobre si mesmo que, pelo mistério da Encarnação, leva através de Cristo tudo e todos consigo. Ora daí se conclui que todo rito cristão é verdadeiramente um *kairós* porque se realiza sempre “em” Deus e “por” Deus para nossa salvação¹¹³⁰.

A ética da sexualidade descobre nesse contexto uma nova riqueza: a sexualidade humana também participa ativamente do culto que Deus Filho oferece ao Pai no Espírito Santo. Tal culto, para além de suas implicações éticas, que já indicamos mais acima, implica também em uma nova compreensão dos ritos que compõem o cotidiano das relações de amor e amizade tais como os ritos de acolhida, reconciliação, comemoração, despedida, apresentação, aproximação, visita, etc. Com efeito, os ritos litúrgicos educam a sexualidade também para a própria ritualidade. É através da experiência mistagógica propiciada pelos ritos, momento em que eles deixam de ser compreendidos como mera formalidade, que a sexualidade aprende a reconhecer nos próprios ritos uma forma de guardar e proteger aquilo que amamos¹¹³¹. Tal aprendizado induz ao cuidado com os ritos cotidianos de amor e amizade que acabamos de elencar.

A sexualidade humana é ainda enriquecida pelos ritos cristãos por eles não permitirem a negação da mediação necessária da corporeidade para o acesso a Deus. Dessa forma, afasta-se toda compreensão gnóstica e idolátrica de Deus, exorcizando a pretensão de um acesso intimista, exclusivo e direto a Ele. Os ritos litúrgicos e sacramentais, coerentes com o mistério da Encarnação

¹¹²⁹ Sobre o tema do simbolismo vertical cf. CHAUVET, L. -M. Os sacramentos ou o corpo como caminho de Deus. In: GESCHÉ, A; SCOLAS, P., *O corpo caminho de Deus*, p. 121-123.

¹¹³⁰ Embora fora desse contexto próximo de nossa reflexão, compartilhamos aqui o mesmo que Chauvet acerca da comunicação da salvação na materialidade litúrgica: “Plagiando uma fórmula que Paul Beauchamp aplica ‘literalmente’ à Bíblia, somos tentados a dizer: ‘O Espírito só é encontrado se o corpo não se esquivar’. A liturgia e, de modo especial, os sacramentos não são a expressão exemplar dessa afirmação? A ablução (ou melhor, a imersão) batismal ‘para a remissão dos pecados’, assim como o gesto de beber do cálice ‘do sangue derramado pela remissão dos pecados’, constituem as mediações materiais, corpóreas e institucionais da comunicação da salvação mais espiritual possível...”. Cf. CHAUVET, L. -M., op. cit., p. 124.

¹¹³¹ Sobre a importância da ritualidade para o desenvolvimento saudável da personalidade humana cf. MAGGIANI, S. Rito/Ritos. In: SARTORE, D; TRIACCA, A., *Nuevo diccionario de liturgia*, vol. II, p. 1746.

de Cristo, nos recordam que a fé cristã só pode realizar-se verdadeiramente se mantiver-nos unidos ao corpo¹¹³². Pois negar o corpo é negar algo da imagem de Deus que é o próprio homem, e ao negar a totalidade humana que necessariamente inclui o corpo, rejeita-se aquilo que foi assumido pela Criação, pela Encarnação e pela Ressurreição para a livre manifestação de Deus. Por outro lado, ao manter-nos no corpo, os ritos nos remetem, mais uma vez, a nossa condição de finitude, de criaturalidade: somos indigentes de Deus. Essa indigência longe de nos empobrecer é nossa riqueza porque nela temos a chance de nos reencontrar na alteridade salvífica de Deus que sempre nos vem. Afinal, como bem expressa Ricoeur: “para chegar a si mesmo é preciso dar a volta pelo outro”¹¹³³.

4.1.4. O símbolo

Mais uma vez convém indicar que boa parte do que dissemos acerca dos ritos aplica-se igualmente ao símbolo, já que todo rito situa-se em um contexto simbólico de gestos, metáforas e objetos significantes¹¹³⁴. Por essa razão, ater-nos-emos agora sobre os aspectos mais relevantes e específicos dos símbolos da iniciação cristã de adultos.

Inicialmente é necessário considerar que por símbolo (ou signo) significa-se aqueles elementos sensíveis que, à luz da capacidade imagética humana, nós reconhecemos¹¹³⁵ e atribuímos significados que transcendem a materialidade dos próprios elementos e a imediatidade do próprio mundo¹¹³⁶. Daí que o símbolos se encontrem de forma especial no contexto das religiões, das artes, da psicologia humana, da literatura, etc¹¹³⁷. A capacidade simbólica é um dado intrínsecamente antropológico e que possui peculiaridades bem sintetizadas por D. Sartore:

¹¹³² Cf. CHAUVET, L. -M. Os sacramentos ou o corpo como caminho de Deus. In: GESCHÉ, A; SCOLAS, P., *O corpo caminho de Deus*, p. 128.

¹¹³³ Cf. RICOEUR, P. *Réflexion faite*. Paris: Éd. Esprit, 39. Apud. CHAUVET, L. -M., op. cit., p. 130.

¹¹³⁴ Ainda que se possa falar do rito como uma subespécie dos símbolos ou, ao contrário, dos símbolos como partes de um rito, o que nos interessa é apenas salientar sua mútua referência. Não nos interessa definir qual dessas duas realidades é a mais englobante.

¹¹³⁵ O termo “reconhecer” é importante, porque se trata de defender que o símbolo não é mera convenção ou criação humana. Todo símbolo guarda certa analogia com a realidade significada. E tal analogia é especialmente captada pelo olhar contemplativo.

¹¹³⁶ Cf. TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa*, p. 67.

¹¹³⁷ De fato, é a capacidade de criar símbolos que permitiu aos seres humanos a invenção da linguagem. Com efeito um fonema é um símbolo que não tem significado isoladamente, mas remete a um pacto social entre os humanos. É nesse horizonte humano que o fonema ganha sentido, através das convenções. De modo semelhante podemos falar de símbolos matemáticos. Cf. CHAUVET, L.-M., *Symbole et sacrement*, p. 121.

La experiencia simbólica no se sitúa en el nivel de la abstracción y del concepto, ni puede confundirse con la percepción inmediata de la realidad concreta; es una forma intermedia de expresión, en la que confluyen todos los recursos más personales: sensibilidad, imaginación, memoria, voluntad, intuición, etc¹¹³⁸.

De fato, uma única expressão simbólica diz muito mais do que um discurso. Chauvet o exemplifica com o abraço dado a um amigo em um momento de luto. Aqui as palavras muitas vezes se apresentam em sua mais crua impotência. No entanto, justamente aí, através do gesto simbólico do abraço, dizemos com o corpo: “Eu não posso me colocar no seu lugar”, “Eu não sou você”, e, simultaneamente, no espaço de alteridade manifestada com o corpo, afirmo a verdade da minha presença diante dele – “Eu estou com você”. O gesto simbólico, assim, não mascara a distância que habita entre mim e meu amigo, mas, ao mesmo tempo, converte, através da aliança gestual, a fatalidade biológica da morte em uma realidade verdadeiramente humana¹¹³⁹. Outro exemplo nos dá J. M. Castillo ao citar o olhar entre duas pessoas que se amam. Por mais que um terceiro possa discursar bela e profundamente sobre o amor, caracterizando-o e matizando com inúmeras imagens e ideias, não é capaz de comunicar a experiência de sentir-se amado a quem lhe ouve por força apenas do discurso; coisa que o simples símbolo do olhar é capaz de transmitir e suscitar¹¹⁴⁰.

Indo ainda mais longe, convém considerar que o símbolo é parte da capacidade humana da linguagem. O ser humano é um corpo-falante. Não apenas pela emissão de sons vocais, mas através de toda sua sexualidade ele se manifesta aos demais através do símbolo¹¹⁴¹. Além disso, o próprio corpo é, em síntese, um “arqui-símbolo”, porque nele se articula o “dentro” e o “fora”, o “eu” e o “outro”, a natureza e a cultura, o desejo e a palavra¹¹⁴².

Atendo-nos, agora, ao contexto propriamente cristão, o símbolo é, como o rito, uma mediação para a transcendência do mistério de Deus¹¹⁴³. O signo ou símbolo¹¹⁴⁴, enquanto *significante* conduz, evoca, presencializa e une ao

¹¹³⁸ Cf. SARTORE, D. Signo/Símbolo. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M., *Nuevo diccionario de Liturgia*. vol. II, p. 1909.

¹¹³⁹ Cf. CHAUVET, L.-M., *Symbole et sacrement*, p. 131.

¹¹⁴⁰ Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 173.

¹¹⁴¹ Mais uma vez é bom recordar que a própria língua é fruto da capacidade simbólica. Os fonemas são, a rigor, símbolos elementares, estabelecidos por convenção.

¹¹⁴² Cf. CHAUVET, L.-M, op. cit., p. 158.

¹¹⁴³ A esse respeito assim se expressa a SC: “É esta a razão por que a santa mãe Igreja amou sempre as belas artes, formou artistas e nunca deixou de procurar o contributo delas, procurando que os objetos atinentes ao culto fossem dignos, decorosos e belos, verdadeiros sinais e **símbolos** do sobrenatural”. Cf. SC, n. 122. **Negrito** nosso.

¹¹⁴⁴ Para os propósitos de nosso trabalho não nos interessa uma meticolosa análise das finas matizes que separam os significados dos termos signo, sinal, símbolo, ícone, índice, imagem, emblema, sintoma; nem dos termos gregos e latinos da Patrística como: éikon, symbolon,

*significado*¹¹⁴⁵, ao mesmo tempo que une a comunidade dos que partilham do mesmo símbolo¹¹⁴⁶. Mas os significados dos símbolos supõem, no caso cristão, a apropriação do horizonte da Bíblia e da Tradição da fé, pois é nesse horizonte que encontramos os significados¹¹⁴⁷ para os símbolos da páscoa, das festas, dos sacrifícios, da circuncisão, da unção, da arca, do templo, da tenda, dos objetos de culto, etc¹¹⁴⁸. Se no Antigo Testamento esses significados situam-se na compreensão de um Deus que se manifesta na história do povo hebreu; no Novo Testamento o pano de fundo dos significados é fundamentalmente o mistério pascal de Cristo¹¹⁴⁹. Por isso, alguns símbolos ganharão, a partir do Novo Testamento, novos significados: a ceia, o batismo, a unção, a imposição das

mystérion, typos, antítypos, omíoioma, signum, imago, figura, species, sacramentum, mysterium, similitudo, etc. Por essa razão, ao utilizarmos o termo símbolo queremos significar de maneira genérica o horizonte semântico açambarcado pelos termos acima elencados. Reconhecemos que uma análise rigorosa desses termos enriqueceria em muito nosso trabalho, mas isso implicaria em estender demasiadamente uma parte apenas de nossos propósitos, deixando em desequilíbrio outras igualmente relevantes; além do que, implicaria também em tamanha profusão de páginas que extrapolariam os limites razoáveis de uma tese doutoral. A título de exemplo das nuances entre dois desses termos convém destacar a reflexão de Chauvet: “Le symbole ne renvoie pas comme le signe à quelque chose d’un autre ordre que lui-même, mais il a pour fonction de nous introduire dans un ordre dont il fait lui-même partie et qui se présuppose dans son altérité radicale comme ordre signifiant. Le signe “renvoie à quelque chose d’autre que soi”, puisqu’il implique “Une différence entre deux ordres de rapports: les gibles”. Le symbole nous introduit au contraire, comme le montrent les quelques exemples chrétiens donnés plus haut, dans l’ordre culturel auquel il appartient à titre de symbole, ordre qui est “d’un autre ordre que toute réalité simplement donnée”, “ordre symbolique” qui “suppose nécessairement dans son principe une rupture de continuité inaugurale, une puissance d’hétérogénéité qui le situe au-delà de la vie immédiate”. Cf. CHAUVET, L.-M., *Symbole et sacrement*, p. 120. Ademais, J. M. Castillo mostra de maneira bastante sintética a dificuldade de se distinguir os termos mais acima elencados, uma vez que cada autor os utiliza de uma dada maneira e, por vezes, em franca contradição com os usos propostos por outros autores. Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 165-220.

¹¹⁴⁵ A esse propósito é interessante lembrar que “símbolo” procede do grego *symbolon* (colocar junto, unir (partes que estavam separadas), etc.).

¹¹⁴⁶ A função primeira do símbolo é identificar o sujeito, como defende Chauvet: “La fonction première du symbole est d’articuler celui qui l’émet ou le reçoit avec son monde culturel (social, religieux, économique;...) et ainsi de l’identifier comme sujet dans son rapport avec reconnaissance mutuelle. Cf. CHAUVET, L.-M., op. cit., p. 128.

¹¹⁴⁷ Por força da própria característica do símbolo, o seu significado é sempre plurívoco, não necessariamente por significar muitas coisas, mas porque o significado apontado pelo símbolo nunca diz tudo o que o símbolo é capaz de dizer, justamente porque o símbolo se situa entre o nível linguístico e não-linguístico. Significa que o símbolo aponta para o “excesso de sentido” que se esconde na realidade por ele evocada. O símbolo, diferente do conceito, não se apropria da coisa significada, mas apenas reflete suas inúmeras matizes. A esse não-dito pelo símbolo Castillo chama, apoiando-se em P. Ricoeur, de “momento não semântico do símbolo”. Cf. CASTILLO, J.M., op. cit., p. 177.

¹¹⁴⁸ D. Sartore, apoiando-se em A. G. Martimort apresenta 5 leis que regem o simbolismo litúrgico cristão. O núcleo dessas leis é a compreensão de que o simbolismo, no contexto da liturgia cristã, possui uma especificidade que ultrapassa as possíveis e legítimas interpretações antropológicas porque trata-se de símbolos, especialmente no caso dos sacramentos, que o próprio Deus escolheu para manifestar-se. Por essa razão, os símbolos cristãos não são arbitrários e só se pode alcançar-lhes o pleno significado a partir de um contexto de fé. Para a descrição das 5 leis, cf. SARTORE, D. Signo/Símbolo. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M., *Nuevo diccionario de Liturgia*, vol. II, p. 1916-1918.

¹¹⁴⁹ Há que se reconhecer, que sobretudo na Idade Média, houve um crescente afastamento das fontes bíblicas, agravado por correntes teológicas intelectualistas e abstratas, o que redundou em certa moralização dos símbolos cristãos e na compreensão fixista, rubricista e intelectualista das ações litúrgicas, como nos adverte D. Sartore. Cf. SARTORE, D., op. cit., p.1915-1916.

mãos, etc¹¹⁵⁰. Disso decorre que todo símbolo cristão supõe sempre uma experiência do mistério de Deus que está na origem e no entorno desse símbolo. Todo símbolo supõe (e propõe) essa experiência humana do mistério, que, muitas vezes, não é possível linguisticamente descrever¹¹⁵¹.

Santo Agostinho, a propósito dos símbolos, que ele associa aos sacramentos, diz:

[...] porque todo lo que sugieren los símbolos toca e inflama el corazón mucho más vivamente de cuanto pudiera hacerlo la realidad misma, si se nos presentara sin los misteriosos revestimientos de estas imágenes... Yo creo que la sensibilidad es lenta para inflamarse, mientras está trabada en las realidades puramente concretas; pero si se la orienta hacia símbolos tomados del mundo corporal y se la transporta desde ahí al plano de las realidades espirituales significadas por esos símbolos, gana en vivacidad, ya por el mismo hecho de este paso, y se inflama más, como una antorcha en movimiento, hasta que una pasión más ardiente la arrastre hasta el reposo eterno¹¹⁵².

Nesta citação, aparece-nos o estreito vínculo entre o símbolo e a sexualidade humana. Com efeito “vivacidade”, “inflamar-se”, “tocha em movimento”, “paixão ardente” são indicativos do alcance e do efeito do simbolismo litúrgico sobre a corporeidade humana. E, por essa razão, uma vez mais reafirmamos: não fosse assim a Encarnação de Cristo não teria sentido, porque poder-se-ia afirmar uma salvação apenas da “alma”, sem a participação do corpo, bem aos moldes da interpretação mais vulgar da filosofia platônica. Mas, nesse momento, podemos ir além, ao compreendermos que a mediação simbólica é condição incontornável para o acesso humano ao mistério de Deus, não apenas porque antropologicamente o homem é um ser simbólico, mas, sobretudo, porque a inesgotabilidade do mistério de Deus não é alcançável pela linguagem ordinária humana e, por essa razão, faz-se necessário ultrapassar seus limites através da metáfora, do paradoxo, da analogia e do próprio símbolo. Nesse sentido, o símbolo torna-se, como já dissemos alhures, uma forma de reconhecer e respeitar a transcendência de Deus, evitando toda forma de idolatria que o retringisse e confinasse “exclusiva e totalmente” ao horizonte humano¹¹⁵³. A esse respeito é precisa a conclusão de J. Mardones:

¹¹⁵⁰ Aqui seguimos remotamente a reflexão de D. Sartore. Cf. SARTORE, D. Signo/Símbolo. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M., Nuevo diccionario de Liturgia. vol. II, p. 1909-1916.

¹¹⁵¹ Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 176.

¹¹⁵² Cf. AGUSTIN, S., Ep. 55,11,21; PL 33,214, citado por SARTORE, D., op. cit., p. 1914.

¹¹⁵³ Aqui inspiro-me na reflexão de J. Mardones. Cf. MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses*, p. 199. Reflexão semelhante nos é oferecida por Bourgeois, partindo de outra perspectiva esse autor salienta que a tentativa de aprisionar o símbolo, tornando-o um ídolo, implica na consequente desumanização do ser humano: “Croire, ce n'est donc pas dénier les signifiants pour aller à la hâte au royaume doré des signifiés. C'est résister à la tentation. Ou encore c'est accepter la difficile mais humaine et historique condition d'un sujet à qui les signifiants résistent: ils le maintiennent

Olvidar esta característica del lenguaje religioso, siempre simbólico, es caminar hacia la idolatría. Los dogmatismos y fundamentalismos son lenguajes anquilosados que, en su afán de «realismo u objetivismo», han enloquecido y desvariado, petrificando el lenguaje en un falso realismo o empirismo, que no es más que un intento fallido de asegurar lo inasegurable, expresar lo inexpressable, captar lo inasible¹¹⁵⁴.

Por outro lado, no contexto atual, em que muitos cristãos ainda ignoram os verdadeiros significados dos ritos e símbolos litúrgicos, e no qual a própria iniciação cristã ainda defronta-se com inúmeros desafios, não seria um despropósito falar da relação entre o simbolismo cristão e a Ética da Sexualidade? Definitivamente não, porque, como já havíamos anunciado anteriormente, quanto mais as disciplinas teológicas, a partir de suas particulares perspectivas, encontrarem razões para reconhecer a centralidade da vida litúrgica da Igreja para a vivência e crescimento da própria fé, mais esforços se envidarão nesse intento, favorecendo, para além de um maior zelo com a formação litúrgica dos fiéis¹¹⁵⁵, todas as demais disciplinas teológicas, inclusive a Ética da Sexualidade. De fato, como já vimos até esse ponto, a Liturgia é fonte inesgotável de provocações à sexualidade; e, ao conduzi-la, com a totalidade do ser humano, ao mistério central da fé cristã, não poderia deixar de reconduzir a própria preocupação ética à sua fonte primeira. Mas, tal retorno à fonte da moralidade não se faz de maneira primordialmente conceitual, uma vez que sobretudo na liturgia, à reverência à transcendência de Deus, se faz concomitante à *agnosia*, como diria o Pseudo-Dionísio¹¹⁵⁶, um “não-saber” que é, ao mesmo tempo, um saborear do mistério que, mais do que apreendido, é

ainsi en son identité du sujet et l'empêchent de s'identifier à des objets où il se perdrait". Cf. BOURGEOIS, H., *La foi naît dans le corps*, p. 43.

¹¹⁵⁴ Cf. MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses*, p. 212.

¹¹⁵⁵ Pela apologia que fizemos da mistagogia até aqui deve ficar claro que por “formação litúrgica dos fiéis” não entendemos uma formação conceitual ou uma descrição detalhada dos ritos e símbolos com seus respectivos significados. Tal compreensão da iniciação cristã aos sacramentos e à vida litúrgica da Igreja parece subentender que o problema mais grave atualmente é a ignorância dos fiéis e que, portanto, faz-se necessário uma densa formação teológica a fim de que participem mais plenamente da ação litúrgica. Concordar com tal pressuposto é defender que a liturgia cristã não é coisa para pessoas ignorantes ou iletradas. Ora, o que a mistagogia nos ensina é que a iniciação passa pelo corpo, pelos afetos, pela capacidade imagética, mais até do que pela razão. Por essa razão, o mergulho no mistério de Deus é plenamente acessível mesmo às pessoas mais iletradas. Talvez, ao nosso ver, o que mais tem dificultado uma vivência mais frutuosa da liturgia por boa parte dos cristãos é a excessiva racionalização da ação litúrgica, esvaziada de seu sentido pedagógico pela sufocante moralização do discurso, pela multiplicação desnecessária de símbolos (pense-se especialmente na procissão de Apresentação das Ofertas em que abundam novos símbolos em função de uma temática adjacente como dia do catequista, das mães, dos pais, etc.), pela inclusão de ritos alheios ao núcleo do rito litúrgico (pense-se por exemplo na distribuição de pães para as crianças durante a comunhão eucarística, ou no costume de se cantar o “Parabéns” aos aniversariantes, antes da Bênção Final, etc.), pela poluição verbal (pense-se no costume de ler-se mensagens ou reflexões no momento da comunhão; ou ainda de orações conduzidas pelos cantores com a boníssima e equivocada pretensão de conduzir os presentes à intimidade com Jesus sacramentado), etc.

¹¹⁵⁶ Cf. MARDONES, J. M., op. cit., p. 204.

quem nos apreende. Justamente por ignorar-se esse inesgotável mistério de Deus que a teologia, e com ela também a Ética Teológica, muitas vezes foi vitimada pelo dogmatismo e pelo fundamentalismo¹¹⁵⁷.

Agora, pode-se compreender que o símbolo cristão, enquanto mediação para o mistério de Deus, não significa apropriação conceitual, mas desvelamento intuitivo, uma iluminação, uma nova visão acerca do mistério de Deus e, por conseguinte, do mistério do próprio ser humano. É assim, por exemplo, que na contemplação do símbolo da cruz, pode-se, em algum momento, ver nela o sentido para o próprio sofrimento que experimentamos em nível pessoal e social. Nem tanto porque ouvimos tantas vezes que “devemos” carregar a nossa cruz, mas porque, a contemplação da cruz, especialmente na Semana Santa, nos insere pela ação do Espírito, no mistério de um amor sem medidas. É essa imersão pela graça no mistério da cruz que nos revela o valor mediador do símbolo. Não por casualidade, o próprio Jesus, vale-se da linguagem simbólica das parábolas para tornar acessível aos ouvintes a salvação que ele em pessoa anunciava e realizava¹¹⁵⁸.

Ora, mesmo reconhecendo o papel fundamental dos símbolos litúrgicos poder-se-ia ainda cair em um equívoco acerca de seu papel. Trata-se de compreender o símbolo como uma espécie de concessão que a Divina Providência, em sua sapiência pedagógica, frente aos limites da natureza humana, teria feito a nós, para que pudéssemos aceder ao inteligível através do sensível¹¹⁵⁹. Essa visão naturalmente não dá conta do mistério da Encarnação, porque este evento salvífico revela o projeto originário de Deus de não apenas criar algo distinto de si (Tzimtzum ou Zimzum na visão mística do Judaísmo), mas de conduzir essa criação à participação na vida intradivina (salvação). De tal sorte, que a rigor, toda criação já é, em certo grau, mediação para o conhecimento de Deus, como bem expressado pelo salmista: “Os céus narram a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras de suas mãos” (Sl 18(19),1). A esse respeito, apesar de longa, vale citar a inteira reflexão do CIC:

Uma celebração sacramental é tecida de sinais e de símbolos. Segundo a pedagogia divina da salvação, o significado dos sinais e símbolos deita raízes na obra da criação e na cultura humana, adquire precisão nos eventos da antiga aliança e se revela plenamente na pessoa e na obra de Cristo.

Sinais do mundo dos homens. Na vida humana, sinais e símbolos ocupam um lugar importante. Sendo o homem um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual, exprime e percebe as realidades espirituais por meio de sinais e de símbolos materiais. Como ser social, o homem precisa de sinais e de símbolos

¹¹⁵⁷ Cf. MARDONES, J. M., *Matar a nuestros dioses*, p. 204.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 205-207.

¹¹⁵⁹ A partir daqui inspiro-me livremente na reflexão de Chauvet na obra já citada (capítulo V).

para comunicar-se com os outros, pela linguagem, por gestos, por ações. Vale o mesmo para sua relação com Deus.

Deus fala ao homem por intermédio da criação visível. O cosmos material apresenta-se à inteligência do homem para que este leia nele os vestígios de seu criador. A luz e a noite, o vento e o fogo, a água e a terra, a árvore e os frutos falam de Deus, simbolizam ao mesmo tempo a grandeza e a proximidade dele.

Enquanto criaturas, essas realidades sensíveis podem tornar-se o lugar de expressão da ação de Deus que santifica os homens, e da ação dos homens que prestam seu culto a Deus. Acontece o mesmo com os sinais e os símbolos da vida social dos homens: lavar e ungir, partir o pão e partilhar o cálice podem exprimir a presença santificante de Deus e a gratidão do homem diante de seu criador¹¹⁶⁰.

Há que se considerar, ainda, que a Liturgia é uma escola do uso e interpretação dos símbolos. Isso é de fundamental importância pedagógica para vivência saudável da sexualidade humana, porque nesse âmbito nos comunicamos mais por símbolos do que por conceitos. Mais ainda. Toda pessoa humana é mistério inesgotável. Ora, a Liturgia nos educa o olhar, a fim de, pela fé, contemplarmos nos símbolos litúrgicos o próprio Deus que se dá a conhecer. Esse exercício contemplativo se estende à contemplação do próprio ser humano, enquanto ícone de Deus pela ação do Espírito na Encarnação do Verbo. Por essa razão, tanto no amor de amizade quanto no amor erótico a iconicidade do corpo do outro permite, por força do próprio amor, ver o lento desvelamento não de uma identidade pessoal fixa, mas o desenrolar de uma história “bio-teográfica”. Significa que, na experiência do amor, o fiel é conduzido pelo Espírito à configuração de seu olhar ao de Cristo, de tal modo que o outro (amigo ou cônjuge) aparece cada vez mais na crueza nua de sua existência e nela, entre luzes e sombras, desponta o desejo que une toda a humanidade: “quero que tu me ames”. Amar torna-se, então, não um acaso, mas a adesão cada vez mais consciente e livre, ao mesmo tempo que apaixonada, seduzida, enternecida, conquistada, rendida, sofrida, compadecente, pelo clamor do outro (“quero que tu me ames”). Com efeito, a própria contemplação da cruz insere nossa corporeidade sexuada na experiência de que não há amor sem dor. De tal sorte, que todas as decepções, mágoas, ressentimentos mesmo injustas, encontram na cruz a convicção calada de que amar não é fácil, mas sempre necessário, porque incansavelmente desejado.

