



SACRAMENTOS
ESCATOLOGIA

BERNARDO BARTMANN

Teologia Dogmática

edições



paulinas

BERNARDO BARTMANN

TEOLOGIA DOGMÁTICA

VOL. III

Sacramentos - Escatologia

EDIÇÕES PAULINAS

TÍTULO ORIGINAL
LEHRBUCH DER DOGMATIK
Verlag Herder Und Co. — Freiburg Im Br. — Deutsch.
Achte Auflage 1932

Tradução de Pe. Vicente Pedroso

Revisão final de Mons. J. Lafayette Álvares

NIHIL OBSTAT
São Paulo, 25 de janeiro 1962
Pe. JOÃO ROATTA, S.S.P.
Censor

IMPRIMATUR
São Paulo, 21 de fevereiro 1962
† PAULO ROLIM LOUREIRO
Bispo Auxiliar e Vigário Geral

—♦—
Direitos reservados A Pia Sociedade de São Paulo
Praça da Sé, 180 - Caixa Postal 8107 - SÃO PAULO
1962

LIVRO SEXTO

OS SACRAMENTOS

INTRODUÇÃO

* **Idéia Geral.** — Os sacramentos são ações do próprio Cristo que difundem a graça do Chefe divino nos membros do Corpo místico. São ações ou gestos de Cristo não somente porque por Ele instituídos, mas sobretudo porque opera Ele em cada um. Cristo está no centro da economia sacramental, invisível, mas eternamente operante: é o princípio vivificador e santificante de todos aqueles que com fé a Ele se dirigem para ter salvação. “No Batismo, Jesus é *regenerador* das almas; na Crisma, é o *doador* do Espírito Santo; na Eucaristia, *vivificador* de nossas almas; na Penitência é o *perdoador*; no sacramento da Ordem é o grande *sacerdote* do Reino de Deus; no Matrimônio é o grande *restaurador* divino da família humana; na Extrema-Unção é o *confortador* supremo” (*Cordovani*, Il Santificatore, pp. 127-128).

Esses gestos santificadores de Cristo são realizados na Igreja e pela Igreja com a qual, de certo modo, Ele se identifica. A Igreja é a plenitude de Cristo, pois é o receptáculo perfeito de suas graças e de seus dons; dêle está completamente cheia, e nela êstes desprendem tôdas as suas energias. A Igreja assimila a graça de Cristo e os sacramentos como u'a mãe transforma seu sangue em leite para o filho. Ministro dos sacramentos é, segundo os casos, o bispo, o sacerdote, o diácono, o simples fiel, mas todos agem sempre *in persona Christi, in persona Ecclesiae*. E, de acôrdo com a natureza da Igreja, os sacramentos encerram dois elementos inseparáveis: a graça invisível e o rito sensível, composto por sua vez de palavras e de coisas.

Mediante os Sacramentos, Cristo une a si os homens que crêem nêle e constrói seu Corpo místico, a Igreja. “Per sacramenta dicitur esse fabricata Ecclesia Christi” (S. th. III, 64, 2 ad 3). O Batismo incorpora os fiéis a Cristo e lança as bases da Igreja, que nasce da água e do Espírito Santo. A Crisma, aperfeiçoando esta incorporação, enche a Igreja dos dons do Espírito Santo e dela faz uma comunidade pentecostal, apta para testemunhar a Cristo no mundo. A Eucaristia, levando a termo esta incorporação, fortalece os membros da Igreja na caridade, prende-os em forte unidade, unidade vertical entre superiores e súditos, unidade horizontal dos fiéis entre si, pois, como diz S. Tomás,

o efeito próprio deste sacramento é justamente a unidade do Corpo místico. A Penitência restitui a vida aos membros mortos pelo pecado, reintegrando-os na comunhão dos bens sobrenaturais. A Extrema-Unção purifica-os ulteriormente e prepara-os para entrar na Igreja celeste, que é o estado de perfeição do Corpo místico. A Ordem e o Matrimônio constroem também a Igreja: o segundo, preparando-lhe, no amor santificado, os membros: o primeiro, incluindo-os nela e nutrindo-os com os bens da Redenção.