Voltando ao RICA, os sacramentos da iniciação, como os demais sacramentos, podem ser considerados como símbolos da fé. Neles a experiência da fé alcança uma expressão privilegiada, na medida em que exterioriza a presença de Deus sempre presente na comunidade cristã. É digno de nota que o símbolo não faz a Presença, mas sem ele, a Presença não é

¹¹⁶⁰ Cf. CIC, n. 1145-1148.

reconhecida. E não sendo reconhecida pode não ser experimentada, e não sendo experimentada pode efetivamente não existir no horizonte humano de sentido¹¹⁶¹. A esse respeito, J. M. Castillo é categórico:

En la iglesia hay sacramentos porque la fe cristiana comporta experiencias muy hondas y muy fundamentales en la vida de una persona. De tal manera que esas experiencias no se pueden ni asumir, ni expresar adecuadamente, nada más que a nivel simbólico. Es decir, la fe cristiana no se expresa adecuadamente sólo mediante ideas; ni sólo mediante un determinado comportamiento moral. De la misma manera que el amor necesita de símbolos para expresarse y comunicarse, así también la fe cristiana necesita de sus propios símbolos. [...] Una comunidad que no celebra su fe en los sacramentos o que no es capaz de orar con pausa y con tiempo, es una comunidad que ha «ideologizado» su fe, que ha desnaturalizado su relación con Jesús y con los demás. Se trata, en definitiva, de una comunidad que prácticamente no es una comunidad de fe¹¹⁶².

Portanto, os símbolos sacramentais não causam a experiência¹¹⁶³, apenas a explicitam e, ao explicitar, contribuem para que a própria experiência não apenas seja reconhecida, mas intensificada¹¹⁶⁴. Quem causa a experiência é o Espírito Santo, o mesmo que permite ao símbolo revelar sua ação silenciosa.

Mas ao defendermos a intrínseca relação entre símbolo e experiência resta acentuar que toda experiência autenticamente cristã do mistério de Deus nunca é isolada da comunidade cristã, porque toda experiência humana de Deus é mediada por símbolos humanos e esses símbolos só são apreendidos à luz da educação mistagógica da comunidade de fé. É, especialmente através da vida litúrgica, que os símbolos são apreendidos em seu significado mais profundo. Isso significa que o *locus* privilegiado para o aprendizado simbólico da fé cristã não é a catequese tão somente, mas o fecundo e necessário diálogo entre Catequese e Liturgia porque, como defende S. Lanza:

Nell'iniziazione la dimensione simbolica non si limita alla ricchezza delle forme celebrative, sulle quali si modula, già a partire dalla pagina neotestamentaria [...], una profonda e preziosa catechesi mistagogica. Impegna – passo dopo passo nei diversi momenti dell'itinerario catecumenale – nella creazione di quelle modalità del conoscere e del sentire che costituiscono infrastruttura precomprensiva

¹¹⁶¹ Mesmo reconhecendo a possibilidade da comunicação direta de Deus com o ser humano, o que Santo Inácio de Loyola chamaria de “consolação sem causa precedente”, entendemos que aquele que é o destinatário de tal graça busca, por necessidade antropológica, simbolizar para si mesmo e para os demais, através de metáforas, analogias, oposições, aquilo que experimentou. Não fazer isso é, de certa forma, negar a própria experiência. Sobre o tema de Santo Inácio que evocamos cf. LOYOLA, I., *Exercícios Espirituais*, n. 330, p. 127.

¹¹⁶² Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 217.

¹¹⁶³ Daí a crítica de Castillo à compreensão dos sacramentos como “causa da graça”. Cf. CASTILLO, J.M., op. cit., p. 218ss. Essa é uma temática recorrente ao longo dessa obra de J. M. Castillo. Melhor talvez acentuar a “causalidade simbólica” como faz Dorado e o CELAM. Cf. DORADO, A. G., *Los sacramentos del Evangelio*, p. 443.

¹¹⁶⁴ Uma vez mais J. M. Castillo exemplifica dizendo que o símbolo do beijo não apenas pode expressar o amor, mas na medida em que é realizado faz aumentar esse mesmo amor. De modo semelhante, através dos símbolos litúrgicos, expressa-se a fé da comunidade, e ao fazê-lo a própria fé é intensificada. Cf. CASTILLO, J. M., op. cit., p. 449.

dell'approccio esistenziale del soggetto, nelle sue figurazioni determinanti. L'interiorità della catechesi al processo di iniziazione [...] trova qui una delle sue ragioni imprescindibili: "Non si può isolare un simbolo senza distruggerlo, senza farlo scivolare nell'immaginario ineffabile", ove nutre soltanto un ripiegato narcisismo linguistico¹¹⁶⁵.

Isolar o símbolo do contexto litúrgico (e intrínsecamente catequético) é ignorar que o símbolo só tem sentido em seu contexto vital, de tal sorte que o discurso dissecante do símbolo-cadáver¹¹⁶⁶ não é capaz de falar sobre sua vida e sentido, mas sobre os vestígios do sentido que porventura ainda possam habitá-lo, através da improvável relação estabelecida entre o símbolo-cadáver e seu dissecador. Por essa razão, a apropriação da linguagem simbólica da fé cristã só é plenamente possível através de um itinerário mistagógico, em que não apenas a razão é informada, mas, de modo especial, o corpo é imergido.

É necessário insistir: o símbolo nasce do corpo (e das demais dimensões do humano) e dirige-se ao corpo. É no espaço da sexualidade humana que o símbolo é assimilado e transmitido. Porque, como já insistimos tantas vezes até aqui, o símbolo move os afetos, a imaginação, o desejo, as paixões, o corpo e, não apenas a razão. Ora a mistagogia insere a corporeidade sexuada do catecúmeno no universo simbólico através, entre outros meios, do contato físico (olhar, tocar, ouvir, sentir, cheirar, intuir, associar, etc) com os objetos litúrgicos e as pessoas que formam a comunidade. Fosse a iniciação apenas gnosiológica e bastaria apenas um livro com todas as orientações e explicações necessárias à introdução à fé. Mas o necessário itinerário mistagógico da iniciação cristã proposto pelo RICA visa educar de modo especial o corpo para que saboreie, contemple, admire, sinta e compreenda o símbolo, ou melhor, o mistério que ele desvela. Uma educação do corpo, da alma e do espírito para a intuição da fé: um conhecer em mistério¹¹⁶⁷.

Contudo, poder-se-ia ainda perguntar como é possível que a comunidade cristã conduza alguém à inserção no universo simbólico da fé? E aqui a resposta precisa dar conta de separar o essencial do secundário, ainda que este continue sendo de grande importância. A esse respeito há que reconhecer que, à parte a

¹¹⁶⁵ Cf. LANZA, S. Quali linguaggi per l'iniziazione cristiana. In: ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, p. 177.

¹¹⁶⁶ Através da expressão "símbolo-cadáver" queremos nos referir tão somente ao estudo do símbolo descontextualizado de sua comunidade vital, na qual ele possui especial sentido. Trata-se de um estudo asséptico do símbolo, em que o estudioso não participa da comunidade dos que o compartilham.

¹¹⁶⁷ Assim o expressa S. Lanza a esse respeito: "La capacità del simbolo celebrato è, piuttosto, quella di nutrire l'atto di fede nell'intersezione tra emozione e intellesione. Acquista così profilo di percezione e di esperienza – e non solo di nozione – la forza performativa della parola sacramentale. La lezione dell'antica tradizione liturgica concentra proprio nei riti battesimali una spiccata sensibilità e sapienza in questa messa in scena di una celebrazione in cui la fede confessata è fede che dice e fa la propria verità". Cf. LANZA, S., op. cit., p. 180.

ação do Espírito Santo – único capaz de conduzir alguém à inserção no mistério de Deus –, tal ação pneumatológica se faz por mediações, e a mediação simbólica privilegiada é o próprio testemunho das pessoas que formam a comunidade cristã. É através da relação vital estabelecida entre a comunidade dos que crêem no Cristo e os símbolos por ela utilizados para externalizarem essa fé, que o catecúmeno é introduzido à compreensão totalizante (corpo-alma-espírito) do mistério revelado através do símbolo¹¹⁶⁸. Significa, portanto, que uma das principais modalidades de formação simbólica para os catecúmenos é o diálogo das corporeidades-sexuadas da comunidade dos fiéis. Muito pertinente a esse propósito é a orientação dada pelo RICA para que a comunidade cerque o catecúmeno de afeto e dê a ele um testemunho exemplar¹¹⁶⁹.

Até aqui nos valemos do símbolo cristão como essa mediação entre duas realidades: a humana e a divina. Mas K. Rahner nos ajuda a irmos mais longe ao refletir sobre o alcance teológico do mistério da Encarnação de Cristo. Nesse contexto, o símbolo deixa de ser algo inanimado, para referir-se à iconicidade do próprio Cristo e da Igreja. Trata-se, portanto, do símbolo vivo, do “símbolo original” ou ainda, “símbolo real”. Iniciemos esse novo nível da reflexão com a própria reflexão de K. Rahner:

Si debiera escribirse una teología de la realidad simbólica, la cristología, como doctrina de la Encarnación del Logos, tendría que constituir, evidentemente, el capítulo central. Y dicho capítulo no tendría que ser casi nada más que una exégesis de lo que refiere Juan en su evangelio (14,9): «quien me ve a mí ve al Padre». Aquí no necesitamos exponer detenidamente que el Logos es imagen, fiel trasunto, representación, presencia – y por cierto llena con toda la plenitud de la divinidad –. Pero siendo esto así, se entiende también la proposición de que **el Logos hecho hombre es el símbolo absoluto de Dios en el mundo, lleno desde luego en plenitud insuperable del simbolizado**. Es decir: no sólo la presencia y revelación en el mundo de lo que Dios es en sí, sino también el ser-ahí, la existencia expresiva de lo que – o mejor: de quien – Dios en libre gracia quiso ser para el mundo. Y de tal forma que esta actitud de Dios, por haber sido expresada así, ya no puede ser retirada, sino que es y permanece definitiva e insuperable¹¹⁷⁰.

A radicalidade da afirmação de Cristo como símbolo de Deus, a partir do mistério da Encarnação, nos permite concluir que, do ponto de vista da teologia cristã, a condição de possibilidade de toda realidade terrestre simbolizar algo do mistério de Deus nos é dada pela Encarnação do Verbo, já que nele tudo

¹¹⁶⁸ Aqui encontra-se, a nosso ver, uma das raízes da atual dificuldade das comunidades cristãs em compreenderem existencialmente os símbolos utilizados pela tradição da fé. E por não compreenderem existencialmente tampouco são capazes de testemunhar uma relação significativa com os símbolos.

¹¹⁶⁹ Sobre o cercar de afetos o catecúmeno cf. RICA, n. 41. Sobre a indicação do testemunho cf. RICA, n. 4.

¹¹⁷⁰ Cf. RAHNER, K., *Escritos de Teología*, Tomo IV, p. 302. Negrito nosso.

subsiste (CI 1,17). Significa, ainda, atendo-nos ao objeto de nossa investigação, que a corporeidade sexuada, enquanto igualmente açambarcada pelo Verbo em sua Encarnação, através da ação do Espírito Santo, pode efetivamente ser símbolo do mistério de Deus. De fato, toda possível simbolização do mistério de Deus realizada pelo ser humano é fruto da ação do Espírito na Encarnação do Verbo. A esse respeito, é importante recordar que o mistério da Encarnação não é um evento pretérito, que nos cabe apenas recordar, mas que, pela ação contínua do Espírito, o Verbo é permanentemente unido à nossa humanidade, mesmo em seu corpo glorificado. Pode-se expressá-lo mais radicalmente assim: pela Encarnação a corporeidade humana habita permanentemente o ser de Deus em Cristo, pelo Espírito.

Rahner vai ainda mais longe ao defender que a humanidade do Verbo não é acidental ou instrumental, mas o modo pelo qual Deus quis revelar-se. A consequência disso é que Jesus é o revelador do Pai não apenas por suas doutrinas, mas também por meio de sua corporeidade (natureza humana)¹¹⁷¹. Logo, o corpo de Cristo não é uma libré ou disfarce de Deus. É verdadeiramente Deus encarnado.

Logo, em Cristo, a própria categoria de símbolo é levada à sua máxima expressão porque nEle Deus não é simplesmente evocado, mas manifestado plenamente ou, como prefere Rahner, na humanidade do Filho do Pai, enquanto símbolo revelador, faz-se presente o próprio revelado, o Pai, que se diz ao mundo no Filho¹¹⁷². Ora, sendo a Igreja sacramento do Cristo no mundo, pode-se igualmente concluir, que ela é por Cristo, símbolo de Deus-Filho para o mundo. É partir desse caráter sacramental e simbólico da Igreja que se compreende os sacramentos como a concretização e a atualização desse seu ser simbólico.

Há que recordar ainda, que os sacramentos são sinais escatológicos e que essa realidade futura (*eschatón*) se faz presente e atual através do simbolismo sacramental¹¹⁷³. Isso nos permite chegar a um novo nível das implicações para a ética da sexualidade.

¹¹⁷¹ Cf. RAHNER, K., *Escritos de Teología*, Tomo IV, p. 303. Mais adiante, na p. 304, Rahner conclui a esse respeito: “la humanidad de Cristo es verdaderamente la «manifestación» del Logos mismo, su símbolo real en el sentido más eminente y no sólo lo en sí ajeno a él y su realidad, asumido sólo desde fuera, como un instrumento, para manifestarse, de forma que él no muestre en realidad nada del que lo emplea”. É nesse contexto que Rahner defende a profunda união entre Antropologia e Teologia.

¹¹⁷² Cf. RAHNER, K., op. cit., p. 305.

¹¹⁷³ É assim que Rahner desenvolve esse argumento: “el obrar soteriológico de Dios en el hombre, desde el principio de su constitución fundamental hasta su plenitud, acaece siempre de forma que Dios mismo es la realidad de salvación y de tal manera que ésta está dada y es aprehendida por el hombre en el símbolo, el cual no representa aquella realidad en tanto ausente - y sólo prometida -,

O que a presente reflexão nos permite compreender é que a configuração a Cristo realizada, entre outros meios, pela participação nos símbolos sacramentais que expressam e atualizam sua salvação, não se apresenta como um “dever-ser” para a sexualidade, mas é ação do Espírito Santo, de tal sorte que a liberdade humana é seduzida e envolvida pelo mistério amoroso de Deus Trino e sua resposta ética não é mais do que a conquista dessa mesma graça. A coação do agir (a eticidade) brota não heteronomamente, mas da experiência alteronômica que caracteriza o próprio ser de Deus manifestado em Cristo e que remete pelo resgate da criaturalidade humana, à condição antropológica mais originária. Assim, a conversão ética não é, como tantas vezes insiste os documentos magisteriais, uma conquista da razão sobre o corpo, mas a conquista do amor sobre o corpo¹¹⁷⁴. A razão não é inútil, mas é verdadeiramente secundária. Porque o seguimento de Jesus, obra do Espírito, atinge primeiramente a corporeidade sexuada, é sedução, é paixão, é enamoramento. A razão surge como instância judicativa¹¹⁷⁵, a fim de melhor evitar-se a ilusão que não poucas vezes as supostas experiências de Deus podem sugerir¹¹⁷⁶.

Por fim, o RICA é repleto de símbolos, tais como a luz (iluminação), a água (banho), a cruz (assinalação), o espaço litúrgico (em especial o ambão, o altar e a pia batismal), o pão e o vinho, o óleo, os gestos simbólicos (imposição de mãos, unção, etc), o incenso, o lecionário, a própria assembleia reunida, etc. Mais adiante teremos oportunidade de aprofundarmos sobre o significado e o alcance de alguns desses símbolos. Resta-nos contudo uma última reflexão acerca do caráter lúdico dos símbolos: uma dimensão pouco explorada em Liturgia. Com efeito, afirmar que há algo de lúdico nos símbolos e nos próprios ritos litúrgicos é reconhecer sua dimensão de gratuidade. Não é acessório notar que a criança expressa a capacidade humana de simbolização de maneira muito viva nos momentos lúdicos, em que a imaginação, o lazer, o prazer, o ócio, se encontram. O jogo é para a criança um momento de profunda interação consigo, com os outros e com o cosmos. E nesse contexto, não apenas os brinquedos, mas qualquer objeto ao alcance pode tornar-se algo muito diferente pela ação da

sino que la hace ser presente exhibitivamente por el símbolo mismo formado por ella”. Cf. RAHNER, K., *Escritos de Teología*, Tomo IV, p. 312.

¹¹⁷⁴ Em linhas muito gerais a encíclica *Deus caritas est* vai nessa direção, embora haja ainda predomínio de uma ética racionalista.

¹¹⁷⁵ Não é nossa intenção estudar os diversos e necessários papéis da razão na vida espiritual.

¹¹⁷⁶ Entendemos que os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola expressam bem essa busca racional de discernir, com a ajuda da luz do Espírito Santo, as moções verdadeiras das falsas. As Regras de discernimento dos espíritos são, a esse propósito, o reconhecimento de que a mística não é prejudica pelo auxílio da razão, mas antes é por ela purificada.

imaginação criativa. E durante a atividade lúdica, esses objetos simplesmente deixam de existir em seu significado primário e tornam-se efetivamente para a criança o outro significado pretendido¹¹⁷⁷. O excessivo e severo acento no significado transcendente e no necessário respeito aos símbolos e ritos litúrgicos, próprio de mentalidades rubricistas, corre o sério risco de não dar a devida importância ao lúdico da Liturgia e seus símbolos. A Liturgia assemelha-se ao jogo pela gratuidade que caracteriza toda atividade lúdica. A consequência ética é muito relevante a esse respeito: a participação na ação litúrgica é antes de um dever, um jogo que tanto pode distrair¹¹⁷⁸ quanto atrair. A esse respeito é bastante evidente que vivemos numa cultura da distração, em que somos dispersados em todo tempo e lugar por imagens, sons e símbolos. Nesse contexto, a Liturgia e seus símbolos podem ser, facilmente, mais uma distração ao lado de outras, colaborando para a fragmentação do sujeito, e para o afastamento ainda maior da interioridade, levada quase forçosamente a se “retrair”¹¹⁷⁹. Contra tal tendência pouco adiantam discursos moralizantes ou estratégias de controle e contenção. Por outro lado, a Liturgia pode ser fonte de atração¹¹⁸⁰. É aqui que a mistagogia é muito mais necessária que as estratégias de “dinamização” da Liturgia. Pois, em geral, as tentativas bem-intencionadas de tornar a liturgia mais “atraente”, longe de “atrair” levam a “trair” o próprio sentido da ação litúrgica. Quem “atrai” é o o Espírito Santo. É Ele quem, através dos símbolos e ritos seduz os corações dos fiéis. Para tanto, a mistagogia é de fundamental importância porque nos introduz nas linguagens simbólicas do mistério de Deus. E uma vez que a preocupação mistagógica é a tônica de uma comunidade de fé, as corporeidades-sexuadas de seus membros são continuamente alimentadas pelos símbolos litúrgicos. Aprendem a saborear a ação litúrgica e isso tem não poucas implicações para a conversão ética. Mas tal degustação do símbolo não significa necessariamente a ausência da distração. Curiosamente, a experiência nos mostra que basta um único momento de degustação simbólica, ilhada por um mar de distrações ao longo de toda uma ação litúrgica, para que a ação do Espírito alcance as profundezas da alma e do corpo, deixando seus vestígios indelévels.

¹¹⁷⁷ Basta observar como as crianças reagem quando um dado objeto transsignificado por elas é perdido. Assim, por exemplo, se um pedaço de pau é transfigurado em “espada”, ao perdê-la, a criança não diz que perdeu um pedaço de pau, mas a “espada”.

¹¹⁷⁸ “Distrair” significa etimologicamente “destruir um todo em partes” e por extensão de sentido “partir, desunir, dissolver”. Cf. DISTRAIR. In: HOUAISS, A., *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*.

¹¹⁷⁹ “Retrair” significa etimologicamente “puxar para trás, retirar, recuar, retroceder”. Cf. RETRAIR. In: HOUAISS, A., op. cit.

¹¹⁸⁰ “Atrair” significa etimologicamente “trazer, puxar para si, contrair”. Cf. ATRAIR. In: HOUAISS, A., op. cit.

4.1.5. A Palavra de Deus na liturgia

Se na tradição judaica, a partir especialmente do advento das sinagogas, o culto em torno a Palavra de Deus se separou dos sacrifícios realizados no Templo; no cristianismo, desde os primórdios, há estreito vínculo entre a Palavra de Deus e os sacramentos¹¹⁸¹. São Paulo vai ainda mais longe ao identificar a Eucaristia com a proclamação da Palavra¹¹⁸². Ora, a Liturgia é uma expressão ritual da História da Salvação apresentada pelas Sagradas Escrituras¹¹⁸³ e, ao mesmo tempo, resposta às interpelações suscitadas por essas mesmas Escrituras. Contudo, esse intrínseco vínculo entre as Sagradas Escrituras e os sacramentos, que nem sempre foi reconhecido pelo Magistério¹¹⁸⁴, encontrou no Concílio Vaticano II sua mais eloquente defesa¹¹⁸⁵. Testemunha bem esse resgate a introdução ao *Lecionário Dominical*:

Os múltiplos tesouros da única Palavra de Deus se manifestam admiravelmente nas várias celebrações e nas diversas assembleias dos fiéis que delas participam seja quando se recorda no ciclo anual o mistério de Cristo, seja quando são celebrados os sacramentos e os sacramentais da Igreja, seja quando cada fiel responde à ação íntima do Espírito Santo. Desse modo, a mesma celebração litúrgica, que se sustenta e se apoia principalmente na Palavra de Deus e dela recebe a força, converte-se num acontecimento novo e enriquece a Palavra com uma nova e eficaz interpretação. Assim a Igreja segue fielmente na Liturgia aquele mesmo modo de ler e interpretar as Sagradas Escrituras que utilizou o próprio Cristo, visto que ele exorta a aprofundar o conjunto das Escrituras a partir do “hoje” do seu acontecimento pessoal¹¹⁸⁶.

Mas ao considerarmos que na tradição semítica o verbo *dabar* designa não somente “palavra”, mas também “aquilo que é expressado pela palavra”, reconhece-se que para essa cultura há uma coincidência entre “palavra” e “coisa”, de tal sorte, que a “Palavra de Deus” é simultaneamente um conjunto de palavras sobre Deus e, quando proclamada, a presença do próprio Deus. Por isso a palavra de Deus anunciada pelos profetas é, ao mesmo tempo, palavras

¹¹⁸¹ A título de exemplo, nos diz Mt 28, 18-20: “Jesus se aproximou deles e disse: “Foi-me dada toda a autoridade no céu e na terra. Ide, pois, fazer discípulos entre todas as nações, e batizai-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ensinai-lhes a observar tudo o que vos tenho ordenado. Eis que estou convosco todos os dias, até o fim dos tempos”. Cf. também At 2, 37-42. Para uma análise dessa relação entre Palavra e sacramentos cf. CASTILLO, J.M., *Símbolos de libertad*, p. 118-119; BERGAMINI, A., *Cristo festa da Igreja*, p. 30.

¹¹⁸² Nos diz 1Cor 11, 26: “De fato, todas as vezes que comeres deste pão e beberdes deste cálice, estareis proclamando (*kattaggéllein*) a morte do Senhor, até que ele venha. Segundo J. M. Castillo, o verbo *kattaggéllein* é o mais utilizado pelo NT para referir-se à proclamação da Palavra de Deus ou ao anúncio do Evangelho. Cf. CASTILLO, J. M., op. cit., p. 120.

¹¹⁸³ Cf. BERGAMINI, A., op. cit., p. 31.

¹¹⁸⁴ Castillo nos dá o exemplo do papa Clemente XI e Pio VII que tinham resistências à leitura da Bíblia pelo povo. Cf. CASTILLO, J. M., op. cit., p. 123.

¹¹⁸⁵ Cf. LG, n. 26; DV, n. 21, 24-25; SC, n. 6, 48; PO, n. 2; AG, n. 5, 15; LECIONÁRIO DOMINICAL, *Proêmio*, n. 10, p. 25-26.

¹¹⁸⁶ LECIONÁRIO DOMINICAL, *Proêmio*, n. 3, p. 21.

sobre Deus e epifania do próprio Deus¹¹⁸⁷. Para o Cristianismo, Jesus é, com efeito, a Palavra encarnada (Jo 1,14). Por essa razão, toda proclamação da Palavra de Deus é *anamnesis* do próprio Cristo. Daí que tanto na oração pessoal como na comunitária o encontro com a Palavra de Deus é encontro com o Senhor que, ao nos interpelar, nos chama à contínua conversão.

Mas tudo o que dissemos até aqui ainda não mergulha no centro da questão: a peculiaridade da presença da Palavra de Deus na liturgia cristã. Faz-se necessário considerar que o contexto litúrgico é um lugar teológico privilegiado para o encontro com as fontes do mistério cristão¹¹⁸⁸.

Primeiramente, nesse contexto litúrgico, encontram-se a *anamnesis* orante do mistério salvífico de Deus Trino, através da proclamação, pregação e meditação da Palavra de Deus; os símbolos que mediatizam a experiência do encontro com o mesmo Deus que se revelou através da Palavra proclamada; a comunidade dos fiéis que, pela ação do Espírito Santo, são paulatinamente convertidos em Palavras-vivas (2Cor 3,2-3) e que, por essa razão, são também mediação para o encontro com Deus; a presença contínua do Espírito Santo no meio daqueles que se reúnem em nome de Cristo (Mt 18,20); a evocação da história humana presente em suas sombras e em suas luzes, na qual a comunidade dos fiéis, à luz da Palavra de Deus, é conduzida, pela ação do Espírito Santo, à leitura do mistério salvífico que se estende no tempo. É por causa da confluência de todos esses elementos que a Palavra de Deus na Liturgia é verdadeira comida e verdadeira bebida a alimentar a imaginação, o desejo, a consciência moral, a memória, a alma, o espírito e o corpo; mas igualmente a fé, a esperança e a caridade. Com efeito, como testemunha Tertuliano, os efeitos da predicação da Palavra de Deus na Liturgia são muitos:

Nous nous assemblons pour la lecture des divines Écritures, si le cours du temps présent nous oblige à y chercher soit des avertissements pour l'avenir, soit des explications du passé. Au moins, par ces saintes Paroles, nous nourrissons notre foi, nous relevons notre espérance, nous affermissons notre confiance et nous resserrons aussi notre discipline en inculquant les préceptes. C'est dans ces réunions encore que se font les exhortations, les corrections, les censures au nom de Dieu¹¹⁸⁹.

¹¹⁸⁷ Aqui inspiro-me na reflexão de Castillo sem segui-lo totalmente. Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 125.

¹¹⁸⁸ Nesse parágrafo inspiro-me remotamente em Thévenot. Cf. THÉVENOT, X., *Liturgie, morale et sanctification*, p. 116.

¹¹⁸⁹ Cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* 39, 3-4; Citado por OLIVAR, A., *L'objet de l'homilétique patristique*, p. 20.

Podemos sintetizar afirmando que o objetivo dos usos da Palavra de Deus na Liturgia¹¹⁹⁰ é, como afirmava Santo Agostinho, conduzir à visão de Deus, isto é, à experiência da salvação¹¹⁹¹. A autenticidade de tal experiência se verificava pela conversão ética. Portanto, poder-se-ia também afirmar que o objetivo da pregação, meditação e demais usos da Palavra de Deus na Liturgia é provocar a conversão, a adesão integral da pessoa ao mistério salvífico de Deus¹¹⁹².

Em segundo lugar, há que se reconhecer que, especialmente no período patrístico, o esforço de interpretação tipológica das Escrituras possui certo caráter lúdico. As homilias dos Padres intentavam “encantar”, “fascinar”, valendo-se das metáforas e da poesia e rivalizando em riqueza com os simbolismos dos sacramentos¹¹⁹³. Não é muito diferente da atualidade, ainda que as homilias apresentem não poucos limites, pode-se reconhecer a permanência do “jogo” de paralelismos e associações entre a realidade descrita pelas Sagradas Escrituras e o cotidiano dos fiéis reunidos¹¹⁹⁴. Essa lúdica dança de metáforas, analogias e poesias que atravessam os usos das Sagradas Escrituras na Liturgia têm relevante importância para a ética da sexualidade, na medida em que é nesse jogo que a própria sexualidade é atraída a ler-se e

¹¹⁹⁰ Por usos das Sagradas Escrituras dentro da liturgia queremos significar o horizonte semântico compreendido pelos termos proclamação (*kerygma, praedicatio*), instrução (*didaskalia*), exortação (*parainesis, paraklesis, admonitio, exhortatio*), meditação, base para as eucologias, etc.

¹¹⁹¹ Por essa razão, Santo Agostinho não teme apresentar os sacramentos, a proclamação da Palavra de Deus e as exortações e explicações que a acompanham como um tríptico meio para a visão de Deus. Cf. AUGUSTIN, S., In Iohannem, tract. 40, 10 (CC 36, 356); Sermon 88, 5 (PL 38, 542); citado por OLIVAR, A., *L'objet de l'homilétique patristique*, p. 21-22. A introdução ao *Lecionário Dominical* acrescenta: “[...] a economia e o dom da salvação, que a Palavra de Deus não cessa de recordar e comunicar, alcançam o seu máximo significado na ação litúrgica”. Cf. LECIONÁRIO DOMINICAL, *Proêmio*, n. 4, p. 22.

¹¹⁹² A. Olivar cita São João Crisóstomo e Severo de Antioquia como exemplos dessa compreensão do uso das Escrituras. Cf. OLIVAR, A., *L'objet de l'homilétique patristique*, p. 22-23. Cf. também LECIONÁRIO DOMINICAL, *Proêmio*, n. 6, p. 22-23. Belíssima a esse respeito a reflexão do Papa Francisco: “Agora é oportuno recordar que «a proclamação litúrgica da Palavra de Deus, principalmente no contexto da assembleia eucarística, não é tanto um momento de meditação e de catequese, como sobretudo o diálogo de Deus com o seu povo, no qual se proclamam as maravilhas da salvação e se propõem continuamente as exigências da Aliança». Reveste-se de um valor especial a homilia, derivado do seu contexto eucarístico, que supera toda a catequese por ser o momento mais alto do diálogo entre Deus e o seu povo, antes da comunhão sacramental. A homilia é um retomar este diálogo que já está estabelecido entre o Senhor e o seu povo. Aquele que prega deve conhecer o coração da sua comunidade para identificar onde está vivo e ardente o desejo de Deus e também onde é que este diálogo de amor foi sufocado ou não pôde dar fruto”. Cf. EG, n. 137. A Pontifícia Comissão Bíblica compartilha de ponto de vista semelhante ao afirmar que “Em princípio, a liturgia, e especialmente a liturgia sacramental, onde a celebração eucarística constitui o grau máximo, realiza a atualização mais perfeita dos textos bíblicos, pois ela situa a proclamação no meio da comunidade dos fiéis reunida em torno de Cristo a fim de se aproximar de Deus. Cristo é então « presente em sua palavra, pois é ele mesmo quem fala quando as Santas Escrituras são lidas na igreja » (*Sacrosanctum Concilium*, 7). O texto escrito volta assim a ser palavra viva”. Cf. PCF, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, IV.C.1.

¹¹⁹³ Cf. OLIVAR, A., op. cit., p. 31.

¹¹⁹⁴ De fato, a narrativa bíblica, que, na liturgia, recia memorialmente a manifestação salvífica de Deus, não deixa obstante de ser uma criação literária humana. E toda capacidade criativa do ser humano é, em algum grau, recriação, na medida em que expressa, analogamente, a criação trinitária do ser humano. Além disso, toda criação humana é também recreação porque manifesta, expressa, desperta o gozo, o lúdico humano, outra vez imagem criatural do gozo trinitário.

compreender-se como parte de uma teia salvífica de comunicação, de tal sorte que o testemunho das repercussões dos encontros de vários homens e mulheres com o mistério de Deus, narrados pela Escritura, tornam-se símbolos e metáforas do que ocorre com a nossa sexualidade atualmente, ao ser atingida pelo toque divino¹¹⁹⁵. Sem esse jogo provavelmente as experiências atuais com o mistério de Deus teriam grande dificuldade de serem reconhecidas e transmitidas. Nesse sentido, a Liturgia, mais do que oferecer uma exegese ou mesmo hermenêutica do texto bíblico, é um espaço privilegiado para o encontro corporalmente situado com o Deus que se dá a conhecer através de tais textos.

Em terceiro lugar há que se recordar que os usos da Palavra de Deus na Liturgia implicam a participação do corpo¹¹⁹⁶. Pelo ato de ouvir a Palavra de Deus, em particular, se realiza a abertura humana à ação do Espírito Santo, que move os corações a acolher o que foi proclamado. O mero ato de ouvir é, para a ética da sexualidade, expressão do reconhecimento e acolhida da alteridade. No contexto litúrgico, trata-se de reconhecer sobremaneira a alteridade de Deus, o que implica no reconhecimento da própria criaturalidade. Portanto, o ato de ouvir a Palavra é, por si só, uma rejeição da possibilidade idolátrica do eu e de toda “outridade”, exceto a divina. Mas a Palavra não é apenas ouvida, é igualmente manducada¹¹⁹⁷, saboreada, inspirada, expirada, tocada, visualizada (capacidade imagética). Por isso pode-se afirmar com razão, que na liturgia a Palavra é digerida pela sexualidade humana. É dessa experiência com a Palavra que são nutridos os desejos, os sonhos e os ideais de vida.

Em quarto lugar, esse encontro vivo com a Palavra¹¹⁹⁸ é que dá aos cristãos a capacidade de discernir a ação e a vontade de Deus no mundo,

¹¹⁹⁵ Inspirador a esse respeito a visão do Papa Francisco: “Na homilia, a verdade anda de mãos dadas com a beleza e o bem. Não se trata de verdades abstratas ou de silogismos frios, porque se comunica também a beleza das imagens que o Senhor utilizava para incentivar a prática do bem. A memória do povo fiel, como a de Maria, deve ficar transbordante das maravilhas de Deus. O seu coração, esperançado na prática alegre e possível do amor que lhe foi anunciado, sente que toda a palavra na Escritura, antes de ser exigência, é dom”. Cf. EG, n. 142.

¹¹⁹⁶ Assim o expressa o *Lecionário Dominical*: “As atitudes corporais – os gestos e as palavras com os quais se exprime a ação litúrgica e se manifesta a participação dos fiéis – não recebem seu significado apenas da experiência humana de onde são tiradas, mas também da Palavra de Deus e da economia da salvação à qual se referem. Por isso, quanto mais os fiéis participam da ação litúrgica, quanto mais se esforçam, ao escutar a Palavra de Deus nela proclamada, mais aderem intimamente à Palavra de Deus em pessoa, Cristo encarnado. Assim, procurem realizar em sua vida o que celebram na Liturgia e, inversamente, façam refletir na celebração litúrgica a sua existência diária”. Cf. *LECIONÁRIO DOMINICAL, Proêmio*, n. 6, p. 23.

¹¹⁹⁷ Com acerto a Igreja utiliza com frequência a referência às duas mesas, a da Palavra e a da Eucaristia. Federeci insiste sobre a tríplice comunhão com o Corpo de Cristo realizada na Eucaristia: a Palavra que se come, os mistério divinos nos “sinais” do Pão e do Vinho, e a Igreja Corpo do Esposo. Cf. FEDERICI, T., *La santa mistagogia*, p. 30.

¹¹⁹⁸ A Palavra de Deus proclamada na liturgia não é lembrança psicológica dos acontecimentos da salvação, mas presença atual e salvífica do mistério de Deus; em outras palavras, a proclamação litúrgica da Palavra de Deus é evento de salvação, é encontro com o próprio Cristo, presente e atuante em sua Palavra. Cf. BERGAMINI, A., *Cristo festa da Igreja*, p. 33.

iluminando-os para orientarem seu agir em consonância com o que foi discernido. Mas, como esse encontro com o mistério de Deus feito Palavra é, ao mesmo tempo, a experiência da inesgotabilidade desse mesmo mistério, todo fiel é conduzido pelo Espírito à humilde convicção de que todo agir moral é sempre um tatear humano em busca da encarnação da vontade salvífica de Deus. Por isso mesmo, uma moral autenticamente cristã mais do que uma moral da certeza, é uma moral da confiança, porque o centro não está no sujeito que apreende racionalmente a norma (certeza), mas no(a) filho(a) que sabe que antes mesmo de acertar ou errar em suas escolhas, é amado por um Pai que é misericórdia e perdão (confiança), e justamente por isso, esse(a) filho(a) sente o profundo desejo de corresponder eticamente a esse amor, sem a pretensão de contabilizar sucessos ou fracassos. Afinal é próprio do amor verdadeiro não ter medidas e nem cálculos.

Em quinto lugar, por tudo o que já dissemos sobre a mistagogia, convém apenas recordar que ela se nutre profundamente das Sagradas Escrituras. É dela que brotam as tipologias e analogias tão caras aos Padres e que sustentarão as explicações mistagógicas dos ritos¹¹⁹⁹. Mas o que mais importa é reconhecer que a Palavra de Deus proclamada na Liturgia é não apenas fonte para o método mistagógico, mas também mistagogia em ato, porque é o próprio Espírito Santo, inspirador dos textos sagrados, que inspira e move a comunidade dos fiéis ao mergulho no mistério de Deus revelado por essas mesmas Escrituras. É justamente por essa razão que a Igreja reconhece na Liturgia o *locus* por excelência para a plena interpretação dos textos bíblicos, sem o qual toda exegese e hermenêutica bíblicas, ainda que necessárias, seriam incompletas¹²⁰⁰.

Em sexto lugar, há que se considerar o simbolismo do espaço litúrgico e sua relação com a Palavra de Deus. A propósito, é importante recordar que o lugar geográfico privilegiado para a iniciação cristã é o espaço litúrgico¹²⁰¹. Daí a importância do símbolo memorial do ambão¹²⁰². O ambão é, com efeito, o lugar da proclamação da Palavra de Deus e da Páscoa de Cristo (Precônio Pascal). Através do ambão simboliza-se também a compreensão eclesiológica da

¹¹⁹⁹ Cf. MAZZA, E., *La mistagogia*, p. 195; FEDERICI, T., *La santa mistagogia*, p. 27. É igualmente a partir da liturgia que se compreende o “*lex orandi*” ao qual se refere o adágio “*lex orandi, lex credendi, lex agendi*”. Cf. TABORDA, F., *Lex orandi – lex credendi*, p. 71-86.

¹²⁰⁰ Cf. BERGAMINI, A., *Cristo festa da Igreja*, p. 36.

¹²⁰¹ Cf. RICA, n. 40 (Missa dos neófitos); n. 49 (a iniciação cristã deve-se iniciar na Vigília Pascal, logo no templo); n. 50 (um exemplo da insistência da participação dos catecúmenos nas celebrações dominicais). Não é necessário insistir sobre esse ponto: em vários momentos ao longo do RICA fica evidente a participação dos catecúmenos nas ações litúrgicas da comunidade como parte de incontornável importância para a própria iniciação.

¹²⁰² Sobre a importância do ambão cf. IGMR, n. 309.

comunidade cristã como verdadeiro Povo de Deus¹²⁰³. O ambão ainda catalisa a dimensão batismal profética¹²⁰⁴. Por essa razão, podemos concluir que ambão ao mesmo tempo que é o lugar da memória da História da Salvação é a memória do próprio Cristo, a Palavra encarnada. É nesse horizonte memorial que a comunidade se reconhece como peregrina, como Povo de Deus a caminho do Reino definitivo. Embora o RICA não se estenda sobre o ambão, é suficiente considerar sua reflexão sobre a celebração da Palavra de Deus:

As celebrações da Palavra de Deus terão sobretudo por finalidade: a) gravar nos corações dos catecúmenos o ensinamento recebido quanto aos mistérios de Cristo e a maneira de viver que daí decorre, por exemplo, o ensinamento proposto pelo Novo Testamento, o perdão das injustiças e das injúrias, o sentido do pecado e da conversão, os deveres que os cristãos precisarão exercer no mundo, etc; b) levá-los a saborear as formas e as vias da oração; [...] ¹²⁰⁵.

É relevante notar a intrínseca relação entre a proclamação da Palavra de Deus, a inserção no mistério de Deus e a conversão ética. Por essa razão, a preocupação de se restaurar o simbolismo do ambão¹²⁰⁶, reforça o anseio eclesial de nutrir os fiéis também através da visão e do tato. Se no RICA o rito de recepção das Sagradas Escrituras pelos catecúmenos¹²⁰⁷ configura-se como a carteira de identidade do futuro cristão, na medida em que é através dela que aprendem a reconhecer quem somos os que nos denominamos cristãos; no ambão é oferecida à comunidade reunida como autêntico Povo de Deus essa mesma possibilidade de forma reiterada. De tal forma que diante da Palavra de Deus proclamada a comunidade dos fiéis reencontra sua própria identidade, sua razão de ser e de viver.

Por fim, como dissemos anteriormente, a palavra semítica *dabar* significa uma palavra que é ação, acontecimento. É como acontecimento que a Palavra

¹²⁰³ Aqui seguimos a inspiradora tese de Marco Antonio M. Lima que apresenta o paralelismo entre os três monumentos litúrgicos e respectivas eclesiologias a eles associadas: ambão-Povo de Deus, altar-Corpo de Cristo e pia batismal-Templo do Espírito. Cf. LIMA, M. A. M., *Igreja ícone da Trindade*, p. 223-248.

¹²⁰⁴ Cf. MORAES, F. F. de, *O espaço do culto à imagem da Igreja*, p. 129-147.

¹²⁰⁵ Cf. RICA, n. 106.

¹²⁰⁶ Cf. IGMR, n. 309; NOCENT, A., *Liturgia semper reformanda*, p. 15-16.

¹²⁰⁷ Cf. RICA, n. 93. Essa entrega do livro da Palavra de Deus é parte do *Rito de Acolhida dos Catecúmenos*. Na linha da relação entre essa entrega da Palavra de Deus e a identidade cristã é relevante notar que aquele que preside o *Rito de Acolhida dos Catecúmenos* é convidado a dizer junto à entrega da Palavra de Deus o seguinte: "Recebe o livro da Palavra de Deus. Que ele seja luz para a tua vida". Logo em seguida iniciam-se as *Preces pelos Catecúmenos* (n. 94) e a primeira das orações diz: "Senhor, que a proclamação e escuta da vossa Palavra revele aos catecúmenos Jesus Cristo, vosso Filho". Logo, a Palavra de Deus é meio para o encontro com Cristo vivo e ressuscitado, razão máxima da identidade cristã. A *Oração conclusiva* (n. 95) completa o que dissemos: "Acolhei com amor estes nossos queridos irmãos e irmãs e concedei que eles, renovados pela força da palavra de Cristo, que ouviram nesta assembleia, cheguem pela vossa graça à plena conformidade com vosso Filho Jesus".

de Deus insere a sexualidade na dimensão da história. Aqui há implicações éticas que é preciso desenvolver mais longamente.

A Palavra de Deus apresenta a história como o lugar da automanifestação de Deus ao ser humano. Essa significação teológica da história ganha corpo na Liturgia através do memorial. A Liturgia inteira funda-se na memória, mas tal memória não se entenderia sem as Sagradas Escrituras. Por essa razão, a Palavra de Deus na liturgia reapresenta à corporeidade o seu lugar fundamental de encontro com Deus, a história. Isso é de extrema importância para a ética da sexualidade por duas razões básicas.

A primeira razão é que vivemos na pós-modernidade, como já havíamos anunciado na introdução, uma cultura de exaltação do corpo e do instante presente. É pela conjugação desses dois elementos que os sinais do envelhecimento do corpo são rejeitados, disfarçados, atenuados, dissimulados, reparados ao máximo. E ao rejeitar a decrepitude do corpo tenta-se em vão negar nossa finitude. Ora, a negação da finitude é, teologicamente, a negação da criaturalidade, da dependência do ser humano em relação a Deus. Tal negação, mais do que uma negação de Deus, é uma negação do próprio ser humano, na medida em que ao rejeitar a verdade incontornável da finitude humana, nega-se algo essencial, constitutivo de nossa natureza biológica. Daí a crescente dificuldade para se construir uma velhice significativa, em que a finitude é acolhida com serenidade e a própria velhice como um dom ao mundo. É difícil para uma cultura que hiperinflaciona o valor do corpo “eternamente” juvenil, reconhecer a velhice como um dom ou um valor. A acolhida da decrepitude do corpo é para a ética da sexualidade uma tarefa inalienável. Como a ética da sexualidade pode significar a decrepitude do corpo à luz da fé cristã? A esse respeito é curioso recordar que a narrativa do Gênesis associa o aparecimento da morte à pretensão humana de se tornar igual a Deus¹²⁰⁸. Por trágica ironia, a semelhança com Deus já dada na Criação é rejeitada pelo pecado humano. Significa que a idolatria, expressão da negação da humanidade do ser humano, é sempre geradora de morte, apesar de pretender ilusória e contraditoriamente negar a finitude. A vida inteira e a morte de Cristo na cruz sinalizam, através da memória reiterada pela liturgia pascal e batismal, que a finitude do corpo só pode ser reconhecida como dom, se for ofertada como dom aos outros. A difícil contradição é aceitar que a finitude só pode ser superada

¹²⁰⁸ Cf. Gn 3,17.

sendo acolhida e ofertada aos demais. Toda tentativa de negar a finitude só a esvaziam de sentido.

A segunda razão é que o ato de fazer memória, tão caro à liturgia judaico-cristã, apresenta-se como um verdadeiro dom para a ética da sexualidade. Com efeito, em uma cultura tão saturada de informação e tão fixada ao instante, em que a contínua busca por saborear emoções e saciar impulsos são a tônica, a ideia da memória definitivamente não agrada. A dificuldade de as grandes tradições se conservarem na atualidade apenas ratificam essa aversão ao passado. Curiosamente, para reparar essa perda crescente da memória na vida pessoal, não poucas terapias buscam resignificar a vida do indivíduo através do vasculhamento do passado, entre os fragmentos da memória. É aqui que a Palavra de Deus na liturgia, pelo ato memorial, resignifica a corporeidade humana no eixo da história, situando o corpo como lugar do desenrolar de uma história que é ao mesmo tempo humana e divina. A implicação para a ética da sexualidade é a de resgatar o corpo na memória e a memória no corpo. Resgatar o corpo na memória porque todas as experiências de Deus vividas ao longo da vida acontecem no corpo. Há muito a teologia cristã superou a visão do corpo como empecilho para a experiência com Deus. Assim, ao entrar o corpo, no memorial que a comunidade cristã realiza, no momento em que ausculta a Palavra, esse mesmo corpo reencontra-se na memória do indivíduo e da comunidade. Reencontra os *kairoi* que fizeram nascer e crescer a fé, ao mesmo tempo em que, no corpo, deixaram suas marcas. Resgatar a memória no corpo porque toda passagem de Deus deixa seus vestígios no corpo¹²⁰⁹. Os *kairoi* não são, portanto, eventos do passado, mas *teografias* vivas. Com muita razão, a esse propósito, Santo Inácio de Loyola propõe nos *Exercícios Espirituais* inúmeros momentos de “repetição”, em que se visa, justamente, “saborear” as teografias vivas, porque elas continuam a nutrir a fé, a esperança, a caridade a cada vez que são trazidas à luz da memória¹²¹⁰. Em suma, o corpo se nutre das memórias e, ao nutrir-se delas, o presente é embebido pela gratidão.

Contudo, há ainda outra razão para reafirmarmos a importância dessa reinserção memorial da sexualidade no eixo da teografia individual e comunitária: a constituição de uma Moral Sexual da gradualidade. Pois julgamos

¹²⁰⁹ Não há espaço para estender-nos sobre esse ponto, mas basta considerar que em um primeiro nível as experiências de Deus marcam o corpo pelo bem-estar, pelo gozo, pelo amor à vida própria e alheia que daí brotam; também pelo fato de o corpo possuir memória sensorial na qual estão registrados os efeitos da passagem de Deus pelo corpo; por fim, a passagem de Deus deixa suas marcas no corpo, sobretudo, porque remete o corpo a experimentar prefigurativamente em mistério o seu destino glorioso de corpo transfigurado.

¹²¹⁰ Cf. LOYOLA, I., *Exercícios Espirituais*, n. 62; 133.

haver, do ponto de vista da temporalidade, duas tendências¹²¹¹ no discurso católico sobre a sexualidade que se relacionam de modo distinto com o futuro, uma antecipando-o e outra rejeitando-o.

À moral que vê antecipar-se o futuro chamaríamos de moral da perfeição ou da ordem, em que são exaltadas a castidade, a continência, o pudor e tantas outras virtudes. Trata-se na prática pastoral de grupos e pessoas que interpretam sua fidelidade aos itens morais acima elencados como uma lista de deveres já cumpridos ou em vias de se cumprir, restando apenas manter-se fiel. No contexto da parábola do Pai Misericordioso (Lc 15,11-32), essa é a moral do filho mais velho. Não raro essa moral da perfeição tende a ver na própria fidelidade um critério de juízo dos demais, bem aos moldes do farisaísmo dos tempos de Jesus. No que tange à temporalidade, olha para o futuro com serena pretensão pois julga, ainda que não explicitamente, que “fez a sua parte” e, por isso, “merece” o prêmio a ela destinado; e olha para o passado com satisfação por considerá-lo “exemplar”. No que tange ao Magistério católico julgam-se obedientes, fiéis e, não raramente, os únicos autenticamente merecedores do título de “católicos”. No entanto, há que se observar que, em geral, os seguidores dessa moral tem hipertrofiada a Moral Sexual e atrofiada a Moral Social. Agrava-se a situação pelo frequente acento na justiça divina e o quase esquecimento da misericórdia.

À moral que tende a rejeitar o futuro chamaríamos de moral da impureza e da imperfeição, em que são acentuados a necessidade do sacramento da penitência, os exercícios de ascese e penitência (purificação), e o empenho nas virtudes (sacrifícios). Há que se notar, entretanto, que se na moral da pureza são seus próprios adeptos que a promovem; na moral da imperfeição, os marginalizados não promovem dita moral, apenas a internalizam através dos promotores da moral da perfeição. Do ponto de vista da temporalidade, na moral da imperfeição a relação com o futuro é problemática porque visto, a partir da situação presente, como ameaçador ou como indiferente, já que muitos aqui tendem a considerar-se “um caso perdido”; e o passado é visto de forma ambígua: ora como peso e remorso pelos excessos, desvios e pecados, ora como nostalgia pelos tempos mais remotos da infância, quando tudo parecia “perfeito” e “sem mancha”. Curiosamente a visão da justiça divina tende a ser

¹²¹¹ Obviamente que toda generalização é imprecisa. A definição de dois modelos intenciona apenas nomear tendências, e não tanto ser uma análise conclusiva acerca desse fenômeno.

igual àquela dos defensores da moral da pureza, sendo até a justificativa para a autodepreciação, autocondenação, esquecendo-se também da misericórdia¹²¹².

Esse dualismo de perspectivas parece apenas acentuar na Igreja uma visão equivocada da própria moralidade, na medida em que tende a dividir os cristãos em duas categorias, os obedientes e os desobedientes, os que acatam o Magistério e os que o rejeitam, os puros e os impuros, os verdadeiros católicos e os falsos católicos.

No entanto, ao remeter a sexualidade à sua historicidade, o memorial realizado através da Palavra de Deus, apresenta-se como uma nova perspectiva para a ética da sexualidade. Aqui a ética é convidada pela graça a ver-se no horizonte sempre atual e próximo da ação salvífica de Deus. O horizonte longínquo (*eschatón*) não desaparece, nem tampouco nega-se a labilidade humana. No entanto, afirma-se a presença sempre atuante da graça divina no momento presente, de tal sorte que a pessoa, mesmo experimentando concretamente sua falibilidade, sua infidelidade, continua a sentir-se conduzida e atraída por Deus. O pecado pessoal deixa de ser visto como um peso a roubar a salvação, mas como um chamariz da graça, sempre disposta a soerguer o caído. O resgate da historicidade da própria sexualidade realizado pelo ato memorial na liturgia da Palavra insere a pessoa no dinamismo salvífico do Espírito em que mesmo a ovelha perdida nunca está perdida para Deus. Trata-se, portanto, da construção de uma moral que evita dois pecados muito frequentes no campo da moralidade, o do orgulho vaidoso dos que se julgam obedientes; e o da desesperança, dos que se consideram incapazes de alcançar a altíssima meta da moralidade cristã. No fundo, a questão é que o reconhecimento da historicidade “re-situa” a pessoa no presente da salvação¹²¹³, evitando a idolatria egolátrica e arrogante que crê ter o futuro salvífico já garantido pelas próprias mãos (pelagianismo) ou o fatalismo dos que se esquecem da bondade do Pai, e se afundam no poço da autocondenação. De fato, a liturgia da Palavra proposta pelo RICA, ao situar-se explicitamente em chave pascal, acentua o dualismo que perpassa a vida humana: morte e vida, trevas e luz; de tal sorte que as quedas pessoais e comunitárias encontram, para além da graça do perdão, a convicção dada pela fé de que para Deus nunca ninguém é um “caso perdido” e que, por essa razão, nutrido pela esperança,

¹²¹² A bem da verdade o equívoco de ambas as morais é ignorar que em Deus a justiça nunca se separa da misericórdia. A Parábola dos operários da última hora (Mt 20,1-16), atesta inequivocamente que a justiça divina não segue os padrões humanos.

¹²¹³ Cf. RAHNER, K., *Escritos de Teologia*, Tomo IV, p. 328. O título dessa seção é “Palavra y Eucaristía”. O presente da salvação refere-se à atualidade da autocomunicação que o próprio Deus faz e refaz através da Palavra proclamada na liturgia.

todo fiel pode experimentar que a trajetória de tantos homens e mulheres nas narrativas bíblicas em suas quedas e recomeços, é parte do caminho de conquista da graça divina na biografia de cada ser humano e de cada comunidade. Para a ética da sexualidade a conclusão é consoladora: todos os pecados e fracassos no campo da sexualidade são oportunidades para a conquista da graça, para a reorientação da vida na direção do verdadeiro amor. Não se nega o risco de o indivíduo perder-se, mas a perspectiva primeira, aqui defendida, não é a da previdência humana, mas a da graça divina. E a práxis de Jesus não deixa dúvidas de que, para os que se encontram ou se acham perdidos, não é a lei que converte e reconduz à caminhada, mas o amor misericordioso e acolhedor. A lei moral só tem sentido pleno como resposta ao amor experimentado¹²¹⁴.

Em tempos em que não poucos cristãos atordoam-se com um superdimensionamento dos pecados contra a castidade a ponto de quase reduzirem a moralidade cristã à essa questão, o encontro com uma equilibrada e evangélica Moral Sexual, que situa o indivíduo em um presente já salvífico, é de urgente necessidade. Se no passado era o temor do inferno que parecia conduzir muitos à Igreja, com todas as críticas que a esse movimento se possa fazer, atualmente esse temor já não é mais tão frequente. No entanto, mais aterrador do que o inferno, é a diabólica desesperança. Esta não gera medo, mas apatia. E diante da apatia como pode a fé ser atraente? Cremos que não dar atenção à essa urgente realidade é correr o risco de deixar que muitos caminhem da desesperança e da apatia ao ateísmo prático¹²¹⁵. Por essa razão, a ética da sexualidade tem estreita relação com a soteriologia, porque o que está em jogo não é tanto a questão da fidelidade ou infidelidade às normais morais acerca da sexualidade, mas à experiência trinitária da salvação.