De que modo, porém, Cristo une em si os homens para formar seu Corpo místico? Comunicando-lhes sua dignidade e sua vida de graça. Antes de tudo, sua dignidade. No momento da Encarnação, sua humanidade, unida ao Verbo, foi consagrada, elevada a uma dignidade altíssima e dotada de poderes inefáveis que se completam no seu sacerdócio, cuja dupla função é glorificar o Pai e santificar os homens. Ora, os Sacramentos, os que imprimem caráter, fazem-nos participantes da sua dignidade e dos seus poderes sacerdotais, pelo que com Ele, nêle e por Ele podemos glorificar o Pai e, de certo modo, comunicar aos homens os dons de Deus. Com o caráter batismal os fiéis participam do seu sacerdócio tanto que podem receber os outros sacramentos, administrar o sacramento do Matrimônio e oferecer com o sacerdote celebrante a vítima divina na Missa. Com o caráter da Crisma são particularmente delegados ao exercício do apostolado cristão, isto é, a testemunhar a Cristo no mundo, para o fazer conhecer e viver, pela fé, nas almas. Com o caráter da Ordem, participação perfeita do sacerdócio de Cristo, alguns membros da Igreja são consagrados a altíssimas funções, como as de celebrar a Eucaristia, tornando Cristo presente na comunidade cristã pelo que se possa unir a Ele na comunhão e no sacrifício e perdoar os pecados. Cristo, Chefe humano-divino, comunicando sua dignidade aos membros compenetrando-os do seu poder sacerdotal; a sombra da suprema consagração do Pontífice eterno cobre-os inteiramente, investe-os, consagra-os, espiritualiza-os, torna-os aptos para prolongar, bem entendido, de diversos modos, sua obra de redenção no curso dos séculos. A Igreja torna-se como que o corpo sacerdotal de Cristo.

Além disso, comunica a sua graça de Chefe. Todo sacramento opera nos fiéis uma conformidade com Cristo. Conformidade que modela toda a pessoa do cristão ao seu Chefe, de quem recebe a vida, de modo que o cristão deve imitar a vida íntima de Jesus, e deve-o porque interiormente a Ele conforme. Toda graça sacramental é cristiforme. O Batismo não é somente a remissão do pecado original, mas um nascimento à vida sobrenatural que torna o cristão, em Cristo, filho do Pai celeste. "Omnes filii in Filio!" Daqui a possibilidade e o dever de vivermos neste mundo como filhos de Deus, imitando a Cristo. "E porque sois filhos, Deus mandou o Espírito do Filho aos nossos corações, que clama: Abba, Pater!" (Gál 4,6). A Crisma, dando "a plenitude do Espírito, torna o cristão conforme a Cristo, operário de redenção. O que importa não é somente a luta contra os inimigos da fé, mas sobretudo o esforço

para elevar e reconstruir o mundo em Cristo. A Igreja confia hoje muitíssimo neste sacramento do apostolado e da Ação Católica para ajudar o sacerdócio a recristianizar o mundo. A Eucaristia, realizando em nós um amor fervoroso, opera a nossa transfiguração em Cristo, nossa identificação com todos os sentimentos do Verbo Encarnado: para com o seu Pai celeste e para com os homens. É o sacramento principal da nossa configuração a Cristo. Também a Penitência torna-nos conformes a Cristo. A vida de Jesus foi uma luta contínua contra o pecado, luta da qual saiu vitorioso com o amor. O penitente torna-se conforme a Cristo que luta contra o pecado, sobre o qual, como Ele, triunfa com amor. Que é, de fato, a contrição, senão a detestação do pecado, detestação que encerra sempre certo grau de amor de Deus, um amor da ordem e da justiça divina? E a satisfação, não é a expressão da vontade de reparar por amor à ordem divina estabelecida no mundo e quebrada pelo pecado? Dêse modo, o pecador, tocado pela graça, mediante seus atos, que constituem a chamada matéria do sacramento, realiza verdadeiramente com Cristo a restauração da justiça, num ato de amor. Em suma, a graça da Penitência é uma graça de conformidade com Cristo que expia os pecados do mundo, e repara a glória divina lesada por nossas iniquidades. A Extrema-Unção é uma graça de suprema configuração com Cristo moribundo para a glória do Pai e a redenção do mundo. A morte do cristão é um adormecer em Cristo. O corpo pagará sua dívida à justiça divina, mas a alma, com a graça da Extrema-Unção, que a purifica dos restos do pecado, transformará em holocausto de amor este supremo sacrifício. Que a Ordem torna conforme com Cristo, basta somente acená-lo: "Sacerdos alter Christus!" Não somente enquanto participa plenamente dos poderes de Cristo, mas também no sentido de que a graça lhe confere os mesmos sentimentos de sujeição absoluta à glorificação do Pai e à salvação das almas, para o qual o sacerdote se sentirá levado por um profundo amor paterno. O Matrimônio, finalmente, torna a alma dos esposos conforme com aquele amor com que Cristo e a Igreja se amam. Amor feito de dedicação recíproca, amor pronto a todo sacrifício, amor fecundo. Assim Cristo-Chefe difunde sua graça nos homens para fazê-los viver, em todas as circunstâncias da vida, daquela única vida que Ele veio trazer à terra, vida humano-divina, que transfigura a existência humana e a eleva à união com Deus.