4.1.6. A nomeação trinitária de Deus

Não é nossa intenção aqui tratar da importância da nomeação trinitária de Deus ao longo da história da Igreja, nem tampouco mergulhar nas nuances

¹²¹⁴ Não defendemos uma dicotomia entre lei e amor, uma vez que toda lei moral é, em sua mais profunda raiz, uma defesa e promoção do amor. No entanto, a lei sozinha não diz muito a quem se encontra desesperançado, excluído. Ela ganha peso e valor, justamente a partir da experiência do amor. Enfim, é no amor que a lei é reconhecida efetivamente como defensora e promotora do amor. Nem tampouco queremos aqui negar o valor pedagógico da lei moral, uma vez que para crianças e pré-adolescentes a lei moral muitas vezes é apenas heteronomia. Problemático é quando, ao entrar na maturidade, a pessoa continue a ver a lei moral da mesma forma.

¹²¹⁵ Por ateísmo prático queremos significar aquela concepção de que Deus não é necessário, nem útil. Nesse tipo de ateísmo não há preocupação teórica com o problema de Deus. Apenas vive-se sem importar mais com tal questão.

conceituais que a descrevem¹²¹⁶. Convém apenas reter que o RICA, por tratar dos sacramentos da iniciação cristã, cujo vínculo com o mistério pascal é mais evidente, articula-se constantemente através de eucologias, símbolos, ritos e textos bíblicos, que, explícita ou implicitamente, se remetem ao mistério trinitário. A título de exemplo, já tivemos a oportunidade de analisar anteriormente o rito de assinalação com a cruz¹²¹⁷, gesto que evoca o mistério trinitário sobre a corporeidade do catecúmeno, do neófito e do batizado¹²¹⁸.

Do ponto de vista da ética teológica da sexualidade, a invocação e assinalação trinitária, tem relevantes implicações.

Em primeiro lugar, o contexto litúrgico, em seus gestos e palavras, salienta que a nomeação de Deus Trino se refere ao mistério de amor manifestado e plenamente revelado em Jesus de Nazaré¹²¹⁹. O mistério da própria Trindade nos conduz à compreensão plena do mistério do amor. E aqui cabe ressaltar que há intrínseca relação entre o modo humano de amar e o amor da Trindade¹²²⁰. Mais ainda, a plena compreensão do significado do amor inter-humano só se alcança através do mistério do amor trinitário. Não se trata, entretanto, de considerar a Trindade como modelo perfeito de amor, mas, sobretudo, de que a própria realidade do amor é sempre fruto e ação da Trindade. Por essa razão, consideraremos dois traços do amor divino e suas implicações para a ética da sexualidade: o caráter intrínsecamente quenótico e triádico do amor.

Sem nos estendermos sobre a *kénosis* da Trindade, podemos afirmar dois movimentos quenóticos que nos interessam particularmente. Primeiramente, o próprio ato da criação é um ato quenótico da Trindade, na medida em que significa certa retração do próprio ser de Deus para que algo mais possa existir além de si¹²²¹. Mas por que Deus quis se retrair, se não era necessário, se não lhe faltava nada? Aqui a fé nos permite intuir que a mais provável explicação é um traço do mistério do próprio amor: o transbordamento¹²²². É esse dinamismo transbordante do amor que leva à iniciativa livre e gratuita da criação. Mas para

¹²¹⁶ Para esse propósito há vasta bibliografia. A mero título de ilustração indicamos: DÜNZL, F., *A brief history of the doctrine of the Trinity in the Early Church*; TWOMEY, V.; AYRES, L., *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church*; COLLINS, P. M., *The Trinity: A guide for the perplexed*.

¹²¹⁷ Cf. RICA, n. 83-87.

¹²¹⁸ Basta considerar que todo rito cristão inicia-se com a invocação da Trindade e assinalação da cruz sobre o próprio corpo.

¹²¹⁹ Cf. RICA, Observações preliminares gerais, n. 3-6.

¹²²⁰ Embora em um contexto da moral social, o texto de 1Jo 8-20 confirma essa relação de dependência do amor humano com relação ao divino.

¹²²¹ Na tradição cabalística judaica essa tese encontra-se na teoria do Tzimtzum. Cf. KOREN, I., *The mystery of the earth*, p. 281; MOLTSMANN, J., *Ciência e sabedoria*, p. 153-155.

¹²²² Aqui não poderíamos deixar de citar uma síntese poética que nos foi brindada pelo cantor brasileiro Djavan na música "Pétala": "O amor não cabe em si".

criar, Deus necessita limitar-se, determinar-se. É aqui que aparece outro traço do amor, a *kénosis*, “Deus se retrai para sair de si [...] Ele se limita, para dar lugar a outro ser”¹²²³. É próprio do amor ser “quenótico” porque somente assim o outro pode se constituir como outro. No contexto humano, uma primeira necessidade da *kénosis* é a superação de toda tendência fusional¹²²⁴. Ora, aqui encontra-se já uma séria implicação para a ética da sexualidade: sendo ela um meio fundamental e incontornável para as relações consigo e com as alteridades de Deus, dos demais seres humanos e do cosmos, é somente através do aprendizado do amor que a sexualidade pode construir plenamente a pessoa humana; porque é somente no espaço da relação amorosa que o outro é reconhecido e acolhido como outro. Indo ainda mais além podemos dizer que o mistério trinitário mergulha a sexualidade humana no mistério do amor, no qual ocorre simultaneamente e de modo análogo ao que acontece no interior da Trindade, a unidade diferenciada e diferenciante¹²²⁵.

Em segundo lugar, o mistério da criação não se constitui como um capricho criativo de Deus, pois Ele não permanece extrínseco à criação, mas faz dela sua morada através da *kénosis* do Verbo, a Encarnação do Filho. Dentre as implicações desse mistério para a Ética da Sexualidade, destacamos aqui que, pela Encarnação, Deus quis que a corporeidade-sexuada humana fosse um lugar de encontro consigo¹²²⁶. Ora se a graça maior dos sacramentos da iniciação cristã é nossa “incorporação” e “configuração” a Cristo¹²²⁷, pode-se concluir que a ação sacramental do Espírito Santo sobre os corpos dos fiéis é de conduzir, entre outras realidades humanas, a sexualidade à experiência da plenitude do amor, que consiste basicamente na *kénosis* em prol do outro.

Mas, apoiando-nos em Zizioulas, podemos afirmar que o ser humano para constituir-se plenamente como pessoa (*hypostasis*) precisa realizar duas *kenoses*¹²²⁸. A primeira *kénosis*, pela renúncia à determinação biológica, em que impera o instinto, através da afirmação da liberdade. E a segunda *kénosis*, pela negação da tragicidade da morte interpretada individualisticamente¹²²⁹, através

¹²²³ Cf. MOLTSMANN, J., *Ciência e sabedoria*, p. 154.

¹²²⁴ Sobre o conceito de relação fusional já tivemos a oportunidade de apresentá-lo anteriormente como uma categoria da Psicanálise.

¹²²⁵ Cf. THÉVENOT, X., *Liturgie, morale et sanctification*, p. 105-118.

¹²²⁶ Cf. GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P., *O corpo caminho de Deus*, p. 39.

¹²²⁷ Cf. RICA, *Observações Preliminares Gerais*, n. 2.

¹²²⁸ Zizioulas não utiliza o termo *kenosis* mas “passion”. No entanto, pelo contexto do uso desse termo, concluímos que não seria demasiado identificá-lo ao conceito de *kénosis*. Cf. ZIZIOULAS, J. D., *Being as Communion*, p. 50-53.

¹²²⁹ Significa separar o “ser” da “pessoa”, ou afirmar o dado biológico em contraposição ao dado sociológico. Essa divisão é herdeira de dualismos que não têm fundamento nas Escrituras. Embora o biológico deva ser transcendido para a afirmação da pessoalidade, não significa que

da afirmação do amor e da liberdade, momento em que a pessoalidade, e por conseguinte a alteridade, é afirmada. É a necessidade do outro que nos torna pessoas, ou ainda, é no outro que se esconde o nosso próprio rosto. Por isso, toda experiência autêntica do amor é, especialmente para a sexualidade, uma saída de si, da superfície dos desejos efêmeros e da interpretação trágica da própria morte. Mas sendo o amor dom e epifania de Deus, podemos concluir que amar é ser conduzido, pelo Espírito Santo, à *ec-stasis*, à saída de si para dar-se ao outro. E, como já havíamos anunciado anteriormente, por uma herança pericorética participada de nossa identidade naquela da Trindade, convém afirmar mais uma vez, que não é um sujeito (ego) autonomamente constituído que sai de si, mas, ao contrário, é na saída de si que o sujeito se encontra e se reconhece como pessoa.

Um segundo traço do amor divino, além do caráter quenótico, é sua índole triádica. A Revelação cristã ao nos apresentar Deus como *communio* de amor, nos ajudar a compreender que o amor nunca se restringe a dualidade eu-tu. A própria relação amorosa intratrinitária do Eu-paterno com o Tu-filial é uma terceira pessoa, o Espírito Santo¹²³⁰, mas a relação de amor intratrinitária transborda para além dela mesma, dando-se a Criação, a Encarnação e a Redenção de tudo e de todos até a comunhão definitiva. Ao longo desta tese já visitamos essa temática, importa-nos agora reafirmar em síntese que o dinamismo do amor, condição para a plena realização da sexualidade humana, é ser fecundo. Essa fecundidade do amor encontra no mundo humano várias manifestações: toda autêntica relação de amor entre amigos tende a convidar outros a tomarem parte na festa da amizade; a relação de amor dentro do matrimônio manifesta sua fecundidade de maneira mais excelsa na geração da prole, mas em não menor importância, na inclusão de outras famílias e pessoas através da amizade; o amor que perpassa uma viva comunidade cristã tampouco consegue confinar-se ao templo, e, pelas iniciativas pastorais busca novos rostos para dar de si; o amor ao invadir o coração humano tampouco se contenta em dirigir-se ao outro humano, mas expande-se para incluir o cosmos inteiro, daí a intrínseca relação entre amor e ecologia; sendo, por fim, o mistério do amor, o mistério do próprio Deus Trino a agir na Criação, todo amor verdadeiro é salvífico. Por isso, toda experiência cristã do amor conduz ao engajamento pela transformação social, política e econômica do mundo; porque,

essas duas realidades antropológicas estejam em conflito, mas, antes, que são complementares. Cf. ZIZIOULAS, J. D., *Being as Communion*, p. 52, nota 46.

¹²³⁰ Aqui, para os nossos propósitos, temos que reconhecer que a opção ocidental pela inclusão do “filioque” no Credo salienta mais claramente o caráter triádico do amor.

do ponto de vista cristão, o antônimo do amor não é o ódio, mas o egoísmo ou a indiferença ao sofrimento do outro.

Por fim, a partir de uma característica peculiar da ação do Espírito Santo, podemos refletir muito brevemente sobre as consequências para a Ética da Sexualidade da nomeação de cada Pessoa divina. Abre-nos a reflexão Zizioulas:

The Holy Spirit is associated, among other things, with koinonia [2 Cor. 13.13] and the entrance of the last days into history [Acts 2.17–18], that is eschatology. When the Holy Spirit blows, he creates not good individual Christians, individual ‘saints’, but an event of communion which transforms everything the Spirit touches into a relational being. In this case the Other becomes an ontological part of one’s identity. The Holy Spirit deindividualizes and personalizes beings wherever he operates¹²³¹.

Se do ponto de vista da Economia da Salvação a iniciativa primeira é do Pai, do ponto de vista humano atual, tudo começa pela ação do Espírito. E o que o Espírito Santo faz é nos reconduzir à nossa condição original pela configuração da totalidade de nossa humanidade, incluída a sexualidade, à configuração com a humanidade do Verbo Encarnado. Com efeito, à essa ação do Espírito podemos chamar de Santificação, pois tornar-se “santo” é tornar-se “separado” daquilo que não somos, daquilo que não reflete nossa condição originária, daquilo, enfim, que nos desumaniza, do pecado.

Mas para sermos santificados, faz-se necessário unirmo-nos ao Corpo de Cristo, ao seu mistério pascal¹²³². O papel do Batismo é justamente o de nos conduzir à morte do não-humano em nós, para que ressurja, por Cristo, a humanidade nova, a comunhão plena com Deus, a salvação. Contudo, a salvação experimentada pela união a Cristo, configura-nos à sua missão redentora, de tal sorte, que a conversão, sinal da nova vida e da experiência da salvação, concretiza-se no serviço salvífico dos demais, especialmente os mais pobres e excluídos.

Ora, a salvação não se destina apenas ao gênero humano, mas a toda criação. Daí que, por Cristo, somos conduzidos ao mistério do Pai e mergulhados no dinamismo do amor criador. A *criatividade* torna-se, então a expressão da encarnação histórica da *creatio contínua*. De fato, porque recebemos do Pai o dom de criar, há sempre esperança para a construção de mundo mais justo e fraterno e uma relação mais harmoniosa com o cosmos. Se o Espírito Santo e o Filho são as duas mãos do Pai a construir o mundo e o ser

¹²³¹ Cf. ZIZIOULAS, J. D., *Communion and Otherness*, p. 6.

¹²³² O RICA o afirma explicitamente: “Pela invocação do Espírito Santo e pelo anúncio da morte e ressurreição de Cristo, manifesta-se a novidade do Batismo, pelo qual participamos da morte e ressurreição do Senhor e recebemos a santidade divina”. Cf. RICA, n. 210.

humano¹²³³, ao sermos por eles introduzidos na comunhão com o Pai, tornamo-nos, em Cristo, os dedos com os quais o Pai recria continuamente o mundo.

Como a Revelação nos permite compreender, a criação é obra da gratuidade de Deus. A esse propósito é feliz a raiz etimológica comum dos verbos re(criar) e re(crear). Para a Trindade a criação é igualmente recreação. Há algo de lúdico, de gratuito, de desnecessário no ato criativo. No entanto, é nesse ato que o gozo une ainda mais os que estão no jogo. Como não ver no ato criador traços do amor erótico e agápico da Trindade¹²³⁴? Essa ludicidade da criação, a propósito, é uma particularidade do amor *eros*. Aqui, surge outra implicação para a Ética da Sexualidade, por vezes o acento dos documentos magisteriais que tratam da sexualidade restringem a compreensão teológica do ato sexual às dimensões procriativa, unitiva e sacramental, como já tivemos oportunidade de apresentar. Talvez, por receio de más interpretações, evita-se falar da dimensão recreativa da sexualidade. É bem verdade que poder-se-ia lê-la como implicitamente insinuada na dimensão unitiva ou mesmo na procriativa. No entanto, parece-nos que o receio maior repousa no frequente combate ao liberalismo sexual, ao laxismo em matéria sexual, enfim, ao hedonismo da cultura contemporânea. Nesse contexto, falar da sexualidade como um jogo, como algo lúdico e recreativo poderia ser contraditório, ou até mesmo, poderia ser a única parte do discurso magisterial que ocuparia os diversos meios de comunicação ou seria retido pelos fiéis, já tão reticentes quanto à Moral Sexual católica. Contudo, como acabamos de refletir, negar a ludicidade presente não apenas no ato sexual, mas em todos os elementos que o circundam, é negar algo de constitutivo da sexualidade humana.

Há aqui algo ainda mais profundo. O Magistério católico, como tivemos oportunidade de ver anteriormente, frequentemente apresenta o ato procriativo como um dom e uma tarefa dada por Deus aos cônjuges que, por meio desse ato, tornam-se verdadeiramente co-criadores. Ora, a geração sexual de uma nova criança é cercada de excessos. A começar pelos milhões de espermatozoides dispensados, passando por óvulos fecundados que não realizarão a nidação, pelas várias relações sexuais que o casal realizará em busca do filho desejado, pelos vários tipos de prazer que cercam essa busca matrimonial pelo filho, pelo caráter lúdico dessa busca. Obviamente que essa é apenas uma parte da realidade. Não poucos dramas podem cercar o desejo por um filho, e muitos deles insuperáveis. No entanto, isso não se opõe à afirmação

¹²³³ É a metáfora empregada por Irineu. Cf. LYON, I., *Contre les hérésies*, V, 6, 1, p. 73.

¹²³⁴ Essa é a corajosa afirmação do papa Bento XVI. Cf. DCE, n. 9.

de que o caminho mais frequente para a chegada de um filho, que foi desejado pelo casal, seja cercado de alegrias, prazeres, excessos. Logo, o ato sexual que torna o casal co-criador, pela graça de Deus, é igualmente participação na ludicidade do próprio Deus. Essa conclusão que pode soar como inútil, é na verdade de grande importância para a sobrevivência do Cristianismo na pós-modernidade. Não raro a imagem da Igreja e dos cristãos nos meios de comunicação e especialmente no meio artístico é de uma instituição avessa ao lúdico, carrancuda, por demais metida em coisas sérias para dar atenção às superficialidades lúdicas da cultura contemporânea. Curiosamente, vivemos em uma cultura em que até a Economia, já percebeu o potencial crescente das indústrias do entretenimento, do turismo e do lazer. Ora, o que essas indústrias revelam de bom e verdadeiro é a sede lúdica que habita o coração humano. O jogo há muito deixou de ser compreendido como uma esfera exclusiva do mundo infantil e foi reconhecido como um traço antropológico das culturas humanas¹²³⁵. Isso não significa que a Igreja deva entrar na competição contra essas indústrias. A esse propósito, valoramos como equivocada a tendência de alguns grupos eclesiais que, no afã de tornar a mensagem cristã mais atraente, transformam as próprias celebrações litúrgicas em shows de entretenimento e de apelos emocionais.

O que realmente defendemos é que no patrimônio da Revelação há efetivamente base para uma teologia do lúdico. E se há algo de bom e verdadeiro em toda a busca pelo entretenimento, pela diversão, pelo turismo, enfim, pelo lúdico, é porque esse traço tão humano, é dom que nos vem da imagem e semelhança com a Trindade. Com efeito, após a narrativa do ato criador, é belo notar a ludicidade da afirmação de que “Deus viu que tudo era bom” (Gn 1,31).

Por qual razão insistimos sobre esse ponto? Porque efetivamente é uma lástima continuarmos a pensar uma Ética da Sexualidade, numa cultura que já reconheceu e acolheu acertadamente como valor a ludicidade, ignorando que esse valor é igualmente relevante para tratar da teologia da sexualidade. Se nos detivemos até aqui sobre a relação da dimensão lúdica do ser humano (e de Deus) no contexto da vida matrimonial, não é necessário muita reflexão para perceber que essa dimensão atravessa todos os campos da sexualidade, envolvendo as relações de amizade, os diversos estados de vida na Igreja, a vida humana em geral. Por fim, há que se reconhecer que a dimensão lúdica do

¹²³⁵ Cf. HUIZINGA, J., *Homo ludens*.

ser humano, além de possuir um caráter protológico, remetendo o ser humano à ludicidade do ato criador; tem igualmente um caráter escatológico, remetendo o ser humano à ludicidade da consumação do próprio mistério salvífico, em que gozaremos da comunhão com a Trindade Santa, com toda a comunidade dos santos e dos anjos, e com todo o cosmos. Esse horizonte da ludicidade nos é apresentado de maneira peculiar pelo próprio Símbolo da Fé, ao iniciar-se com a afirmação de Deus Pai como “criador do céu e da terra” e concluir-se com referência à “comunhão dos santos” e à “vida eterna”¹²³⁶. Esse horizonte também coincide com o horizonte do Shabbat e do Dia do Senhor, com todas as reflexões que fizemos quanto tratamos do tempo¹²³⁷.

4.2. O catecumenato

Nas observações que abrem os *Ritos do Catecumenato em torno de suas etapas*, situa-se o catecumenato no horizonte da tríade anúncio-fé-batismo¹²³⁸. Especialmente o capítulo 24 do Evangelho de Lucas, apresenta o fundo teológico das primeiras conversões após a ascensão de Jesus: a passagem do ver-tocar-encontrar corporalmente a Jesus de Nazaré para a escuta de uma palavra reconhecida como proveniente do Ressuscitado¹²³⁹. Há, nesse capítulo de Lucas três relatos de encontro com o Ressuscitado: o das mulheres no túmulo, o dos discípulos de Emaús e o dos Onze. É esse último relato, a propósito, que é sugerido pelo RICA¹²⁴⁰. Um ponto comum a esses três relatos é que o reconhecimento do Ressuscitado se realiza através da memória do que dizem as Escrituras sobre ele. Logo, o caminho de encontro-reconhecimento de Jesus Ressuscitado passa pela memória feita pela comunidade daquilo que narram as Escrituras¹²⁴¹, por isso a função do catecumenato é tornar o candidato “ouvinte da Palavra”¹²⁴². Contudo, tal encontro com o Ressuscitado, mediado pelo ação memorial, supõe por parte do candidato o desejo, a livre iniciativa da liberdade. Daí a importância de o rito pedir que o candidato diga o próprio nome e o que deseja¹²⁴³. Mas esse desejo é reconhecido como fruto da ação do Pai, que, no Filho e pelo Espírito, a todos inspira e atrai¹²⁴⁴. *A Assinalação da frente e*

¹²³⁶ Cf. RICA, n. 199.

¹²³⁷ Cf. Item 4.1.1 da presente tese.

¹²³⁸ Cf. RICA, n. 68. Sobre o sentido, a importância e atual necessidade do anúncio cf. EG, 165.

¹²³⁹ Cf. FLORISTÁN, C., *Para comprender el catecumenado*, p. 50.

¹²⁴⁰ Cf. RICA, *Textos diversos na Celebração da Iniciação de Adultos*, n. 6 (Lc 24,44-53), p. 264.

¹²⁴¹ Cf. FLORISTÁN, C., op. cit., p. 54.

¹²⁴² Cf. CAVALLOTTO, G., *Iniziazione cristiana e catecumenato*, p. 73.

¹²⁴³ Cf. RICA, n. 75.

¹²⁴⁴ Ibid., n. 82.

dos sentidos¹²⁴⁵ surge, então, como gesto de livre resposta pela fé a Deus que chama e atrai. Logo, o corpo, torna-se ritualmente o lugar da adesão da fé recebida pela mediação da comunidade. cremos também com o corpo e com a sexualidade. Significa que o mero fato de deixar-se assinalar é o reconhecimento de que, do ponto de vista da sexualidade, acolho e respondo ao dinamismo do Espírito Santo de conduzir todas as relações que estabeleço comigo mesmo, com os outros, e com os cosmos à encarnação da ação salvífica de Deus Trino¹²⁴⁶. Mas essa conversão das relações não é fruto de um voluntarismo moral, mas da escuta e acolhida da Palavra de Deus¹²⁴⁷. Por isso, seguem-se os ritos da *Entrega do livro da Palavra de Deus* e das *Celebrações da Palavra de Deus*¹²⁴⁸.

Mas o mistério trinitário que perpassa esse rito¹²⁴⁹ nos permite ir mais longe e destacar um aspecto da sexualidade trinitariamente compreendida, a *receptividade*¹²⁵⁰. Com efeito, o rito de entrada no catecumenato deixa claro que a fé é precedida pelo anúncio e supõe, por parte do candidato, a adesão livre, a receptividade do dom; a assinalação e a unção¹²⁵¹ indicam igualmente que a entrega-adesão do corpo do candidato também passa pela receptividade dos corpos dos que compõem a comunidade de fé; o longo tempo do catecumenato indica que o tornar-se apto ao batismo (eleito) não é um caminho individual, mas de progressiva receptividade da fé e da vida da comunidade cristã¹²⁵²; de modo eloquente o rito da *Entrega do Símbolo*¹²⁵³, manifesta que o candidato recebe não apenas a fé através da mediação comunitária¹²⁵⁴, mas inclusive a nomeação da fé; o rito da *Entrega da Oração do Senhor* expressa, junto com o Batismo, a recepção do espírito de adoção¹²⁵⁵. Para a ética da sexualidade a receptividade é de grande importância e atualidade. Curiosa e contraditoriamente, vivemos na pós-modernidade uma cultura egocêntrica e egolátrica e poderia parecer que a

¹²⁴⁵ Cf. RICA, n. 83-87.

¹²⁴⁶ A oração de conclusão da assinalação diz ao final: “[...] concedei que estes vossos servos e servas, marcados com o sinal-da-cruz, seguindo os passos de Cristo, conservem em sua vida a graça da vitória da cruz e a manifestem por palavras e gestos”. Cf. RICA, n. 87.

¹²⁴⁷ Isso é confirmado pelo conteúdo das *Preces pelos catecúmenos*. Cf. RICA, n. 94.

¹²⁴⁸ Cf. RICA, n. 93 e 106-108, respectivamente.

¹²⁴⁹ A última das assinalações (sobre todo o corpo) explicita seu caráter trinitário quando diz: “Eu marco vocês com o sinal-da-cruz: em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”. Cf. RICA, n. 85.

¹²⁵⁰ Não há condições de nos estendermos sobre a receptividade na Trindade. Basta-nos considerar que o Filho tudo recebe do Pai, e o Espírito tudo recebe do Pai e do Filho. O Pai também recebe do Filho o reconhecimento da Paternidade e do Espírito a Glória da criação santificada.

¹²⁵¹ Cf. RICA n. 83-87 e 130 respectivamente.

¹²⁵² Ibid., n. 98. Mesmo os ritos de exorcismo indicam que o candidato recebe da comunidade a libertação do maligno. Cf. RICA, n. 113.

¹²⁵³ Ibid., p. 48.

¹²⁵⁴ Cf. CAVALLOTTO, G., *Iniziazione cristiana e catecumenato*, p. 68-69.

¹²⁵⁵ Cf. RICA, n. 188.

receptividade seria uma característica muito comum na vivência da sexualidade, já que o indivíduo espera tudo receber dos outros, como se fossem seus servidores. Aí justamente se encontra o equívoco. A receptividade na *communio* trinitária nos permite compreender que, por exemplo, ao receber o Pai que se doa, o Filho não exige nada e tampouco rejeita nada, acolhendo plena e totalmente o Pai em sua singularidade pessoal. No nível humano, essa receptividade herdada pela imagem e semelhança trinitária, não é um dado acabado, mas um processo a concluir-se escatologicamente. Por isso a criança precisa aprender a receber e o aprende muitas vezes não recebendo o que deseja, mas o que precisa. Logo, a receptividade não se realiza sem certa renúncia quenótica de si. O maior aprendizado, entretanto, realiza-se no âmbito da sexualidade, na relação inter-pessoal. Aqui a receptividade caracteriza-se pelo lento aprendizado da acolhida da singularidade da alteridade. Do reconhecimento humilde de que ninguém é como eu desejaria que fosse, e que isso é minha salvação. Não fosse assim, e o mundo se tornaria mera projeção de meus desejos infantis. Desse modo, a aceitação da história, passa, no que diz respeito à sexualidade, pela acolhida agradecida do outro, justamente por ser outro. Contentar-se apenas com a acolhida do Mesmo (mesmidade) é fugir da história (e do tempo) pela recusa da maturidade e pela fixação na infância, é recusar o outro como destino, preterindo-o em função da idolatria de si e pela antropofagia fusional, que a tudo quer reduzir a coisa, inclusive o outro.

A liturgia da Palavra sugerida para o catecumenato também contextualiza a receptividade na História da Salvação. É assim que se faz memória da Lei recebida de Deus através de Moisés e do Salmo que louva esse dom¹²⁵⁶; da salvação alcançada através da recepção do dom da pregação e da fé¹²⁵⁷; da recepção do dom do Evangelho¹²⁵⁸; da recepção da luz de Cristo¹²⁵⁹; da recepção do aconchego paternal de Deus¹²⁶⁰; da recepção do repouso e da proteção de Deus¹²⁶¹, do espírito de filiação¹²⁶²; da Oração do Senhor¹²⁶³; etc¹²⁶⁴.

Em suma, para os cristãos e especialmente para os candidatos a se tornarem cristãos pelo Batismo importa explicitar que o ato de crer nunca é

¹²⁵⁶ Cf. Dt 6,1-7 (RICA, p. 49) e Sl 18 (RICA, p. 50).

¹²⁵⁷ Cf. Rm 10,8-13 (RICA, p. 51).

¹²⁵⁸ Cf. 1Cor 15,1-8^a. O versículo primeiro é eloquente: "Irmãos, quero lembrar-vos o Evangelho que vos preguei e que recebestes, e no qual estais firmes". Cf. RICA, p. 51.

¹²⁵⁹ Cf. Jo 12,44-50 (RICA, p. 53).

¹²⁶⁰ Cf. Os 11,1-9 (RICA, p. 57).

¹²⁶¹ Cf. Sl 22 (23) (RICA, p. 58).

¹²⁶² Cf. Rm 8,14-17.26-27 (RICA, p. 59); Gl 4,4-7 (RICA, p. 60).

¹²⁶³ Cf. Mt 6,9-13 (RICA, p. 61).

¹²⁶⁴ Há outras leituras bíblicas sugeridas que acentuam o tema da receptividade. Mas bastam os exemplos dados.

apenas do indivíduo. O crer sempre supõem um nós que conduz à recepção do dom da fé e da salvação¹²⁶⁵.

4.3. O tempo da purificação e da iluminação

Nesse tempo, situado de preferência na Quaresma, celebra-se “eleição” dos que serão acolhidos aos sacramentos da Iniciação Cristã. No rito os catecúmenos fazem-se acompanhar dos padrinhos. É na celebração dominical da comunidade que os futuros eleitos são apresentados, após a homilia. No rito de *Apresentação dos candidatos*¹²⁶⁶, são os padrinhos e madrinhas, os(as) catequistas e pessoas da comunidade que testemunham a respeito dos catecúmenos, respondendo a três perguntas acerca destes: “Ouviram eles fielmente a Palavra de Deus anunciada pela Igreja?”, “Estão vivendo na presença de Deus de acordo com o que lhes foi ensinado?”, “Têm participado da vida e da oração da comunidade?”¹²⁶⁷. Logo a condição para ser eleito é ter respondido com a própria vida à voz de Cristo, para que agora nesse tempo possa afirmá-lo publicamente diante da Igreja¹²⁶⁸.

Como os catecúmenos são despedidos antes da Eucaristia, sugere-se apenas o SI 15(16) para manifestar o júbilo e o contentamento em responder às dádivas do Senhor.

A partir de uma perspectiva trinitária, na qual esse rito também se encontra articulado¹²⁶⁹ destacaremos apenas a *responsabilidade* como uma das implicações éticas desse rito. Na Trindade, o filho responde ao desejo do Pai de tudo reunir através da Encarnação¹²⁷⁰. O Espírito Santo, por sua vez, responde ao Pai e ao Filho, configurando a Igreja ao Verbo e restituindo o Povo de Deus ao Pai. O Pai, enfim responde ao Filho, dando-se a Ele no Espírito. De modo remoto e imperfeitamente análogo, o período da purificação e eleição objetiva justamente favorecer as condições subjetivas da resposta humana ao chamado de Deus¹²⁷¹.

¹²⁶⁵ O papa Francisco é eloquente a esse respeito. Cf. LF, n. 39; 45.

¹²⁶⁶ Cf. RICA, n. 143-144

¹²⁶⁷ Ibid., n. 144.

¹²⁶⁸ Esse é o conteúdo do *Exame e petição dos candidatos*. Cf. RICA, n. 146.

¹²⁶⁹ Basta considerar que o rito da *Celebração da Eleição* encontra-se dentro da celebração eucarística dominical da comunidade. Logo, a invocação trinitária e as primeiras eucologias já anunciaram o horizonte trinitário da celebração. Além disso, a conclusão da *Oração pelos eleitos* segue o modelo das eucologias trinitárias: dirigida ao Pai, em nome de Cristo, no Espírito Santo. Cf. RICA, n. 149.

¹²⁷⁰ Jesus é consciente dessa sua missão. Por isso afirma que “seu alimento é fazer a vontade do Pai” (Jo 4,34), logo, responder à vontade do Pai.

¹²⁷¹ O RICA apresenta os escrutínios com a finalidade de “purificar os espíritos e os corações, fortalecer contra as tentações, orientar os propósitos e estimular as vontades, para que os

Qual a importância da responsabilidade para a Ética da Sexualidade?

Ser responsável é etimologicamente “ser capaz de responder”, “firmar um tratado”, “obrigar-se a”. Acontece que “responder” tem a mesma raiz etimológica de “esponsar”¹²⁷² e significa também “assumir um compromisso”, “prometer”. O rito de *Apresentação dos candidatos* ao dirigir aos padrinhos, catequistas e pessoas da comunidade perguntas sobre a conduta do candidato¹²⁷³ revela que a responsabilidade pelo seguimento de Jesus nunca é uma atitude autonomamente constituída. Tornar-se cristão é reconhecer-se imerso em uma teia amorosa de relações, nas quais se entrelaçam o mistério de Deus, o mistério do candidato e o mistério das pessoas que compõem a comunidade cristã. As perguntas dirigidas às testemunhas do candidato denotam que a responsabilidade primeira pelo candidato é da comunidade dos iniciados à fé. São eles que testificam se o candidato abriu-se à ação da graça divina. Justamente porque ser cristão é expressar o amor de Cristo e tal expressão só é verdadeira na medida em que se manifesta por sinais visíveis aos demais. Não obstante a veracidade dos sinais, é perguntado aos candidatos: “Vocês querem ser iniciados à vida cristã pelos sacramentos do Batismo, da Confirmação e da Eucaristia?”¹²⁷⁴. Agora é o candidato que “responde”, manifestando seu desejo esponsal de unir-se ao Corpo de Cristo, a Igreja. É após as respostas afirmativas que solicita-se ao candidato que dê o seu nome para ser acolhido como “iniciado nos sagrados mistérios”¹²⁷⁵.

Novamente é à comunidade que cabe responder pela iniciação mais aprofundada do eleito.

Para a Ética da Sexualidade a responsabilidade promovida pelo *Tempo da Purificação e da Eleição* é de peculiar importância e atualidade. Ser responsável pelo outro, é ser, na verdade, remido pelo outro. Uma sexualidade remida significa que seus desejos, afetos, sonhos, aspirações, intuições veem no outro não um meio para a minha realização como pessoa humana, mas como condição salvífica para a plenitude. Significa que outro é que me salva de todo dinamismo de autocentramento. Entende-se, assim, que há uma inversão aparentemente contraditória, porque pareceria ser a comunidade que daria algo ao catecúmeno, quando na verdade é ela quem recebe dele o dom da salvação.

catecúmenos se unam mais estreitamente a Cristo e reavivem seu desejo de amar a Deus”. Cf. RICA, n. 154.

¹²⁷² Cf. RESPONSÁVEL. In: HOUAISS, A., *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*; ESPOS-. In: HOUAISS, A., op. cit.

¹²⁷³ Cf. RICA, n. 144.

¹²⁷⁴ Ibid., n. 146.

¹²⁷⁵ Ibid., n. 147.

Porque a salvação cristã é sempre descentramento de si em prol da vida do outro. Sem o outro não há salvação, porque é nele que efetivamente encontra-se o porquê do desejo despertado pelo Espírito Santo de sair de mim. Voltando ao rito que acabamos de analisar é a comunidade que responde pelo catecúmeno porque o que ela diz é, em outras palavras, algo como “testemunhamos que experimentamos a salvação ao encontrarmos-nos com este catecúmeno¹²⁷⁶”. Em suma, para os seguidores de Jesus, ser salvo coincide com torna-se salvador do outro.

Logo, a remissão da sexualidade é sua cura de tudo que a fecha em si mesma. Ora a sexualidade é justamente abertura comunicativa ao outro. Por isso a responsabilidade a que a sexualidade é conduzida pelo Espírito Santo, consiste em não negar ao outro o que sou e tenho inteiramente e em não aceitar senão a inteireza do outro. Significa que nem eu e nem outro somos parte, mas uma totalidade de relações estabelecidas ao longo das nossas histórias. Por isso mesmo que a entrega mútua da própria vida realizada pelos amigos, se madura e verdadeira, é igualmente responsável: não deixar de lutar para que o amigo seja cada vez mais plenamente o ser-em-relação que ele é chamado a ser, salvando-o e sendo salvo da apropriação fusional, da indiferença, do falso respeito à individualidade narcisista do outro, da alienação de mim pela alienação do outro (mútua-desumanização).

Os três escrutínios que se seguem aprofundam o sentido da responsabilidade cristã. É precioso, a esse respeito, os esclarecimentos dados pelo RICA de que os escrutínios objetivam “purificar” os espíritos e os corações, “fortalecer” contra as tentações, “orientar” os propósitos e “estimular” as vontades, “para que os catecúmenos se unam mais estreitamente a Cristo e reavivem seu desejo de amar a Deus”¹²⁷⁷. A responsabilidade cristã, com efeito, é uma graça que purifica, fortalece, orienta e estimula o desejo de amar a Deus. É óbvio que aqui a responsabilidade envolve a totalidade da pessoa. Não há espaço para entender-se o iniciado como simplesmente alguém que acredita ou concorda com a doutrina cristã. Trata-se de um mergulho, de um encharcamento na graça, do qual naturalmente a sexualidade faz parte.

Daí que cada escrutínio aprofunde esse mergulho a partir de uma perspectiva peculiar. Esses três olhares iluminam o eleito quanto à compreensão

¹²⁷⁶ A esse respeito, a afirmação de Jesus dirigida a Zaqueu (cf. Lc 19,1-10) de que “hoje a salvação entrou nesta casa”, poderia ser entendida como “hoje a salvação iniciou-se a partir dessa casa, saiu dessa casa para fora, para restituir aos pobres e aos explorados por Zaqueu a justiça”. Assim, a casa que acolheu a salvação é o próprio Zaqueu porque seu agir tornou-se salvífico para os pobres e explorados.

¹²⁷⁷ Cf. RICA, n. 154.

do mistério do pecado, ao mesmo tempo que os “impregna” do “senso da Redenção de Cristo, que é água viva (Evangelho da Samaritana: 1º escrutínio), luz (Evangelho do cego de nascença: 2º escrutínio), ressurreição e vida (Evangelho da ressurreição de Lázaro: 3º escrutínio)”¹²⁷⁸.

No primeiro escrutínio o Evangelho da Samaritana (Jo 4,5-42), as demais leituras sugeridas¹²⁷⁹ e as orações¹²⁸⁰ tratam do tema da sede e da água viva que é o Cristo. A sede é entendida sobretudo como a busca humana por Deus. É nesse horizonte que o tema do pecado é apresentado como oposição a Cristo¹²⁸¹ e os exorcismos como purificação e sustento para o combate espiritual¹²⁸².

No segundo escrutínio, o Evangelho do cego de nascença (Jo 9,1-41), as demais leituras sugeridas¹²⁸³ e as orações¹²⁸⁴ tratam do tema da luz e das trevas. A luz identifica-se com a verdade e o amor que são o próprio Cristo e a fé; e as trevas com o ódio, a mentira, a descrença.

No terceiro escrutínio, o Evangelho da ressurreição Lázaro (Jo 11,1-45), as demais leituras sugeridas¹²⁸⁵ e as orações¹²⁸⁶ tratam do tema do pecado e da morte contraposto à ressurreição e a vida; da Eucaristia como união ao Cristo Ressuscitado e ceia da vida; do Batismo como ressurreição em Cristo e água do novo nascimento; da vida eterna; e do Espírito vivificante que comunica a fé, a esperança e a caridade.

Esses três núcleos temáticos dão muito a pensar à Ética da Sexualidade. Pois a sede humana se manifesta sobretudo na sexualidade como desejo de reciprocidade e comunhão. Mas, como manifesta bem a narrativa da Samaritana, mesmo quando esse desejo de reciprocidade é satisfeito (ela teve 5 maridos), permanece a experiência da sede, porque todo saciamento da sede da sexualidade esbarra na finitude e na morte. Essa mesma experiência se repete pelo pecado (o marido que tens não é teu), que se apresenta para a sexualidade como des-esperança, como cansaço diante de uma busca nunca totalmente

¹²⁷⁸ Cf. RICA, n. 157.

¹²⁷⁹ São as seguintes: Ex 17,3-8 (RICA, p. 192), Sl 94 (RICA, p. 193) e Rm 5,1-2.5-8 (RICA, p. 193).

¹²⁸⁰ Compreendem as *Preces pelos eleitos* e os *Exorcismos*. Cf. RICA, n. 163-164; 377-379.

¹²⁸¹ Eloquentemente acerca dessa compreensão é a oração alternativa proposta no n. 378 (p. 201): “Para que rejeitem lealmente tudo o que em seus costumes desagrada ao Cristo ou se opõe a ele, roguemos ao Senhor”.

¹²⁸² Cf. CAVALLOTTO, G., *Iniziazione Cristiana e Catecumenato*, p. 57.

¹²⁸³ 1Sm 16,1-13; Sl 22(23); Ef 5,8-14. Cf. RICA, n. 380.

¹²⁸⁴ Cf. RICA, n. 170-171; 381-382 (p. 223-225).

¹²⁸⁵ São as seguintes: Ez 37,12-14; Sl 129(130); Rm 8,8-11. Cf. RICA, n. 384.

¹²⁸⁶ Cf. RICA, n. 177-178; 385-387.

satisfeita. O amor erótico tem sede de infinito. Mas prender-se à dinâmica da sede-busca-saciamento-nova sede é justamente permanecer na cegueira.

A luz que nos dá o encontro com Cristo é resposta aos anseios mais profundos da sexualidade. Nele ela é liberta da culpa (nem ele e nem seus pais pecaram) que a aprisiona e fixa ao passado. A luz que ilumina a sexualidade pela proximidade e pelo toque (lã nos olhos), não eliminará a finitude humana e a consequente frustração dos anseios de Eros. No entanto, a luz dissipa as trevas e permite ver o horizonte escatológico para onde todos tendemos. É a contemplação desse horizonte que alimenta a sexualidade de esperança no presente, permitindo-a aceitar com resignação e paciência as vicissitudes da vida.

E o horizonte da esperança é reapresentado à sexualidade através da narrativa da ressurreição de Lázaro. A ressurreição do corpo é a plenitude da realização do desejo de Eros, porque trata-se da libertação da finitude do corpo no corpo, isto é, a eternidade do corpo glorioso permite finalmente o total saciamento de Eros pelo Ágape divino e pela comunhão definitiva com a comunidade dos redimidos que nos precedem na glória.

Assim, o tríplice escrutínio insere a sexualidade num progressivo caminho de conversão, no qual ela se descobre finalmente saciada não porque deixa de desejar, mas por que encontra o destino último de todos os seus desejos. Ao mesmo tempo, iluminada pela graça, vê com novos olhos, os da fé¹²⁸⁷, a própria história e contempla-a tendo como fundo o horizonte escatológico. Por essa razão, as alegrias e tristezas, as conquistas e fracassos no campo da sexualidade deixam de ser vistos com pessimismo antropológico que olha apenas para o próprio sujeito pecador e se esquece de erguer novamente a cabeça e, com olhos fixos, retomar confiante a caminhada para Deus, porque acolhe repetidamente e sem escrúpulos a graça do Espírito Santo sempre pronto a nos ressuscitar para uma nova vida.

¹²⁸⁷ Cf. LF, n. 22.

4.4. Os sacramentos da iniciação

4.4.1. O Batismo

Os ritos envolvendo a água são uma herança pagã e judaica. No entanto, a partir de João Batista e de Jesus, o rito batismal ganhou um novo sentido¹²⁸⁸. Enquanto para os judeus os ritos com água eram apenas uma purificação ritual, a partir de João Batista passam a denotar a conversão¹²⁸⁹.

Para S. Ambrósio, três realidades do Batismo de Jesus são interpretadas tipologicamente como paradigma de nosso Batismo: a presença da Trindade, a descida do Espírito sobre a água e a instituição por Cristo¹²⁹⁰.

De fato, do ponto de vista do rito do Batismo, o momento central é a imersão na água sob a profissão de fé trinitária¹²⁹¹. A conversão operada por esse rito é obra da ação de Deus Trino: o Espírito configura o neófito a Cristo em sua paixão-morte-ressurreição, unindo-o ao corpo eclesial – Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo –, que rende com a vida e com a liturgia o louvor a Deus Pai, em Cristo, com Cristo e por Cristo, até tomarmos parte na liturgia eterna.

Pelo Batismo o neófito recebe as graças de um novo nascimento ou regeneração; do perdão dos pecados; da filiação adotiva pela união ao Filho em sua morte e ressurreição; da participação na missão de Cristo como profeta, sacerdote e rei; da santidade; da participação na natureza divina (*theopoiesis*, divinização) e de ser conduzido pelo Espírito rumo à salvação¹²⁹². A esse propósito, Teodoro de Mopsuéstia defende que se o Batismo é um novo nascimento, o recém-nascido precisa de alimento para crescer. Este alimento é a Eucaristia¹²⁹³. Reafirma-se assim, a intrínseca unidade entre Batismo, Crisma e Eucaristia¹²⁹⁴.

Muitíssimas são as implicações do rito do Batismo para a Ética Cristã da Sexualidade, por necessidade de brevidade, ater-nos-emos sobre aquelas que

¹²⁸⁸ Para uma descrição mais detalhada deste argumento cf. HAMMAN, A., *El bautismo y la confirmación*, p. 27-36.

¹²⁸⁹ Cf. RIES, J., *Los ritos de iniciación*, p. 187.

¹²⁹⁰ Cf. MAZZA, E., *La mistagogia*, p. 22.

¹²⁹¹ Cf. RICA, n. 28.

¹²⁹² Cf. RICA, *Observações preliminares*, n. 2-6; n. 28-32, 211, 213; EG, n. 119; OÑATIBIA, I., *Bautismo y Confirmación*, p.175-202.

¹²⁹³ Cf. MAZZA, E., op. cit., p. 73.

¹²⁹⁴ Cf. RICA, *Observações preliminares*, n. 2.

julgamos mais relevantes e que vão além do que já foi exposto nos itens anteriores.

Em primeiro lugar, pelo fato de não haver no Cristianismo o autobatismo, o Batismo já supõe o dom e a *receptividade* ao dom¹²⁹⁵. De fato, pelo Batismo, tornamo-nos filhos no Filho e experimentamos a paternidade de Deus que a toda comunidade humana irmana. E a parternidade de Deus, como experimentou Abraão, chama à fecundidade, à geração da vida¹²⁹⁶. Por isso, pode-se afirmar que a fé batismal nutre a dimensão da fecundidade da sexualidade de sentido. Pelo Batismo, ao sermos sepultados e ressuscitados com Cristo, pelo Espírito, estabelecemos novas relações com tudo e com todos. A dimensão da fecundidade da sexualidade nos documentos magisteriais que tivemos oportunidade de analisar restringe-se basicamente à geração de filhos pelos cônjuges.

Mas, como já havíamos antecipado¹²⁹⁷, a fecundidade da sexualidade extrapola em muito a geração de filhos, estendendo-se para a construção de relações sadias de amizade, para o cuidado dos pobres e excluídos, para o engajamento na luta pela transformação das estruturas de pecado no mundo, e até mesmo para o cuidado com as diversas formas de ecologia. A fecundidade da sexualidade é um vestígio e uma ação da Trindade no ser humano, em especial uma traço da *criatividade* do Pai. É o Pai, que pelo Espírito, realiza em nós, o mesmo que realizou no Filho, tornou-o fonte de vida para todos. Por essa razão, a fecundidade da sexualidade relaciona-se igualmente com a *iniciativa*. A experiência do amor verdadeiro conduz a sexualidade humana a superar todo ensimesmamento, lançando-a em direção ao outro, sem esperar convite. Santa Teresa de Jesus expressa-o belamente ao dizer que “O amor nunca está ocioso”¹²⁹⁸. Por sua fecundidade regenerada pelo Espírito, a sexualidade torna-se fonte de salvação para os demais. De fato, a proximidade com uma pessoa que ama generosa e gratuitamente¹²⁹⁹ conduz-nos às mais variadas experiências significativas: compunção por nossos instintos egoístas, conversão,

¹²⁹⁵ Cf. LF, n. 41.

¹²⁹⁶ Cf. LF, n. 11.

¹²⁹⁷ Cf. item 4.1.6.

¹²⁹⁸ Cf. ÁVILA, T., *Castelo Interior*, V, 4, 10. In: OBRAS COMPLETAS DE TERESA DE JESUS, p. 507.

¹²⁹⁹ Para evitar a acusação de nos esquecermos da falibilidade humana é mister recordar que nossa perspectiva quer propositadamente acentuar a ação da graça sobre a sexualidade, apresentando as tendências, os dinamismos, as implicações éticas suscitadas por essa ação do Espírito Santo. A falibilidade humana sempre tende a tornar ambíguos os movimentos do Espírito em nós, mas nem mesmo isso impede que a graça, que por graça permitimos atuar em nós, produza seus frutos. O exemplo de tantos homens e mulheres que expressam a encarnação da bondade, do amor e da misericórdia, canonizados ou não, expressam a fecundidade da sexualidade restaurada pela graça.

reconciliação, resgate da autoestima, etc. Não deveria nos acomodar a ideia de que a sexualidade de Cristo era capaz de despertar todos esses frutos que acabamos de elencar por ser Ele o Filho de Deus e não ter pecado, pois a ação do Espírito em nosso Batismo não faz outra coisa do que fez em Cristo. Falta-nos muitas vezes, na verdade, um olhar capaz de perceber que a fecundidade da sexualidade se manifesta de modos silenciosos, a nutrir caladamente as relações humanas no cotidiano de nossas vidas. As diversas pastorais da Igreja, o fenômeno de muitas ONG's verdadeiramente comprometidas com a transformação do mundo, a corajosa iniciativa de tantos casais em adotar um filho, as pessoas que nos mais diversos estados de vida dedicam-se de alguma forma à defesa e promoção da vida, expressam de modos diversos a fecundidade da sexualidade.

Em segundo lugar, no *Rito da Renúncia*¹³⁰⁰ explicita-se a renúncia ao pecado, a tudo o que causa desunião e ao demônio, autor e princípio do pecado. Já no rito alternativo da renúncia¹³⁰¹ explicita-se a renúncia ao demônio, suas obras e seduições. Essa distinção é relevante aos nossos propósitos. Com efeito, a primeira renúncia diz: “Para viver na liberdade dos filhos de Deus, vocês renunciam ao pecado?”. Em seguida diz-se: “Para viver como irmãos, vocês renunciam a tudo o que causa desunião?”. Nessas duas perguntas compila-se a visão cristã da liberdade e do pecado. O pecado é tudo o que impede a relação fraterna e torna o ser humano, por essa razão, escravo, aprisionado em si mesmo, isolado. A terceira pergunta completa o sentido das duas primeiras: “Para seguir a Jesus Cristo, vocês renunciam ao demônio, autor e princípio do pecado?”. Aqui esclarece-se que o pecado impede o seguimento de Cristo. Ora, nas duas perguntas anteriores já havia ficado claro que o pecado corrompe a fraternidade humana, e, por essa razão, deixa de expressar aquele amor ao próximo que atesta a veracidade de nosso amor a Deus. Essa compreensão da liberdade e do pecado, que não aparece tão explícita no texto do rito alternativo da renúncia, tem implicações para a Ética Cristã da Sexualidade.

Com não pouca frequência o tema do pecado é associado ao campo da sexualidade com uma intensidade que não corresponde àquela de outras áreas da vida humana¹³⁰². Os escândalos na área da sexualidade causam muito mais indignação do que aqueles cometidos, por exemplo, no campo da Moral Social. Ainda que possa haver algo de bom e verdadeiro nessa sensibilidade eclesial,

¹³⁰⁰ Cf. RICA, n. 217.

¹³⁰¹ Ibid., p. 273.

¹³⁰² Talvez até pela herança da concepção da moral medieval que não admitia a parvidade da matéria com relação ao sexto mandamento.

há que se reconhecer, a partir do *Rito da Renúncia*, que muitas vezes é comum uma compreensão deturpada do próprio pecado. De fato, limitando-nos ao âmbito da sexualidade podemos afirmar que o pecado é expressão da negação do próprio dinamismo e sentido da sexualidade humana, na medida em que a função primeira da sexualidade é a *comunicabilidade*. É através da sexualidade que construímos nossas relações em seus vários níveis e tipos. Deus deu-nos a sexualidade como um dom para a relação, porque Ele é em si mesmo, relação. Se em Deus não há necessidade da saída do próprio seio divino para o estabelecimento de relações em função da *communio* trinitária, para nós humanos a própria humanização passa necessariamente pela saída de si, pela realização da sexualidade nas relações com os outros, com o mundo e com Deus. Por essa razão, todo pecado no âmbito da sexualidade é negação do outro. Aqui não há possibilidade de um pecado apenas individual. Atentar contra o sexto mandamento é ferir nossa originária condição de comunicabilidade, relacionalidade, pessoalidade.

Logo, pecar no campo da sexualidade é de alguma maneira tornar-se menos pessoa. Ora, basta recordar que o conceito de pessoa no ocidente tem sua raiz na teologia trinitária¹³⁰³. Negar a pessoalidade é, justamente, negar a relacionalidade, a interdependência, a comunhão. É a vã tentativa de autoconstituir-se à margem do outro. Em suma, nesse contexto todo pecado é, ao menos em parte, rejeição de nossa alteronomia.

Em terceiro lugar, o símbolo da pia batismal nos remete a novas considerações sobre suas implicações para a Ética Cristã da Sexualidade. A esse respeito o RICA insiste que o lugar do batistério seja amplo, digno, e que nele fique o círio após o término do tempo pascal. O mais importante é a definição do batistério como o lugar “onde renascem os cristãos pela água e pelo Espírito Santo”¹³⁰⁴. Seguindo a reflexão de Marco Antônio M. Lima, o batistério nos remete à compreensão da Igreja como Templo do Espírito Santo¹³⁰⁵. Ora a própria água da pia batismal é símbolo do Espírito Santo, como também o Batismo realizado por Cristo era “no Espírito Santo”¹³⁰⁶. Importa considerar que as primeiras comunidades cristãs ao falarem do Espírito Santo não o consideram

¹³⁰³ Desenvolvemos esse tema no item 3.7.1. Essa afirmação não reclama a origem etimológica do termo pessoa, que é do teatro grego, mas do significado atual do termo.

¹³⁰⁴ Cf. RICA, *Observações Preliminares*, n. 25.

¹³⁰⁵ Marco Antônio M. Lima elabora o paralelismo entre as categorias eclesiológicas do Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo, e os monumentos do espaço litúrgico, respectivamente, o ambão, o altar e a pia batismal. Sua argumentação apoia-se em uma aproximação mistagógica ao *Rito de dedicação de uma Igreja*. Cf. LIMA, M. A. M., *Igreja, ícone da Trindade*, p. 204-217.

¹³⁰⁶ Cf. Mt 3,11; At 1,5; 11,16; 19,3-5; 1Cor 12,13.

de maneira teologicamente elaborada como a terceira pessoa trinitária, mas, sobretudo, como uma força de Deus que eles experimentam. Toda essa simbologia pneumatológica reforça a íntima união entre Batismo e Crisma. Interessa-nos, por ora, considerar que a água batismal que corre pela pia batismal situa-se, segundo indica a *Oração sobre a água*¹³⁰⁷ no horizonte teológico-semântico da santificação, morte-renascimento, salvação, purificação, configuração a Cristo, incorporação a Cristo, introdução na vida espiritual, nova vida, formação de um só povo em Cristo¹³⁰⁸. O que significa para a Ética da Sexualidade essa incorporação e configuração a Cristo? Do ponto de vista da Ética Cristã da Sexualidade podemos afirmar que também a sexualidade humana é unida e configurada à sexualidade de Cristo. Significa, portanto, que os desejos, os sonhos, a sede de reciprocidade e comunhão, o dinamismo alteronômico de descentramento de si, pela ação do Espírito Santo, são assimilados aos de Cristo. Não é algo semelhante que nos exorta São Paulo ao insistir que tenhamos os mesmos sentimentos de Cristo? (Fl 2,5). Mas, se voltamos a pecar depois do Batismo, como entender tal configuração? Aqui, é preciso levar a sério o mistério da Encarnação de Cristo. Somos configurados a Cristo também na carne, até que um dia, nossa carne seja glorificada como foi a dele. Isso significa que o percurso da Encarnação de Cristo, que precisou aprender a andar, a falar, a comunicar-se, até chegar um dia a compreender o mistério de sua origem divina, pela ação do Espírito Santo, manifestado de modo especial em seu Batismo é também, analogamente, o nosso percurso: somos conduzidos pelo Espírito paulatinamente à configuração com a humanidade de Cristo. A labilidade humana sempre estará presente durante nossa caminhada terrestre, mas isso não impede, com a colaboração da natureza humana em acolher a ação da graça, na progressiva configuração ao Verbo. Por fim, aproveitando a citação de Teodoro de Mopsuéstia, ao início dessa reflexão sobre o Batismo, podemos dizer que pelo Batismo nos tornamos crianças do Reino de Deus. Pela ação continuada do Espírito o neófito, unido à comunidade cristã, continuará a nutrir-se dos pães da Palavra de Deus e da Eucaristia e a fortalecer-se com os exercícios da caridade, até que Cristo se forme cada vez mais plenamente nele.

Essa compreensão da progressividade e gradualidade da configuração a Cristo é de urgente necessidade para a Ética da Sexualidade, uma vez que com relativa frequência constatamos a tendência de discursos profundamente

¹³⁰⁷ Cf. RICA, n. 215; p. 271-273.

¹³⁰⁸ Esses termos são tirados dos textos das orações sugeridas para a bênção da água batismal.

dualistas: ou você é casto e puro, ou um devasso e impuro. Essa visão deturpada da compreensão cristã da sexualidade acaba por conduzir, como já havíamos acenado anteriormente, para a concepção da Eucaristia como um prêmio para os puros, frequentemente identificados como aqueles que cumprem rigorosamente os interditos no campo da sexualidade contra a masturbação, a pornografia, as relações sexuais pré-matrimoniais, as segundas núpcias após divórcio, as relações homossexuais, etc. Tal contexto torna difícil a compreensão do Evangelho de Jesus como boa nova para os marginalizados no campo da sexualidade e, em especial, para aqueles que já haviam manifestado o desejo de iniciar uma nova vida. O acento exagerado na penitência e na reconciliação para os que não conseguiram ser fiéis aos interditos sexuais, só reforça a equivocada ideia de que eles devem primeiramente corrigir o rumo e, só então, serem readmitidos à condição de merecedores do Corpo do Senhor. Trata-se naturalmente de um olvido do horizonte da graça que passa também pela ação do testemunho da comunidade cristã. A graça é a expressão de que só o amor converte verdadeiramente. Sem essa graça do amor de Deus manifestado materialmente no amor dos irmãos de fé, todo esforço humano de emendar-se será infrutífero, ainda que seja restabelecida a obediência ao interdito. Porque a moralidade cristã mais do que um cumprimento de interditos é a afirmação de um amor que se dá sem limites e sem medidas. Agir moralmente não é mais do que agir por amor, pelo amor e para fazer amar.

Por essa razão o novo nascimento propiciado pelo Batismo é para sexualidade verdadeiramente uma boa notícia: nunca desistir de voltar ao amor primeiro, porque só nele encontra-se as condições para amar mais e melhor a cada dia. Por conseguinte, todas as quedas no campo da sexualidade poderiam ser vistas como medidores que indicam o grau de nossa configuração ao amor de Cristo. Se por um lado os fariseus de todas as épocas insistem em olhar para o marcador daquele que caiu e acentuar o quanto ainda falta para a configuração com Cristo, o Espírito nos conduz a olhar o mesmo marcador e contemplar com modesta alegria o quanto permitimos ao Espírito que nos fizesse avançar e o quanto é desproporcional em relação às muitas graças recebidas de Deus imerecidamente. Em outros termos, o pecado e o *sentimento de culpa* nos fazem olhar para o passado e para a própria queda; a graça nos conduz à *consciência do pecado* e a olhar o horizonte futuro como possibilidade de recomeço, aprendizagem e amadurecimento na fé¹³⁰⁹.

¹³⁰⁹ Sobre a distinção “sentimento de culpa” e “consciência de pecado” cf. JUNGUES, R., *Sentimento de culpa e consciência de pecado*, p. 5-13.

Em quarto lugar, no que se refere à nudez batismal¹³¹⁰, embora Cirilo de Jerusalém a acentue mais como símbolo da nudez de Cristo na cruz¹³¹¹, consideramos mais teologicamente pertinente entendê-la como um símbolo da recriação da humanidade, remetendo-a à nudez de Adão e Eva¹³¹². A nudez batismal também reenviava o adulto à sua condição de recém-nascido¹³¹³, à sua fragilidade originária, à sua finitude e criaturalidade. Embora o despojamento total das vestes não ocorra mais, sugere-se ainda o rito da *Veste batismal*¹³¹⁴ que tem remota ligação com aquele da nudez batismal. O relevante é considerar que a revelação da nudez é expressão da intimidade no campo da sexualidade. O significado do ato de desnudar-se permanece associado ao rito batismal, como acabamos de indicar. E isso também tem implicação significativa para a Ética da Sexualidade.

De fato, o desnudar-se significa muitas vezes a entrega de si. A esse respeito, não só o desnudamento físico, próprio dos amantes, mas também o desnudar-se da interioridade (“abrir o coração”, “abrir a intimidade”, “rasgar o coração”, etc.) revela a confiança no outro ao qual me entrego. Por isso, no caso da nudez batismal é a confiança em Deus que é primeiramente evocada e significada. No campo da sexualidade, é a confiança que é pretendida, ainda que implicitamente, em toda abertura e entrega ao outro. Desde a abertura dos segredos profundos da alma, passando pela nudez corporal, até o simples “olho no olho”, esperamos que o outro nos acolha, defenda e proteja. A sexualidade é o território da espera, da expectativa pela epifania do outro. Espera porque o outro só pode ser outro se for esperado. Qualquer tentativa de forçar sua presença rouba-lhe a outriedade. Da mesma forma, toda irrupção do outro que não é acolhida e proteção, é violência. E na violência tanto o rosto¹³¹⁵ do outro quanto o meu são desfigurados. Por tudo isso, o território da sexualidade é

¹³¹⁰ Sobre o antigo rito batismal de desnudar-se cf. ALVAR, J., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, p. 325.

¹³¹¹ Cf. MAZZA, E., *La mistagogia*, p. 164.

¹³¹² Consideramos importante salientar que não se trata apenas de remeter a humanidade à sua original condição antes da pretérita queda pelo pecado, uma vez que a *creatio continua* nos permite afirmar que a plenitude a qual tendia inclusive Adão só se revelou totalmente na humanidade do Verbo Encarnado e Ressuscitado.

¹³¹³ A propósito dessa temática as águas batismais eram comparadas por São Leão como o útero virginal de Maria, e ele defendia que o mesmo Espírito que repletou o seio da Virgem, repleta a água batismal. Cf. SAIN LEÓN. Sermon XXIV. In: RENAUD-CHAMSKA, I, *De la sensibilité aux choses et du sens de mots*, p. 53. .

¹³¹⁴ Cf. RICA, n. 225.

¹³¹⁵ Seduz-nos a possibilidade de uma mistagogia da sexualidade a partir das reflexões de Levinas, maior expoente da antropologia do rosto. No entanto a complexidade dessa empreitada e as possibilidades muito frequentes de deturpação do pensamento desse autor em benefício da Moral Cristã, além dos limites que nos impusemos no presente trabalho, nos conduzem a protelá-la. Sobre os reducionismos da apropriação do pensamento levinasiano pela Moral Cristã Católica cf. RIBEIRO JÚNIOR, N., *Sabedoria da paz*, p. 11-12.

igualmente sagrado. Nesse território realiza-se, contraditoriamente, a afirmação de si pela *kénosis* de si. Esse movimento quenótico de nossa sexualidade (e da totalidade de nossa pessoa) é já expressão de nossa vocação à comunhão trinitária. É marca indelével de nosso destino alteronômico.

Em suma, a espera pelo outro não é de um indivíduo autonomamente constituído por outro em igual condição. A espera é por um terceiro que habita e constitui o encontro entre o eu e o tu. É nesse terceiro que nos reconhecemos como pessoa e somos constituídos em nossa *personalidade* e *alteridade*. Antropologicamente poderíamos falar do terceiro como a própria relação, mas teologicamente podemos falar do terceiro como o Espírito Santo. Todo dinamismo de mútuo reconhecimento da personalidade humana, em que a violência ceda lugar ao amor, é expressão inequívoca da ação do Espírito Santo. Por essa razão, podemos concluir que a sexualidade é vocacionada a ser território material da epifania da graça, um *kairós*.

Mas não se pode olvidar da tragicidade que ambigualmente habita a sexualidade humana situada na história: marcada pelo mistério do pecado, a possível, desejada e esperada manifestação do outro, pode ser a chegada do imprevisto, da violência da negação de todo rosto. E a espera pela epifania do rosto do outro é substituída por uma trágica manifestação do mal.

A esse propósito, não é acidental que os sacramentos da iniciação cristã, dentro da iniciação mistagógica proposta pelo RICA, seja precedido, durante o período da Quaresma, pelo *tempo da purificação e iluminação*; porque trata-se de libertar-nos daquilo que não somos, daquilo que nos desumaniza, enfim, de nossa capacidade de gerar a violência. Desse modo, a nudez batismal expressa a restauração da humanidade, o resgate de nossa imagem e semelhança com Deus, como bem expressa S. Cirilo de Jerusalém:

Inmediatamente después de haber entrado, os despojasteis de la túnica. Esto era imagen del despojamiento del viejo hombre con todos sus actos. Despojados, permanecisteis desnudos, imitando también así a aquel que permaneció desnudo en la cruz, aquel que con su desnudez despojó de sus derechos a los principados y potestades y los venció claramente en la cruz. Lo cierto es que, puesto que vuestros miembros abrigan poderes adversos, ya no os es posible llevar más la vieja túnica: no me refiero en modo alguno a la túnica visible, sino a la del viejo hombre que encuentra la corrupción tras el deseo sujeto a engaño. Al alma que se ha despojado ya de ella, no debería serle posible volvérsela a vestir de nuevo sino que debe decir, como la Esposa de Cristo en el Cantar de los Cantares: *Me he quitado la túnica, ¿cómo vestirme otra vez?* (Ct 5,3). ¡Oh maravilla! Os encontrabais desnudos delante de todos y no os avergonzabais. De hecho erais

imagen de Adán, el primer padre, que estando desnudo en el paraíso no se avergonzaba¹³¹⁶.

No entanto, à luz do mistério realizado pelo Batismo, ocorre uma identificação com Cristo em todo tipo de morte que sofremos. Não por decisão autônoma da liberdade mas por operação da graça, porque todo sofrimento humano, no horizonte da fé, torna-se salvífico no sentido de já unir-se pela corporeidade humana sofrente ao mistério da cruz e ressurreição de Cristo. Isso não conduz a uma glorificação do sofrimento, que nos faria dar razão à Nietzsche por ser uma autêntica *moral de escravos*¹³¹⁷, mas em sua superação pela afirmação da vida e do amor que vencem a morte. É nesse horizonte, que as dores e sofrimentos no campo da sexualidade não perdem sua gravidade, mas ganham sentido, oferecem à pessoa uma direção, um horizonte de esperança e razões afetivas e efetivas para não se render e recomeçar.

A unção pós-batismal assinala a configuração do neófito com Cristo na missão, uma vez que o remete *em memória* ao Batismo do Senhor¹³¹⁸, quando da vinda do Espírito sobre ele. Essa unção acrescenta à nossa reflexão precedente a clara percepção de que a sexualidade (e a totalidade da pessoa) do neófito é assumida em mistério pelo Espírito Santo: torna-se o palco material no qual se desenrola para o mundo a lenta conquista da graça que tende a tornar toda sexualidade a manifestação salvífica do amor de Deus pelo ser humano. É, pois, essa inabitação do Espírito que possibilita à sexualidade humana experimentar a salvação¹³¹⁹ e torna-se salvação para o mundo.

¹³¹⁶ SAN CIRILO DE JERUSALÉN. Catequesis Mistagógicas, II, 2. In: SAN CIRILO DE JERUSALÉN; SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Catequesis a los recién bautizados*, p.14.

¹³¹⁷ Cf. NIETZSCHE, F. W., *Além do Bem e do Mal*, p. 217

¹³¹⁸ Explicita essa ideia a benção alternativa da água: "Bendito sois vós, Deus, Espírito Santo, que ungistes o Cristo batizado nas águas do Jordão, para que em vós todos fôssemos batizados" (Cf. RICA, p. 271). De modo mais implícito também a significa a oração conclusiva do *Rito da unção* (cf. RICA, n. 131)

¹³¹⁹ Essa é a ideia acentuada por Paulo VI na Carta Encíclica *Ecclesiam suam*, n. 18: "É preciso restituir toda a sua importância ao fato de termos recebido o santo batismo, termos sido enxertados, por este sacramento, no Corpo Místico de Cristo, que é a Igreja. O batizado deve sobretudo apreciar conscientemente a sua elevação, melhor, a nova geração que recebe e o eleva à incomparável realidade de filho adotivo de Deus, à dignidade de irmão de Cristo, à felicidade, queremos dizer à graça e ventura da inabitação do Espírito Santo, à vocação duma vida nova. Nada perde ele do que é humano, a não ser a infeliz sorte derivada do pecado original, e fica habilitado a valorizar e utilizar do melhor modo tudo quanto é humano. Ser cristão, ter recebido o santo batismo, não deve parecer-nos coisa indiferente ou desatendível; deve ser característica profunda e venturosa da consciência de cada batizado; deve ser para ele, como o foi para os cristãos antigos, uma "iluminação", que ao atrair sobre ele os raios vivificantes da Verdade divina, lhe abre o céu, lhe alumia a vida terrena, o torna capaz de se dirigir, como filho da luz, para a visão de Deus, fonte de eterna felicidade".

Essa salvação, enquanto expressão da configuração a Cristo, é participação em seu sacerdócio, profetismo e realeza¹³²⁰, pelo poder do Espírito Santo, como nos explicita a oração da *Unção depois do Batismo*:

Deus todo-poderoso, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que fez vocês renascerem pela água e pelo Espírito Santo e os libertou de todos os pecados, unge suas cabeças com o óleo da salvação para que vocês façam parte de seu povo, como membros do Cristo, sacerdote, profeta e rei, até a vida eterna¹³²¹.

Para a sexualidade, o sacerdócio encarna-se, entre outras formas, na *esponsalidade* e na *oblatividade*. De fato, é frequente a explicitação do sacerdócio comum dos fiéis como participação no culto que a Igreja oferece a Deus, por Cristo, no Espírito Santo¹³²², ou resumidamente, como a oferta de si mesmo que realiza o cristão batizado¹³²³. É a essa oferta de si que chamamos de *oblatividade* do sacerdócio comum dos fiéis leigos. Trata-se portanto do caráter ético do sacerdócio dos fiéis batizados. Se nos unimos pelo Batismo a Cristo e participamos de seu sacerdócio e se esse sacerdócio alcança seu ápice na oferta de si que ele realiza na cruz, podemos concluir, que a *oblatividade* é uma característica essencial do sacerdócio comum dos fiéis¹³²⁴. No entanto, se em Cristo a *oblatividade* é consequência de sua união amorosa ao Pai, no Espírito Santo, podemos também afirmar que em Cristo a *esponsalidade* precede a *oblatividade*. De fato, a vida inteira de Cristo é uma oblação ao Pai, porque desde o início de sua missão pública é explicitado a íntima e peculiar união de Cristo ao Pai. É a essa união que chamamos de *esponsalidade*¹³²⁵. Ora, nos fiéis, pela ação do Espírito Santo, ocorre exatamente o mesmo. Por isso o RICA, em sua trajetória mistagógica, visa conduzir o catecúmeno cada

¹³²⁰ Cf. 1Pd 2,9-10.

¹³²¹ Cf. RICA, n. 224.

¹³²² Cf. CIC, n. 1141, 1547.

¹³²³ Cf. Rm 12,1; OÑATIBIA, I., *Bautismo y Confirmación*, p. 196; CONGAR, Y. M., *Sacerdocio y Laicado*, p. 97-98.

¹³²⁴ João Paulo II trata de tema semelhante através da categoria "lei da reciprocidade": "O Deus da Aliança confiou a vida de cada homem ao homem, seu irmão, segundo a lei da reciprocidade no dar e no receber, no dom de si e no acolhimento do outro. Na plenitude dos tempos, o Filho de Deus, encarnando e dando a sua vida pelo homem, mostrou a altura e profundidade a que pode chegar esta lei da reciprocidade. Com o dom do seu Espírito, Cristo dá conteúdos e significados novos à lei da reciprocidade, à entrega do homem ao homem. O Espírito, que é artífice de comunhão no amor, cria entre os homens uma nova fraternidade e solidariedade, verdadeiro reflexo do mistério de recíproca doação e acolhimento próprios da Santíssima Trindade. O próprio Espírito torna-Se a lei nova, que dá força aos crentes e apela à sua responsabilidade para viverem reciprocamente o dom de si e o acolhimento do outro, participando no próprio amor de Jesus Cristo e segundo a sua medida." Cf. EV, n. 76.

¹³²⁵ Convém notar, que aquilo que chamamos de *esponsalidade* não coincide com o "caráter esponsal do corpo" utilizado pela Congregação para a Doutrina da Fé como apoio para a condenação da homossexualidade. Cf. APPH, 6. No entanto, reconhecemos que o Conselho Pontifício para a Família apresenta uma visão do caráter esponsal do corpo que se aproxima mais daquilo que aqui defendemos. Cf. SH, n. 10.

vez mais à intimidade com Deus¹³²⁶, porque é a partir desse encontro como Senhor que brota a conversão. Ou seja, nos fiéis é também a *esponsalidade* que conduz à *oblatividade*, como o testemunham de modo máximo os mártires¹³²⁷.

Para a Ética Teológica da Sexualidade, tanto nas relações entre familiares e amigos, quanto na relação matrimonial estão presentes essas duas dimensões do sacerdócio. De fato, não é mister reconhecer que, a partir do dinamismo da própria sexualidade, o que mais buscamos é a proximidade e o reconhecimento. Mas não apenas isso. Desejamos a intimidade e a comunhão porque nela nos reconhecemos plenamente humanos. Trata-se do nosso anseio pela *esponsalidade* nas relações¹³²⁸. Não acidentalmente utilizamos com frequência o genitivo como forma de explicitar a realização de nosso desejo de pertença a alguém ou a algum grupo. Falamos, por exemplo, sou esposo(a) ou amigo(a) *de* alguém, sou *dessa* Igreja, *desse* partido, *desse* time, etc. Nos definimos, em parte, pelos genitivos que utilizamos, porque desejamos efetivamente ser “de alguém”.

Por essa razão, ainda que a experiência da *esponsalidade* não ocorra em todas as relações que estabelecemos com as pessoas ao nosso redor, não alcançamos a plenitude de nossa realização como seres humanos sem aquela *esponsalidade* que nos oferecem os familiares, um verdadeiro amigo ou um cônjuge. No entanto, é na experiência com o mistério amoroso de Deus que vemos a plena realização de nosso anseio *esponsal*. É justamente a partir dessa experiência fundamental que se iluminam todas as experiências de *esponsalidade* inter-humanas. Compreende-se que elas são nosso destino porque para ela fomos criados. De fato, em toda experiência de *esponsalidade* prefigura-se a comunhão definitiva com Deus Trino na eternidade.

A partir dessa experiência fundamental da *esponsalidade* brota a *oblatividade*. Trata-se, a rigor, da descoberta de nossa original identidade alteronômica. Existimos para dar-nos aos outros e é nesse movimento que nos encontramos a nós mesmos. O genitivo realiza-se como dativo e assim permite a

¹³²⁶ O RICA expressa essa intimidade de diversos modos: “fé verdadeira e ativa, pela qual, dando sua adesão a Cristo, iniciam ou confirmam o pacto da nova aliança” (*Observações preliminares*, n. 3); “procuram o Deus vivo e encetam o caminho da fé e da conversão” (n. 1); “a pessoa se sente chamada do pecado para o mistério do amor de Deus” (n. 10); “desejo de mudar de vida e entrar em relação pessoal com Deus em Cristo” (n. 15); “conhecimento mais profundo de Cristo, nosso Salvador” (n. 25).

¹³²⁷ Sem uma adesão profunda a Deus dificilmente os mártires teriam suportado tantos suplícios sem repudiar a fé que diziam professar.

¹³²⁸ Há que se notar, entretanto, que o Magistério prefere restringir a *esponsalidade* ao contexto da diferenciação masculino-feminino (Cf. SH, n. 10). Como vimos anteriormente, o Magistério defende, por exemplo, que o caráter *esponsal* do corpo é base para a condenação da homossexualidade. Cf. APPH, n. 6.

existência do nominativo. Porque desejo e necessito ser “de alguém” (genitivo), entrego-me ao outro (dativo), e finalmente encontro a mim mesmo (nominativo).

Essas dimensões da sponsalidade e da oblatividade são fundamentais para uma ética da sexualidade na pós-modernidade, justamente porque se trata de um contexto de exarcebação da autonomia e do narcisismo. Nessa realidade a *sponsalidade* e a *oblatividade* soam como submissão intolerável ao outro, uma espécie de escravidão voluntária, própria de regimes totalitários e fundamentalistas. Ora, o que a fé cristã nos ajuda a recuperar é nossa condição antropológica mais elementar: nossa irrenunciável e mútua dependência. Mas isso que pareceria uma fraqueza, revelou-se ao longo da história da humanidade nossa maior força: somos a única forma de vida que se agrega livremente.

Sem a *sponsalidade* e a *oblatividade* as instituições humanas como a família e o próprio Estado teriam grandes dificuldades de se manter, porque, a rigor, essas instituições exigem para sua subsistência não apenas acordos mútuos, mas a adesão do coração, dos afetos. E nesse nível já não falamos mais de pactos estratégicos de união, mas efetivamente de *sponsalidade*¹³²⁹.

Profundamente unido ao caráter sacerdotal do Batismo encontra-se o caráter *regio* ou *pastoral*¹³³⁰. De modo análogo, este caráter funda-se na *realeza* do próprio Cristo. É pela práxis de Jesus que se nos ilumina o significado do caráter *regio* de todo batizado. De fato, a realeza de Cristo se manifesta na *iniciativa* do serviço aos demais. Cristo não espera ser chamado, ele adianta-se às necessidades dos mais pobres e excluídos e dá generosamente de si, sem cálculos nem medidas. Contudo, é sobretudo na Ressurreição que se revela de forma definitiva a realeza de Cristo, porque nela se compendia a salvação que ele anunciava, libertando a todos do jugo do pecado e da morte¹³³¹.

Portanto, a participação na realeza de Cristo, pela ação do Espírito Santo, não poderia conduzir-nos a outra direção, senão aquela do serviço aos demais. É pela prática do amor evangélico que manifestamos ao mundo o Reino de Deus. Aqui anuncia-se para a sexualidade algo além do que já dissemos acerca do caráter sacerdotal, a de que se trata da *iniciativa* em relação ao outro. Vivemos, com efeito, na pós-modernidade certo escrúpulo criado por um

¹³²⁹ Apenas em caráter ilustrativo, podemos perceber que o Estado não se sustenta apenas pelo consenso político de seus cidadãos. Aliás, o próprio conceito de cidadania supõe o engajamento das energias afetivas, das paixões nacionalistas, do orgulho de pertencer a determinada nação, do amor à pátria na qual se construíram as relações familiares fundamentais. Sem essa vinculação afetiva o Estado careceria de força simbólica, e dificilmente seria objeto de nossa livre promoção e defesa contra agressões externas.

¹³³⁰ Alguns autores identificam o significado da realeza de Cristo com o seu zelo pastoral. Cf. ROCCHETTA, C., *I sacramenti della fede*, vol. 2, p. 266.

¹³³¹ Cf. IBÁÑEZ, J. A. A.; BONAÑO, M. G., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, p. 525.

exagerado respeito à privacidade própria ou alheia, que acabou por se tornar a justificativa para o isolamento e a indiferença, como bem nos alerta o Papa Francisco:

O ideal cristão convidará sempre a superar a suspeita, a desconfiança permanente, o medo de sermos invadidos, as atitudes defensivas que nos impõe o mundo atual. Muitos tentam escapar dos outros fechando-se na sua privacidade confortável ou no círculo reduzido dos mais íntimos, e renunciam ao realismo da dimensão social do Evangelho. Porque, assim como alguns quiseram um Cristo puramente espiritual, sem carne nem cruz, também se pretendem relações interpessoais mediadas apenas por sofisticados aparatos, por ecrãs e sistemas que se podem acender e apagar à vontade. Entretanto o Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com o seu sofrimentos e suas reivindicações, com a sua alegria contagiosa permanecendo lado a lado. A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros. Na sua encarnação, o Filho de Deus convidou-nos à revolução da ternura¹³³².

Destacamos que a realza de Cristo expressa justamente “a reconciliação com a carne dos outros”. E se é na carne que se materializa o serviço ao próximo, também o podemos situar na sexualidade, uma vez que é na comunicabilidade do amor (*ágape*, *philos* e *eros*) que se manifesta a ternura de Deus, pela mediação do corpo do outro. Por essa razão, um grande equívoco é separar no discurso, e muitas vezes na prática eclesial, a Ética da Sexualidade da Moral Social, pois esta última não é mais do que o desdobramento de uma consequente Ética Cristã da Sexualidade. Urge tal resgate até mesmo para falar, por exemplo, da castidade. Talvez seja justamente o afastamento entre Ética da Sexualidade e Moral Social o responsável pela tendência de compreender-se a castidade sobretudo como continência sexual¹³³³, esquecendo-se da importância da oblatividade de si aos demais, condição irrenunciável para uma plena, madura e feliz vivência da castidade.

Por fim, pelo Batismo participamos do profetismo de Cristo, tornarmo-nos anunciadores da Palavra de Deus (Mc 16,15). É relevante a esse respeito a reflexão da *Exortação Apostólica Christifideles Laici*:

A participação no múnus profético de Cristo, « que, pelo testemunho da vida e pela força da palavra, proclamou o Reino do Pai », habilita e empenha os fiéis leigos a aceitar, na fé, o Evangelho e a anunciá-lo com a palavra e com as obras, sem medo de denunciar corajosamente o mal. Unidos a Cristo, o « grande profeta » (Lc 7, 16), e constituídos no Espírito « testemunhas » de Cristo Ressuscitado, os fiéis leigos tornam-se participantes quer do sentido de fé sobrenatural da Igreja que « não pode errar no crer » quer da graça da palavra (cf. Act 2, 17-18; Ap

¹³³² Cf. EG, n. 88.

¹³³³ Embora os manuais atuais de Teologia Moral não caiam nesse equívoco, notamos que no senso comum dos fiéis permanece a visão reducionista da castidade.

19,10); eles são igualmente chamados a fazer brilhar a novidade e a força do Evangelho na sua vida quotidiana, familiar e social, e a manifestar, com paciência e coragem, nas contradições da época presente, a sua esperança na glória «também por meio das estruturas da vida secular»¹³³⁴.

Aqui anuncia-se claramente o vínculo entre o Batismo e a Ética Cristã, porque pelo múnus profético o cristão é conduzido pela graça a expressar, por “palavras e obras” sua configuração a Cristo, realizada continuamente pelo Espírito, no cotidiano de suas relações. Mas para realizar tal múnus o fiel vale-se principalmente da *comunicabilidade* de sua sexualidade¹³³⁵. Com efeito, é através de suas palavras verbais e não verbais, de olhares, de toques, de gestos significativos que a Boa Nova do Evangelho é comunicada.

Podemos aprofundar essa participação da *comunicabilidade* da sexualidade entendendo o seu alcance teológico a partir de duas considerações. Em primeiro lugar, a *comunicabilidade* da sexualidade é fruto de nossa imagem e semelhança com Deus Trino, que no Verbo, nos comunicou a existência. Como afirmam os Padres, fomos criados à imagem do Verbo e, portanto, não só a alma, mas também nossa carne é, em inseparável unidade, imagem e semelhança de Deus¹³³⁶. Ora é através do Verbo, pela ação do Espírito, que recebemos do Pai a comunicação de seu amor salvífico. Como viemos anunciando ao longo de nossa tese, a sexualidade define-se, a rigor, como capacidade ou meio de comunicação do amor inter-pessoal. Desse modo, quando pelo Batismo somos unidos a Cristo, em seu múnus profético, não se trata de uma nova missão que nos é dada a posteriori, trata-se na verdade de regenerar em nós uma graça que já foi dada desde a origem do ser humano. Parafraseando Agostinho acerca da Eucaristia, podemos dizer que o “Ide e anunciai o Evangelho” (Mc 16,15) de Cristo pode também ser interpretado como “Ide e tornai-vos o que sois”.

Em segundo lugar, ao falarmos de *comunicabilidade* da sexualidade convém recordar que se trata de uma capacidade recíproca. É no estabelecimento da relação entre as pessoas que se manifesta um terceiro, Cristo. Ele não é algo que possuímos e entregamos aos demais. As aparições do Ressuscitado nos recordam que ele é reconhecido na partilha do pão (Lc 24,35), na recordação das Escrituras (Lc 24, 36-53), no anúncio do Evangelho e nos sacramentos (Mt 28,19-20). Por isso João concluirá que não conhece a

¹³³⁴ Cf. CFL, n. 14.

¹³³⁵ Não é acidental, a esse respeito, o fato de a CFL falar da especificidade da vocação feminina e do amor conjugal na tarefa da evangelização, porque a sexualidade condiciona e contribui de modo particular para essa tarefa. Cf. CFL, n. 51, 52.

¹³³⁶ Cf. LADARIA, L. F., *Introducción a la Antropología Teológica*, p. 65.

Deus aquele que não ama o seu próximo (1Jo 4,20). Porque é nesse fluxo interpessoal de amor, mediatizado pela sexualidade, que Deus se manifesta e é reconhecido pela fé.

Em suma, o sacramento do Batismo nos permitiu perceber algumas implicações éticas fundamentais para a Ética da Sexualidade: a receptividade, a fecundidade, a criatividade, a iniciativa, a liberdade e o pecado, a comunicabilidade, a relacionalidade, a pessoalidade, a progressividade e gradualidade de nossa configuração a Cristo na carne, a nudez batismal, a alteridade, o tríplice múnus de Cristo, a esponsalidade e a oblatividade. Todas essas categorias nos permitem contemplar a amplitude do horizonte que a Ética Teológica da Sexualidade tem diante de si.

4.4.2. A Confirmação

Convém inicialmente recordar-nos da intrínseca relação dos sacramentos da iniciação cristã, de sorte que nossa tentativa de analisá-los separadamente não é fruto de uma preocupação pedagógica, mas apenas de fidelidade à ordem de apresentação desses sacramentos no RICA. A esse propósito, basta considerar, por exemplo, que o tríplice múnus de Cristo como sacerdote, profeta e rei, ao qual o batizado é chamado a participar implica o Batismo, a Crisma e a Eucaristia, como bem explicita a *Exortação Apostólica Christifideles Laici*:

A participação dos fiéis leigos no tríplice múnus de Cristo Sacerdote, Profeta e Rei encontra a sua raiz primeira na unção do Batismo, o seu desenvolvimento na Confirmação e a sua perfeição e sustento dinâmico na Eucaristia¹³³⁷.

Por essa razão, muito do que dissemos acerca do Batismo aplica-se também à Confirmação¹³³⁸. Por outro lado, as palavras sugeridas pelo RICA ao que preside o rito nos ajudam a entender a especificidade do sacramento da Confirmação:

Queridos irmãos e irmãs neófitos: vocês acabaram de ser batizados, receberam uma nova vida, e se tornaram membros de Cristo e de seu povo sacerdotal. Resta-lhes agora receber como nós o Espírito Santo, que foi enviado pelo Senhor sobre os Apóstolos no dia de Pentecostes, sendo transmitido por eles e seus sucessores aos batizados. Vocês receberão a força do Espírito Santo pela qual, mais plenamente configurados a Cristo, darão testemunho da paixão e ressurreição do Senhor e se tornarão membros ativos da Igreja para a edificação do Corpo de Cristo na fé e na caridade¹³³⁹.

¹³³⁷ Cf. CFL, n. 14.

¹³³⁸ Há que se recordar que teologicamente a Confirmação só se entende à luz do Batismo e que, na Igreja Primitiva, não havia efetivamente separação entre Batismo e Confirmação. Cf. FLORISTÁN, C., *Para comprender el catecumenado*, p. 224-225.

¹³³⁹ Cf. RICA, n. 229.

Trata-se portanto de fazer memória de Pentecostes e continuar a obra de Cristo¹³⁴⁰. Ora se Deus Pai se nos deu em seu Filho através do mistério da Encarnação, novamente Ele se dá através do Espírito Santo. Mais uma vez revela-se a *comunicabilidade* da Trindade. É digno de nota a esse respeito, que não se trata de comunicação de doutrinas, mas do próprio Deus.

Mas a doação do Espírito se faz acompanhar pelo gesto de ungir a fronte do neófito com o óleo do Crisma e com a imposição das mãos, a significar uma vez mais a participação no múnus real de Cristo.

No entanto, cabe ressaltar que a doação do Espírito não se destina apenas à inabitação no fiel, mas à *comunhão* com os irmãos¹³⁴¹. Vimos anteriormente, que o Espírito Santo é o “nós” da Trindade. E é isso que ele faz naquele que foi crismado: o conduz à comunhão com os discípulos de Cristo, com os não cristãos e com todo o cosmos. De fato, o Espírito é “fogo que assimila sem contaminar-se, que se distribui sem diminuir-se, que faz arder sem esfriar-se, que transfigura sem mudar-se, que diviniza sem humanizar-se, que unifica sem confundir-se”¹³⁴²; e por essa razão, pode realizar através do neófito e da comunidade cristã o resgate de nossa comum identidade pericorética participada. Além disso, pela inabitação em plenitude do Espírito, o neófito é conduzido pela graça a também tornar-se progressivamente um mistagogo.

Ora, é pela plenitude do Espírito que a *esponsalidade* do ser humano com Deus e os demais é conduzida ao seu mais alto grau¹³⁴³. De modo semelhante, a *comunicabilidade* é ação própria do Espírito no fiel, pois desde as primeiras comunidades cristã foi o Espírito que conduziu os fiéis a falarem de Deus¹³⁴⁴. Vê-se aqui, mais uma vez, a retomada desses interessantes temas para a Ética Cristã da Sexualidade.

Por fim, a ação do Espírito evocada e significada pelo sacramento da Confirmação associa-se à compreensão da Igreja como Templo do Espírito, do qual falamos ao tratar da pia batismal, na seção anterior. Queremos agora acentuar apenas que, para a sexualidade, o ser Templo do Espírito tem um

¹³⁴⁰ Para uma reflexão sobre o desenvolvimento histórico deste sacramento, cf. PAULO VI, *Constituição Apostólica Divinae Consortium Naturae*. Não nos interessa desenvolver aqui as problemáticas teológicas em torno a este sacramento. Para uma análise abreviada dessa temática cf. FLORISTÁN, C., op. cit., p. 226-227; OÑATIBIA, I., *Bautismo y Confirmación*, p. 217-229.

¹³⁴¹ É o que ocorre com as primeiras comunidades cristãs. Cf. At 2, 41-47. Cf. também CIC, n. 1108-1109.

¹³⁴² Cf. FEDERICI, T. La mistagogia della Chiesa. In: ANCILLI, E., *Mistagogia e direzione spirituale*, p. 235.

¹³⁴³ A esse propósito, T. Federici apresenta a obra do Espírito como “nupcial, materna e unitiva. Cf. FEDERICI, T., op. cit., p. 242.

¹³⁴⁴ Cf. Mc 13,11; Mt 10,20; Lc 12,12.

alcance bastante relevante. Significa que a sexualidade torna-se, como a totalidade da pessoa, morada, habitação do Espírito Santo. A sexualidade torna-se inspirada, movida por Deus em seu viver e sentir o mundo e as pessoas ao seu redor. Tal inspiração ocorre de modo privilegiado no seio da comunidade, lugar por excelência¹³⁴⁵ da manifestação do Espírito. É quando a sexualidade, movida pelo Espírito aos mesmos sentimentos de Cristo, alcança certo conhecimento intuitivo, instintivo ou conatural¹³⁴⁶ de Deus. Então a vivência da moralidade cristã torna-se espontânea e até involuntária porque profundamente marcada pela ação do Espírito Santo.

4.4.3. A Eucaristia

Pelo sacramento da Eucaristia chega-se ao ápice da iniciação cristã¹³⁴⁷. E como se trata de um sacramento a ser reiterado inúmeras vezes, diferenciando-o do Batismo e da Confirmação, destina-se à progressiva configuração com Cristo pela participação em seu mistério pascal¹³⁴⁸, através do ato de alimentar-se de seu corpo e sangue sacramentais¹³⁴⁹.

Dentro do escopo de nosso trabalho, interessa-nos salientar que a comunhão com o Corpo e o Sangue do Senhor é igualmente comunhão com sua vida, o que conduz o comungante à identificação com a práxis ética de Cristo¹³⁵⁰. Mas o seguimento ético de Cristo não é um momento *a posteriori* em que o discípulo tenta imitar o mestre. Trata-se, pela ação do Espírito Santo no sacramento da Eucaristia, de real e progressiva configuração ao ser de Cristo, por isso as implicações éticas não são em primeiro lugar uma resposta, mas

¹³⁴⁵ Com a expressão “lugar por excelência” eliminamos o equívoco de pensar a comunidade como o “lugar exclusivo” da manifestação do Espírito Santo.

¹³⁴⁶ Cf. BOUCHARD, C., *Recovering the gifts of the Holy Spirit in Moral Theology*, p. 539-558.

¹³⁴⁷ Cf. CIC, n. 1322. Embora a Eucaristia seja o ápice da iniciação cristã, o RICA é bastante modesto ao falar de sua importância. De fato, o n. 36 do RICA diz: “Celebra-se por fim a Eucaristia. Nesse dia os neófitos, de pleno direito, dela participam pela primeira vez, consumando a sua iniciação. Elevados à dignidade do sacerdócio real, tomam parte ativa na oração dos fiéis e, na medida do possível, no rito de apresentação das oferendas ao altar. Com toda a comunidade tornam-se participantes da ação sacrificial e recitam a Oração do Senhor, manifestando o espírito de adoção de filhos recebido no Batismo. Comungando do Corpo que nos foi dado e do Sangue derramado por nós, confirmam os dons recebidos e antegozam dos eternos”. Embora o RICA seja tão sucinto sobre a Eucaristia há que se recordar que se trata da Solenidade da Páscoa do Senhor, em que toda a trajetória da iniciação é recordada através de narrativas, orações e símbolos. E que justamente nessa especial Eucaristia se rememora de forma única o mistério pascal de Cristo, que será objeto de memória de todas as demais Eucaristias ao longo do ano litúrgico.

¹³⁴⁸ Cf. RICA, n. 36; SC, n. 47; LG, n. 11; AG, n. 9; PO, n. 6.

¹³⁴⁹ Cf. 1Cor 11, 24-25; Mt 26, 26-28.

¹³⁵⁰ É nesse ponto que falham certas devoções à presença real de Cristo na Eucaristia, como se tal presença fosse alheia à vida inteira de Jesus e, por conseguinte, à dimensão ética e alteronômica de sua práxis.

uma conquista da graça de Cristo sobre a liberdade humana¹³⁵¹. Tal conquista é intrinsecamente comunitária porque trata-se de configuração, entre outras realidades, à alteronomia de Cristo. Pela Eucaristia o cristão torna-se cada vez mais “des-centrado” e “pró-existente”¹³⁵². Ora, a configuração a Cristo é uma graça do Espírito Santo que atinge o indivíduo pela mediação da comunidade¹³⁵³. De fato, pela Eucaristia, o batizado-crismado participa do sacrifício de Cristo apresentado pela Igreja ao Pai, no Espírito Santo. A comunhão que decorre da Eucaristia é, então, expressão da própria comunhão do amor de Cristo que o une ao Pai, pelo Espírito. Com razão, a liturgia eucarística se abre com uma saudação na qual a assembleia reunida responde: “Bendito seja Deus que nos reuniu no amor de Cristo”. É a experiência com o mistério do amor de Deus manifestado em Cristo que fundamenta a união da comunidade dos fiéis, como já tivemos oportunidade de refletir anteriormente¹³⁵⁴.

Mas sendo ainda a Eucaristia comunhão com o Senhor morto e ressuscitado através do memorial litúrgico (*anámnesis*, na Liturgia da Palavra e na Liturgia Eucarística), a comunidade cristã é conduzida pelo Espírito Santo, através da invocação (*epiclesis*, na Liturgia Eucarística), à identificação com Cristo em sua morte¹³⁵⁵. Se para Cristo a morte na cruz é ápice de sua entrega quenótica e salvífica a toda a criação, para realizar a vontade do Pai; para nós, a configuração com sua morte nos conduz à *kénosis* de toda nossa pretensão de viver à margem do rosto do outro¹³⁵⁶. Contudo, ao sermos configurados também

¹³⁵¹ É feliz a esse respeito a conclusão de Subirana (e outros): “[...] no se trata de celebrar la eucaristía y después intentar estrechar los lazos de relación a través de un comportamiento de servicio. La eucaristía es comunión con Jesús que se entrega y, como tal, expansión suprema del don que caracteriza su vida a la vida de los que reciben su cuerpo. Es cuerpo entregado para que todo aquel que comulgue con él comulgue con la entrega a los demás. Su propia vida nos alimenta, nos transforma y convierte. En la eucaristía el creyente se une a Cristo como el sarmiento a la vid (Jn 15,1 ss.), la primera vez como coronación de todo el proceso de iniciación, y después como afianzamiento y fortalecimiento de esta unión”. Cf. SUBIRANA, J.C.; HEREU, R. O.; ARÉS, D. P. Eucaristía. In: PEDROSA, M.; NAVARRO, M.; LÁZARO, R.; SASTRE, J., *Nuevo Diccionario de Catequética*. Não paginado. (Versão e-Sword).

¹³⁵² A esse propósito, convém citar uma vez mais a reflexão do papa Bento XVI: “A Eucaristia arrasta-nos no ato oblativo de Jesus. Não é só de modo estático que recebemos o Logos encarnado, mas ficamos envolvidos na dinâmica da sua doação. A imagem do matrimônio entre Deus e Israel torna-se realidade de um modo anteriormente inconcebível: o que era um estar na presença de Deus torna-se agora, através da participação na doação de Jesus, comunhão no seu corpo e sangue, torna-se união”. Cf. DCE, n. 13.

¹³⁵³ Não negamos com isso a possibilidade de o Espírito acessar de modo imediato o fiel, mas ainda assim não é o caminho mais frequentemente apresentado pelos Evangelhos.

¹³⁵⁴ Cf. Item 3.6.

¹³⁵⁵ Ao longo do presente parágrafo nos inspiramos esporadicamente em GARZA, M. G.. Eucaristia. In: PIKAZA, X.; SILANES, N., *Dicionário teológico o Deus cristão*. Não paginado. (Versão e-pub).

¹³⁵⁶ Como já afirmamos anteriormente, a *kénosis* de Cristo difere da *kénosis* humana. Enquanto em Cristo a *kénosis* significa certa renúncia de sua divindade, ao assumir a finitude humana pela Encarnação; em nós batizados a *kénosis* realizada pelo Espírito Santo nos leva não a renúncia do que somos, mas daquilo que não somos, trata-se de renunciar nossa pretensão de “sermos como Deus”, pretensão prototípica de Adão e Eva.

ao Cristo ressuscitado se nos renova a esperança, nascida da certeza da fé, de que nenhum tipo de morte tem a última palavra, porque esta pertence ao Cristo que venceu a morte. É pela união a Cristo que o pecado de julgar qualquer realidade humana como insuperável, o que seria explícita negação da graça, é definitivamente superado.

Dessa forma pode-se compreender porque a Eucaristia é “antegozo do Reino de Deus”¹³⁵⁷: justamente porque nela se realiza a nossa configuração ao Senhor que a todos reúne em seu amor¹³⁵⁸. A nova lógica iniciada pela participação eucarística é aquela do Reino de Deus em que ninguém é excluído do banquete, a cumprir-se em plenitude na eternidade¹³⁵⁹. Por isso todo apostolado da Igreja inicia-se e destina-se à comunhão propiciada pela Eucaristia¹³⁶⁰.

Em relação à Ética da Sexualidade destacamos, dentre as riquezas da celebração Eucarística, apenas aqueles elementos que ainda não foram apresentados nos sacramentos do Batismo e da Confirmação e nas seções anteriores, uma vez que muito do que já foi dito até aqui alcança sua máxima expressão neste sacramento.

Em primeiro lugar, é bom recordar que a Eucaristia é um ato da Igreja, isto é da comunidade dos cristãos, por isso a importância de que seja sempre celebrada em comunidade¹³⁶¹. A comunidade reunida para a celebração da Eucaristia é resposta à convocação realizada pelo Espírito Santo¹³⁶² a todos os batizados. Essa unidade da comunidade realizada pela ação da graça expressa-se corporalmente, por exemplo, na execução de gestos comuns¹³⁶³. Significa que a comunidade, expressa também através da corporeidade sexuada de seus membros, a sua união ao corpo de Cristo. Isso implica para a ética da sexualidade no progressivo amadurecimento dos afetos, da capacidade de estabelecer relações, especialmente para além dos limites das empatias e antipatias. A união realizada gradualmente pelo Espírito não apenas, mas também, na sexualidade dos fiéis, é exercício constante da alteronomia, cuja

¹³⁵⁷ Cf. RICA, n. 27.

¹³⁵⁸ Cf. At 2,42-44; 1Pd 2,5; Hb 13,15-16; UR, n.2; LG, n. 13; SC, n. 69.

¹³⁵⁹ Cf. Lc 22,16.

¹³⁶⁰ Cf. PO, n. 6; SC, n. 10.

¹³⁶¹ Cf. SC, n. 14, 21; IGMR, n. 5, 18. Contudo, há que se reconhecer que o IGMR ainda se rendeu a ideia de missas sem povo (Cf. IGMR, n. 19, 114.).

¹³⁶² A esse propósito, poder-se-ia ver nos toques dos sinos à iminência da celebração eucarística uma evocação da convocação do Espírito Santo na vida dos fiéis.

¹³⁶³ Assim o expressa o IGMR: “A posição comum do corpo, que todos os participantes devem observar é sinal da unidade dos membros da comunidade cristã, reunidos para a sagrada Liturgia, pois exprime e estimula os pensamentos e os sentimentos dos participantes” (Cf. IGMR, n. 42). Cf. também o n. 96.

manifestação é o dom da unidade na diversidade. De fato, os gestos corporais comuns, o abraço fraterno da paz, a escuta da Palavra de Deus pela boca de um fiel da comunidade, a recepção da Eucaristia da mão de um fiel ordenado ou de um ministro leigo e, sobretudo, a participação conjunta no único sacrifício de Cristo conduz a sexualidade à saída de si, à acolhida do dom de Deus através da mediação do outro. Ora o significado do próprio mistério celebrado na Eucaristia nos permite ir ainda mais longe: se pela Eucaristia somos conduzidos, como nos diz Santo Agostinho, a tornarmo-nos aquilo que recebemos¹³⁶⁴, significa que, pela ação do Espírito, nos tornamos corpos eucarísticos uns para os outros (comunidade) e para o mundo. Essa é radicalidade profunda do mistério que celebramos: pela configuração ao corpo de Cristo nos tornamos alimentos para o mundo¹³⁶⁵, a começar pelos membros da comunidade. Justamente, por essa razão, o amor fraterno será o sinal mais eloquente dos verdadeiros discípulos de Jesus (Jo 13,35). Mas esse dar-se como alimento aos outros situa-se na corporeidade sexuada, porque é através dela que nos damos aos demais. Significa que é a sexualidade que visibiliza o dom, porque é na capacidade comunicativa do olhar, da voz, da manifestação da acolhida, dos gestos de ternura e perdão, da co-presença nos momentos de dor, do toque, do oferecimento de ajuda, e de toda a expressividade do corpo que manifestamos ao outro: “eis-me aqui”. Em suma, seria uma contradição os discípulos de Cristo serem configurados a Cristo e não realizarem na história o que ele fez: dar-se corporalmente ao mundo para salvá-lo. Indo ainda mais longe: é nesse dar-se corporalmente que se prefigura para todo cristão a nova corporeidade gloriosa a realizar-se plena e definitivamente no final dos tempos.

Mais uma vez, há implicações para a ética da sexualidade bastante profundas: o dar-se através da sexualidade é, a rigor, a plena realização do *télos* da própria sexualidade. Com efeito, um traço verdadeiro de nossa cultura marcada pela liberação sexual é a realização de um desejo evidente e intrínseco da sexualidade humana: o da entrega de si a alguém. A pressa, por parte de muitos cristãos, em condenar os desvios da vivência da sexualidade na pós-modernidade não deveria ignorar que há algo de bom e verdadeiro nela. É nesse

¹³⁶⁴ Cf. AGOSTINHO, S., PL 65,744; citado por GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P., *O corpo, caminho de Deus*, p. 58. A propósito, a epiclese sobre os comungantes pede justamente essa graça, a de sermos transformados no corpo de Cristo.

¹³⁶⁵ O tema do pão atravessa as Escrituras. Com efeito, segundo as Escrituras é Deus quem dá ao ser humano o seu alimento (Gn 1,11s-29; Sl 65(64),10-14; 104(103),14-15); que sacia com o maná o povo errante pelo deserto (Ex 16); o próprio Reino de Deus é apresentado como um grande banquete (Lc 22,29-30). O próprio Cristo se apresenta como o pão vivo (Jo 6). É pela comunhão com esse Deus que nos alimenta que podemos, pela graça, tornarmo-nos alimento para o mundo em duplo sentido: alimentando a fome de Deus que se encontra em todo coração humano, e lutando pela superação da injustiça que priva os irmãos do pão necessário à vida.

esforço que realçamos da cultural atual a busca quase obsessiva por entregar-se a alguém “que me queira” e “que me respeite”; a busca pelo tornar-se atraente ao olhar do outro e nesse movimento o desejo de ser desejado(a); a frequente ambiguidade do desejo de não ser traído(a) pelo companheiro(a)¹³⁶⁶; o pavor da solidão; a quase inconsciente ou não tematizada busca por um amor que não se acabe, etc. Todos esses traços, que podemos facilmente detectar nos diversos meios de comunicação atuais, denotam um caráter intrínseco da sexualidade: nascemos para dar-nos uns aos outros e, assim, nos realizarmos como pessoas. É esse dinamismo que é plenamente restaurado e sarado pela Eucaristia. A cura principal, do ponto de vista da Ética da Sexualidade, é a da pretensão de uma realização da sexualidade sem a cruz. A fé pascal nutrida pela Eucaristia conduz a sexualidade à profunda e vital convicção de que não há amor pleno sem mortes. Mas, em Cristo, a morte não representa o fim da vida, mas o fim da própria morte. O que a Eucaristia faz em nós é matar gradualmente aquilo que em nós é morte. Por essa razão, a Eucaristia é para a sexualidade verdadeira passagem, da escravidão e da morte de um desejo que tudo quer devorar fusionalmente, para um desejo que quer o outro em sua original alteridade.

Em segundo lugar, cabe recordar que para a celebração da Eucaristia o pão e o vinho não se encontram prontos *in natura*. Ambos supõem o trabalho das mãos humanas. Por essa razão, podemos dizer que Deus, quis fazer-se sacramentalmente presente não apenas *para* os seres humanos, mas também *através* deles. É o trabalho humano, a ação humana que precede, por vontade de Deus, a sua manifestação. Significa que o agir humano no mundo é canal da graça, é mediação para o encontro com o Senhor. Mas considerando que a Eucaristia é memória da cruz e da ressurreição de Jesus e que a cruz só é compreendida à luz da totalidade de sua vida, podemos concluir que nem toda ação humana é mediação para o encontro com Cristo vivo e ressuscitado, mas aquela que é expressão do amor e da justiça do Reino de Deus. Ora o pão é símbolo daquilo que sacia as necessidades vitais humanas. O vinho, como vimos anteriormente, não se encontra nesse mesmo plano, mas no da festa, da ação de graças. É aqui que podemos alcançar novas implicações para a Ética da Sexualidade.

Com efeito, a busca pela satisfação das necessidades vitais humanas não se reduz à sobrevivência, mas igualmente à convivência e à realização

¹³⁶⁶ Falo de ambiguidade porque não raramente acentua-se mais a rejeição ao “ser traído” do que ao “trair”.

humanas. E nesse aspecto não há plenitude humana sem o pão que mata a fome e sem o pão que nutre a existência. Mas é especialmente através da sexualidade que nos nutrimos dos pães da palavra humana e da Palavra de Deus. Na verdade, na Eucaristia, esses dois pães se tornam um só, porque em Cristo as duas palavras se uniram definitivamente. O pão eucarístico nutre a fé e o amor, na caminhada humana rumo ao Pai. Mas o faz sem deixar de ser verdadeira comida compartilhada. Os rubricismos litúrgicos pecam algumas vezes por se esquecerem, em nome da legítima preocupação com o respeito e a reverência, do fato básico de que a Eucaristia é uma ceia, é verdadeira comida¹³⁶⁷; e que sua origem remota na páscoa judaica reforça que se trata de uma partilha do mesmo pão e do mesmo vinho. Partilha que se faz no regaço do amor e da amizade, da intimidade, da espontaneidade e da cumplicidade com o Mestre. No entanto, se nos recordamos de que as ceias faziam parte do cotidiano do ministério de Jesus, sendo inclusive causa de escândalo por ele não se submeter aos interditos religiosos e, sobretudo, por partilhar do pão com pecadores públicos, fica claro que elas prefiguravam o banquete Eucarístico e, por sua vez, o banquete escatológico no Reino de Deus. De fato, o ato de comer, para a cultura judaica de então, significava solidarizar-se com os comensais¹³⁶⁸. Logo, Jesus, através das ceias, se solidariza com os pobres e marginalizados. Para a sexualidade significa que o dar-se como alimento à semelhança de Jesus, é dar-se de modo especial aos mais excluídos da sociedade¹³⁶⁹. Uma vez mais retornamos ao tema da intrínseca relação entre Ética da Sexualidade e Moral Social. De fato, fica claro que a Ética da Sexualidade definitivamente não pode reduzir-se a conduzir à observância dos interditos no campo sexual, porque o acento evangélico não está no que deixamos de fazer, mas naquilo que fazemos. E aquilo que o Espírito invocado na epiclese sobre os comungantes faz é tornar-nos corpo de Cristo, tornar-nos pão para o mundo. Ora, como já havíamos anunciado, é através sobretudo da sexualidade que nos damos aos outros, por isso mesmo, a ética cristã jamais poderia prescindir da sexualidade, porque trata-se de amar, servir, doar-se com a corporeidade humana, à semelhança do Cristo.

¹³⁶⁷ A esse respeito, as várias referências bíblicas à Eucaristia insistem nos verbos “comer” e “beber”. J. M. oferece uma lista dessas ocorrências. Cf. CASTILLO, J. M., *Símbolos de libertad*, p. 205.

¹³⁶⁸ Ibid., p. 206-207.

¹³⁶⁹ Cf. 1Cor 11,17-34. Como não ver, a propósito, os milagres da multiplicação do pães, como uma prefiguração da própria Igreja, na qual o pão que é Cristo multiplica-se, pela ação do Espírito, no pão que são os fiéis para que seja saciada a fome da multidão?

Voltando ao tema do vinho, cabe recordar que na celebração judaica da páscoa as quatro taças de vinho, antes de serem bebidas, são erguidas em meio a uma oração de louvor pelos dons de Deus¹³⁷⁰. A Eucaristia significa, etimologicamente, *ação de graças*¹³⁷¹. Gratidão pelos dons recebidos de Deus. Ora, para nós cristãos o vinho se transforma sacramentalmente no sangue do Senhor. Faz memória do sangue injustamente derramado na cruz. Sangue que escorre não por vontade de um Deus ávido de sacrifícios, mas porque foi rejeitado por aqueles que se sentiram questionados em suas posições de poder e prestígio. Mas qual a relação da morte na cruz com a ação de graças? A verdadeira ação de graças é dada pelo próprio Cristo, que no Espírito, se entrega ao Pai, confiante de que tudo recebeu dele e de que só nele repousa sua esperança. É nessa ação de graças que o próprio Cristo dá, que repousa a ação de graças (Eucaristia) que a comunidade cristã realiza. É a imersão nessa ação de graças do Cristo que conduz a sexualidade humana à esperança contra toda esperança, que a faz superar gradativamente as dores e as dificuldades no caminho da alteronomia. Logo, a Eucaristia é, para a sexualidade, além de tudo o que já dissemos, verdadeira terapêutica¹³⁷², na qual até as frustrações, dores, mágoas, ressentimentos, baixa estima, infidelidades, pecados, encontram cura e libertação. É terapêutica ainda, porque a acolhida das próprias limitações conduz à acolhida das limitações dos outros. Por fim, ao participarmos do mistério pascal de Cristo através da Eucaristia somos reiteradamente introduzidos na *communio* trinitária¹³⁷³. E como, já tivemos a oportunidade de refletir¹³⁷⁴, é na *communio* trinitária que se funda a unidade da comunidade cristã.

Em terceiro lugar, a Eucaristia, como vínhamos anunciando ao longo da tese¹³⁷⁵, é palco de inúmeros tipos de moralismos. O mais grave é aquele em que a Eucaristia parece converter-se em um troféu para os heróis da observância dos interditos morais no campo da sexualidade¹³⁷⁶. Julgamos que, ao menos em parte, tal moralismo é indiretamente atacado pelo papa Francisco:

¹³⁷⁰ Cf. GIRAUDO, C., *Num só corpo: tratado mistagógico sobre a Eucaristia*, p. 99-126.

¹³⁷¹ Eucaristia provém de “jaris” (alegria, ou o que causa alegria) e “eu” (bem, bom, justo e conveniente). Significa também louvor por causa do verbo “aineo” (mencionar, prometer, fazer votos, aprovar, aplaudir). Cf. FLORISTÁN, C., *Para comprender el catecumenado*, p. 231-232.

¹³⁷² Poderíamos substituir “terapêutica” por “manifestação salvífica”, mas quisemos acentuar o significado curativo para o corpo e a psiquê humanas.

¹³⁷³ Sobre a relação entre Eucaristia e Trindade cf. GARZA, M. G. Eucaristia. In: PIKAZA, X.; SILANES, N., *Dicionário teológico o Deus cristão*. Não paginado. Cabe ressaltar que a introdução na *communio* trinitária se faz, de modo especial, pelo Batismo, que é revisitado em cada Eucaristia.

¹³⁷⁴ Cf. item 3.7.1.

¹³⁷⁵ Ver especialmente o item 4.5.1.

¹³⁷⁶ É nesse contexto que o comer e beber “indignamente” o corpo e o sangue do Senhor (1Cor 11,27) acaba por favorecer tais leituras moralizantes. A tradição católica posterior interpretou

A Eucaristia, embora constitua a plenitude da vida sacramental, não é um prêmio para os perfeitos, mas um remédio generoso e um alimento para os fracos. Estas convicções têm também consequências pastorais, que somos chamados a considerar com prudência e audácia. Muitas vezes agimos como controladores da graça e não como facilitadores. Mas a Igreja não é uma alfândega; é a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa¹³⁷⁷.

Em quarto lugar, há que considerar que a Eucaristia se realiza sobre o altar, “mesa eucarística do Senhor”¹³⁷⁸, “mesa do Senhor”¹³⁷⁹ ou “mesa do altar”¹³⁸⁰. O altar significa o Cristo, Pedra viva (1 Pd 2,4; Ef 2,20)¹³⁸¹, por isso deve estar no centro do espaço litúrgico¹³⁸². A recomendação de se colocar sob o altar relíquias de Santos¹³⁸³, expressa de maneira significativa a configuração dos fiéis a Cristo. De fato, os santos, e em especial os mártires, expressam justamente a doação da própria vida em prol de muitos. Mais uma vez, tal significação da configuração a Cristo se faz pela presença de um fragmento corporal do(a) santo(a), porque é no corpo que se realiza e se situa a vitória do Espírito em configurar-nos ao Verbo. Para a Ética da Sexualidade, interessa-nos considerar que o altar associa-se à imagem da Igreja como Corpo de Cristo¹³⁸⁴. Para além do que dissemos pouco acima, interessa-nos agora acrescentar que a participação na Eucaristia é fonte de maturação para a sexualidade, na medida em que tornar-se membro do Corpo de Cristo pelo Espírito é assumir nesse corpo um lugar, uma função, uma missão, na medida dos dons distribuídos pelo mesmo Espírito Santo. Significa ainda, valendo-se dessa metáfora paulina, que o funcionamento harmonioso do corpo supõe a percepção e acolhida da alteridade dos demais membros desse mesmo corpo; a capacidade de acolher a

muitas vezes esse texto como referente aos pecados mortais não confessados (Sacramento da Reconciliação) que tornariam a pessoa indigna de receber a Eucaristia. Vemos essa visão, por exemplo, em São Tomás de Aquino. Cf. AQUINO, T., *Suma Teológica*, vol. IX, IIIª parte, q. 80, a. 4, p. 372. Mesmo essa visão de São Tomás de Aquino parece, atualmente, carecer de fundamentação exegética.

¹³⁷⁷ Cf. EG, n. 47. Nesse parágrafo o papa faz uma citação ainda mais audaciosa, que reproduzimos na íntegra (Nota 51): “Cf. San Ambrosio, De Sacramentis, IV, 6, 28: PL 16, 464: «Tengo que recibirle siempre, para que siempre perdone mis pecados. Si peco continuamente, he de tener siempre un remedio»; ibíd., IV, 5, 24: PL 16, 463: «El que comió el maná murió; el que coma de este cuerpo obtendrá el perdón de sus pecados»; SanCirilo de Alejandría, In Joh. Evang. IV, 2: PG 73, 584-585: «Me he examinado y me he reconocido indigno. A los que así hablan les digo: ¿Y cuándo seréis dignos? ¿Cuándo os presentaréis entonces ante Cristo? Y si vuestros pecados os impiden acercaros y si nunca vais a dejar de caer —¿quién conoce sus delitos?, dice el salmo—, ¿os quedaréis sin participar de la santificación que vivifica para la eternidad?»”. Essas citações, em nosso parecer, questionam, inclusive, determinadas compreensões do “estado de graça” para receber a Eucaristia.

¹³⁷⁸ Cf. RICA, *Rito de Admissão na plena comunhão da Igreja Católica das pessoas já batizadas validamente*, cap. 1, Rito de Admissão na Missa, n. 14, p. 286.

¹³⁷⁹ Cf. IGMR, n. 296.

¹³⁸⁰ Ibid., n. 305.

¹³⁸¹ Ibid., n. 298.

¹³⁸² Ibid., n. 299.

¹³⁸³ Ibid., n. 302.

¹³⁸⁴ Cf. LIMA, M. A. M., *Igreja Ícone da Trindade*, p. 223-248.

dor dos demais, na medida em que a dor de um membro afeta todo o corpo; a capacidade de alegrar-se com a recuperação de um membro que regressa à participação no corpo; a percepção da mútua dependência para o pleno funcionamento do corpo; a percepção da comum dignidade; a contemplação do rosto de Cristo que se forma quando a comunidade consegue, por alguns momentos, viver a coesão do amor; etc. Tudo isso que elencamos contribui para o crescimento cada vez mais integrado e integrador não apenas da sexualidade mas da totalidade da pessoa. Em suma, uma vivência comunitária da Eucaristia, embebida pelo reconhecimento e acolhida do mistério de Deus, abre a sexualidade para uma verdadeiro aprendizado e a comunidade acaba por se tornar uma verdadeira escola de humanidade. Enfim, através da Eucaristia a pessoa humana é conduzida a restaurar as várias relações que a constituem e identificam, como sintetiza o metropolitano ortodoxo John Zizioulas:

Eucharist. This is the heart of the Church, where communion and otherness are realized par excellence. If the Eucharist is not celebrated properly, the Church ceases to be the Church. It is not by accident that the Church has given to the Eucharist the name of 'Communion'. For in the Eucharist we can find all the dimensions of communion: God communicates himself to us, we enter into communion with him, the participants of the sacrament enter into communion with one another, and creation as a whole enters through man into communion with God. All this takes place in Christ and the Spirit, who brings the last days into history and offers to the world a foretaste of the Kingdom¹³⁸⁵.

Enfim, a Eucaristia, enquanto corpo sacramental de Cristo, não deixa de realizar o que a sexualidade de Jesus de Nazaré realizava, a partir de sua inspiração pelo Espírito Santo: acolher, curar, libertar, reconciliar e unir. Todas essas ações pneumatológicas, que são potencializadas pela Eucaristia podem ser resumidas em uma, a *gratuidade*. A Eucaristia também conduz a sexualidade à *oblatividade*, mas essa se realiza como *gratuidade* porque é fruto do dom gratuito, a graça por excelência, o próprio Espírito Santo. Em um mundo tão marcado pela “mercantilização das relações”, em que as regras do mercado acabam por tornar-se as regras das relações inter-pessoais, a vivência livre da *gratuidade* é um eloquente testemunho do valor contra-cultural, ou melhor, transcultural, do Reino de Deus inaugurado por Cristo e encarnado pela Igreja até a sua plena realização na eternidade.

¹³⁸⁵ Cf. ZIZIOULAS, J., *Communion and otherness*, p. 7.

4.5. Conclusão preliminar e síntese das implicações éticas do RICA

Antes de reunirmos os marcos principais de nossa trajetória até este ponto, convém justificar uma omissão, a dos demais ritos que compõem o RICA¹³⁸⁶. Trata-se apenas de evitar repetições desnecessárias, uma vez que esses ritos, justamente por serem versões abreviadas dos ritos já analisados, nada acrescentam, do ponto de vista de nosso escopo, ao que já foi tratado até aqui. Além disso, todos esses ritos já foram citados ao longo da tese, no momento em que analisávamos os respectivos ritos na versão completa.

Ao longo desse terceiro capítulo intentamos apresentar as implicações éticas que decorrem de uma aproximação mistagógica ao RICA. Como já havíamos anunciado na introdução geral a esse trabalho, por força do método escolhido não se deveria esperar aqui a sistematicidade ou o rigor conceitual que caracterizou tantas obras morais, em especial no período anterior ao Concílio Vaticano II. Por essa razão, apresentamos agora não tanto as conclusões a que chegamos, mas, sobretudo, as grandes intuições que nosso labor nos permite contemplar:

1) Há no mistério de Deus acerca da criação algo de lúdico. Essa ludicidade divina, marca a sexualidade humana e justifica teologicamente a importância da alegria, da festa e do jogo para a Ética da Sexualidade;

2) A liturgia dos sacramentos da iniciação cristã conduzem a sexualidade à acolhida da temporalidade e, com ela, à acolhida da finitude e historicidade humanas; à aceitação da decrepitude corporal; ao reconhecimento da própria história pessoal como um dom; à aceitação das muitas esperas que toda relação inter-pessoal exige; à gratidão e ao louvor; ao reconhecimento de nossa dependência existencial; à integração reconciliada com o passado (pela anamnese), com o presente (pela epiclese) e com o futuro (pela doxologia); à compreensão da gradualidade da resposta à graça;

3) Através da aproximação mistagógica aos sacramentos a sexualidade é remetida à sua condição original, à sua imagem e semelhança com Deus Trino, descobrindo alguns de seus traços em sua criatura: comunicabilidade, relacionalidade, criatividade, iniciativa, fecundidade, santidade, ludicidade, receptividade, responsabilidade, esponsabilidade, pessoalidade, oblatividade,

¹³⁸⁶ Referimo-nos aos seguintes ritos e seções: *Tempo da mistagogia* (p. 103-104), *Rito simplificado para Iniciação de Adultos* (p. 105-120), *Rito abreviado de iniciação de adultos em perigo ou artigo de morte* (p. 121-130), *Preparação para a Confirmação e a Eucaristia de adultos que, batizados na infância, não receberam a devida catequese* (p. 131-132), *Rito de Iniciação de crianças em idade de catequese* (p. 133-174), *Rito de admissão na plena comunhão da Igreja Católica das pessoas já batizadas validamente* (p. 282-305).

gratuidade. Convém, a esse respeito, evitar um equívoco frequente, o de se entender a imagem e semelhança humanas com Deus como se fôssemos “miniaturas da Trindade”. Tal compreensão dista enormemente do que viemos defendendo até aqui. Com efeito, nossa insistência em apresentar os traços trinitários na pessoa humana não significa que eles simplesmente nos foram dados na Criação, obnubilados pelo pecado e restaurados pelos sacramentos. Tal visão simplista ignora a *creatio continua*, ignora que a Trindade não abandonou a criação à sua própria sorte, mas que cria continuamente, e mantém todo o criado na existência, conduzindo-o à sua realização plena na eternidade. Por isso, a título de exemplo, quando falamos que a *criatividade* é um traço da Trindade em nós, significa que a criatividade humana é dom do Espírito Santo, que nos conduz, cada vez mais à plenitude humana, dando-nos a capacidade de criar e moldar o nosso mundo para que seja cada vez mais propício à promoção e defesa da vida, contribuindo para o crescimento do Reino de Deus no mundo. Essa força criativa acompanha o gênero humano desde a Criação e só se completará quando nos encontrarmos com a Trindade na glória;

4) Através dos sacramentos da iniciação cristã a sexualidade vê saciar-se seu desejo de Deus, ao mesmo tempo que cresce o desejo do desejo de Deus: salvar o mundo. Em Cristo, a sexualidade compreende que seu *télos* é dar-se aos outros por amor¹³⁸⁷, é tornar-se pão para o mundo;

5) O mistério de Deus celebrado liturgicamente conduz a sexualidade à união com Cristo, à transfiguração do corpo em templo de Deus, ao reconhecimento do corpo como mediação para o encontro com Deus (iconicidade do corpo, *theophoria*, o corpo como “arqui-símbolo”), à convicção de que a salvação cristã passa pelo corpo, à transfiguração dos sentidos, à estima de si pela mediação da beleza;

6) A mistagogia da iniciação cristã conduz à superação da pretensão fusional da sexualidade infantil pela experiência da relação com Cristo, mediada pela comunidade dos fiéis e situada no espaço da sexualidade. Isso contribui também para a superação dos instintos egoístas e idolátricos (egolatria e politeísmo dos desejos efêmeros);

7) A sexualidade é caminho incontornável para a acolhida da Revelação de Deus por livre decisão do ato criador da Trindade; mas como a sexualidade é basicamente a capacidade de estabelecer relações, pode-se concluir que o rosto do outro é mediação para o encontro com Deus;

¹³⁸⁷ Cf. EV, n. 49.

8) No horizonte da sexualidade todo pecado é negação da identidade, da alteridade e da comunhão;

9) Os sacramentos mediatizam a acolhida ética da fé no corpo;

10) A liturgia educa a sexualidade para a vida cotidiana: para os ritos humanos (acolhida, despedida, perdão, nascimento, morte, etc); para a acolhida da dor e do sofrimento pela contemplação da cruz; para as relações interpessoais pelo amadurecimento dos afetos.

4.6. Conclusão Geral

Iniciamos nosso percurso apresentando as dificuldades que a Ética Cristã da Sexualidade encontra na pós-modernidade e da necessidade de buscar novas formas de se pensar e apresentar a visão cristã da sexualidade.

Tivemos, em seguida, a oportunidade de mostrar a importância, a pertinência e a atualidade do diálogo entre Ética da Sexualidade e Liturgia, como uma das formas de atender aos anseios de renovação da moral católica apresentados pelo Concílio Vaticano II.

Justificamos, mais adiante, a escolha do RICA e as possibilidades que uma aproximação mistagógica a esse ritual nos abriria, entre elas, a do resgate da alteronomia cristã.

Por fim, adentramos o RICA em busca de suas implicações para a Ética da Sexualidade, levando em consideração a aplicação viva desse ritual ao contexto das comunidades cristãs. Ao final do item anterior, apresentamos de maneira resumida as principais implicações éticas que descobrimos. Tais implicações mostram uma ampla gama de temas que dão muito a pensar à Ética da Sexualidade, diminuindo a distância entre as disciplinas da Liturgia, da Trindade, da Espiritualidade, da Arte Sacra, da Catequese, da Pastoral e da Moral Sexual. Tal aproximação entre essas disciplinas foi possibilitada pela mistagogia, terreno fértil para fazer avançar um novo discurso teológico, que sem preterir o discurso pautado pelo rigor intelectual, nos permite ir além, através do alento trazido pelas metáforas, analogias, associações, imagens, significados, etc.

A maior novidade de nosso percurso teológico até aqui não são tanto os conceitos empregados, mas as associações entre os conteúdos teológicos frequentemente distanciados pelas disciplinas teológicas. Nossa contribuição, portanto, consiste, de maneira especial, em reatar os diversos conteúdos teológicos trabalhados (Trindade, Liturgia, Catequese, etc.) à Ética da Sexualidade.

No entanto, apesar de nossos esforços, julgamos que algumas questões centrais ainda podem passar despercebidas, uma vez que atravessaram nossa investigação como um fio que tudo une, sem que o próprio fio fosse considerado.

Em primeiro lugar, cabe ressaltar que todo nosso esforço gira em torno do resgate da pneumatologia na Ética da Sexualidade. A esse respeito não nos julgamos capazes de ser mais eloquentes e completos do que o Patriarca de Antioquia, Inácio IV:

Senza lo Spirito Santo Dio è lontano, Cristo rimane nel passato, il vangelo è una lettera morta, la Chiesa una semplice organizzazione, l'autorità un dominio, la missione una propaganda, il culto una evocazione, l'agire umano una morale da schiavi... Ma nello Spirito Santo il cosmo è elevato e geme nelle doglie del parto del regno, Cristo risuscitato è presente, il vangelo è potenza di vita, la Chiesa significa comunione, l'autorità un servizio, la missione è una pentecoste, la liturgia è un memoriale e un'anticipazione, l'agire umano é divinizzato¹³⁸⁸.

Uma ética que se pretenda efetivamente “teo-lógica” não pode se construir como discurso primeiro sobre o agir moral, mas como discurso segundo, como intérprete da ação primeira do Espírito Santo no corpo, alma e espírito dos fiéis e em todas as pessoas do mundo.

Em segundo lugar, o Espírito Santo, a partir da Encarnação e Ressurreição do Verbo, faz morada na carne humana, habitando o coração e possibilitando um novo tipo de conhecimento do mistério de Deus, como bem sintetiza M. Tenace:

Cuore non significa sentimento (come amore non significa sentimento), ma un reale dinamismo centrale della persona capace di raccogliere, unificarsi, aprirsi ad un Altro e di unirsi. “È l'Amore concepito come estasi dello spirito che tocca la riunificazione totale dell'essere. Unificazione che è già una unione trasformante[...]”. L'amore è intelligenza che conosce e rende simili a Dio. 'L'amore di Dio, unico bene dell'anima, possiede per definizione delle proprietà conoscitive di un ordine superiore, di un ordine a parte, l'ordine pneumatico. Tale amore è conoscenza immediata al di sopra di ogni conoscenza e questo perché ricrea l'unità originaria dell'essere, rendendolo simile a Dio. [...] 'Ogni carne si realizzerà nella gioia, grazie alla somiglianza [...] con l'archetipo divino. Ma la carità soltanto può portare alla perfezione lo spirito rendendolo come Dio, cioè deificarlo. Tutto il *pathos* dell'energia erotica consiste in questo¹³⁸⁹.

A Ética Cristã da Sexualidade, portanto, é, a rigor, fruto de um mergulho mistagógico em Deus. Ela é consequência da passagem do Espírito pela carne humana. Nesse passar do Espírito é que a sexualidade é embebida pelo amor de Deus e experimenta, ainda que de modo limitado, que o corpo também é

¹³⁸⁸ Cf. IGNACE IV, Patriarche d'Antioche. La réssurrection et l'homme d'aujourd'hui. Paris, 1981, p. 36-37; citado por TENACE, M., *Dire l'uomo*, p. 35.

¹³⁸⁹ Cf. TENACE, M., op. cit., p. 42-43.

lugar da teografia da graça e que, por causa desse amor divino o agir é movido não pelo dever, mas pelo desejo crescente e irresistível de tudo dar em troca de tanto amor. Por isso a intelecção da Ética Teológica supõe, para sua plena apropriação, que a pessoa seja iniciada mistagogicamente à fé. Isso não corresponde a dizer que a Ética Cristã só diz respeito aos cristãos, mas apenas indica que as diversas normas e doutrinas morais, por mais plausíveis racionalmente que sejam, não dão conta de justificar-se totalmente sem o mergulho existencial no mistério inesgotável de Deus Uno e Trino. É o que, de forma implícita e indireta acabam defendendo os bispos latinoamericanos reunidos em Aparecida:

A vida nova de Jesus Cristo atinge o ser humano por inteiro e desenvolve em plenitude a existência humana “em sua dimensão pessoal, familiar, social e cultural”. [...] a vida em Cristo cura, fortalece e humaniza. Porque “Ele é o Vivente, que caminha a nosso lado, manifestando-nos o sentido dos acontecimentos, da dor e da morte, da alegria e da festa”. A vida em Cristo inclui a alegria de comer juntos, o entusiasmo para progredir, o gosto de trabalhar e de aprender, a alegria de servir a quem necessite de nós, o contato com a natureza, o entusiasmo dos projetos comunitários, o prazer de uma sexualidade vivida segundo o Evangelho, e todas as coisas com as quais o Pai nos presenteia como sinais de seu sincero amor. Podemos encontrar o Senhor em meio às alegrias de nossa limitada existência e, dessa forma, brota uma gratidão sincera¹³⁹⁰.

Vê-se, assim, que a Ética Cristã da Sexualidade é uma ética da alegria, do gozo e da gratidão pelo encontro com Cristo e com os irmãos. Em suma, trata-se de uma ética do amor, que significa, basicamente, conjugar os principais verbos da existência humana no plural.

Em terceiro lugar, justamente por ser uma ética do Espírito e do amor que a Ética Cristã da Sexualidade é uma ética da esperança. Trata-se de aceitar que o chamado ético dirigido por Deus, em Cristo e no Espírito se realizam paulatinamente ao longo da história humana. Nesse percurso mesclam-se sombras e luzes, fidelidades e infidelidades, vitórias e fracassos. Justamente por isso, é mister acentuar a importância da *gradualidade* da Ética Cristã¹³⁹¹. Ela não é, como dissemos, uma ética de heróis estoicos, mas de amigos do Senhor, que caminham apoiados mais na fidelidade de Deus do que na própria¹³⁹². Por isso

¹³⁹⁰ Cf. DCA, n. 356.

¹³⁹¹ Essa preocupação com a gradualidade também é retomada implicitamente pelo papa Francisco: “Aliás, tanto os Pastores como todos os fiéis que acompanham os seus irmãos na fé ou num caminho de abertura a Deus não podem esquecer aquilo que ensina, com muita clareza, o Catecismo da Igreja Católica: «A imputabilidade e responsabilidade dum ato podem ser diminuídas, e até anuladas, pela ignorância, a inadvertência, a violência, o medo, os hábitos, as afeições desordenadas e outros fatores psíquicos ou sociais»”. Cf. EG, n. 44.

¹³⁹² De maneira mistagógica o papa Francisco volta a falar desse tema da gradualidade através da reflexão sobre a paciência de Deus: “a estrela [que guiou os Reis Magos] fala da paciência de Deus com os nossos olhos, que devem habituar-se ao seu fulgor. Encontrando-se a caminho, o

mesmo, um traço característico da Ética Cristã da Sexualidade é a misericórdia, porque capaz de, como Jesus, atrair o excluído, levantar caído, curar o ferido, perdoar o arrependido, salvar o perdido. O que acabamos de dizer faz eco à profética exortação do papa Francisco:

Se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida. Mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar: «Dai-lhes vós mesmos de comer» (Mc 6, 37)¹³⁹³.

Oxalá possamos nós cristãos, ultrapassar as seguranças alcançadas pela doutrina católica acerca da sexualidade para corajosamente ir além¹³⁹⁴, ao encontro de Cristo que sofre no corpo dos que não se encontraram em nosso horizonte compreensivo da sexualidade. Que não nos falte nem a audácia e nem a prudência para purificar nosso discurso sobre a sexualidade daquilo que não expressa inequivocamente a salvação de Deus. Porque afinal, o Batismo, a Confirmação e a Eucaristia não visam, senão, como dissemos tantas vezes ao longo desse trabalho, em tornar-nos, pessoal e comunitariamente, a encarnação na história da ação salvífica de Deus, pela progressiva configuração a Cristo, no Espírito Santo, para a glória de Deus Pai. Amém.

homem religioso deve estar pronto a deixar-se guiar, a sair de si mesmo para encontrar o Deus que não cessa de nos surpreender. Este respeito de Deus pelos olhos do homem mostra-nos que, quando o homem se aproxima d'Ele, a luz humana não se dissolve na imensidão luminosa de Deus, como se fosse um estrela absorvida pela aurora, mas torna-se tanto mais brilhante quanto mais perto fica do fogo gerador, como um espelho que reflete o resplendor". Cf. LF, n. 35. Sobre essa fidelidade de Deus cf. LF, n. 53.

¹³⁹³ Cf. EG, n. 49.

¹³⁹⁴ Há que recordar por última vez que a doutrina moral acerca da sexualidade pertence ao magistério ordinário da Igreja, e, por essa razão, passível de evolução. Um alusão sutil à importância da participação dos leigos para a evolução da doutrina encontra-se em FC, n.4, 5, 13.