Esta é a riqueza dos sacramentos, gestos de Cristo na Igreja para formar-se o Corpo místico, comunicando aos homens sua dignidade e sua graça. Evidente, porém, que tudo isso supõe sempre a cooperação por parte dos homens. Fala-se hoje muito de viver os sacramentos e isso importa duplamente: antes de tudo, que o homem vá ao encontro de Cristo, que nos oferece a redenção nos seus gestos sacramentais, com a alma aberta e vibrante de fé, de arrependimento, de humildade e de amor. Depois, recebido o tesouro da graça sacramental, que se empenhe cotidianamente em fazê-lo frutificar vivendo sempre mais do espírito de Cristo. As encíclicas de Pio XI sobre o Matrimônio e sobre o Sacerdócio, so-

bretudo a "Mystici Corporis" e a "Mediator Dei" de Pio XII, lembram enèrgicamente esta colaboração. Certo objetivismo sacramental exagerado, que dispensa o sujeito de seu esforço contínuo, sabe de autêntico quietismo. As duas encíclicas de Pio XII condenam-no expressamente. Os sacramentos normalmente operam enquanto encontram colaboração. Eles são o encontro de Cristo santificador com o homem que tem sede de redenção. Maior é a sede, mais abundante é a água que haurimos das fontes do Salvador. "Nesta operação das virtudes do sacramento e do esforço humano — diz Pio XII — consiste o segredo da fé viva, da vida seriamente cristã, da verdadeira tendência para a perfeição espiritual" (Acta Ap. Sed. 1945, p. 39).

Divisão do tratado. — Seguindo o Concílio de Trento, costuma-se fazer preceder ao tratado de cada um dos sacramentos, um estudo sobre os sacramentos em geral (cfr. Denz. 844 ss.). O Tratado, por isso, divide-se em duas partes.

PRIMEIRA PARTE

OS SACRAMENTOS EM GERAL

§ 157. Noção de sacramento.

1. Definição. — O *Catecismo Romano* descreve o sacramento como um sinal sensível que, por instituição divina, tem a virtude de significar e de produzir a santidade e a justiça: "Docendum erit, rem esse sensibus subjectam quæ ex Dei institutione sanctitatis et iustitiæ tum significandæ tum efficiendæ vim habet" (P. 2. c. 1, q. 11; cfr. Trid. s. 13, c. 3).

A explicação do termo não serve muito para lhe esclarecer o conceito. A palavra sacramento, sacramentum (de sacer, sacrare), é usada pela *Vulgata* para traduzir o termo grego *μυστηριον* o qual, na Sagrada Escritura, significa genericamente mistério (Sab 2,22; 6,24; Tob 12,7 ss; Dan 2,18.47; 4,6). Em o Novo Testamento exprime o conjunto dos fatos divinos da Redenção. Ordinariamente a *Vulgata* latiniza *μυστηριον* em "mysterium", mas dezesseis vezes tradu-lo por "sacramentum", sem que se possa achar nessa tradução a mínima diferença de significação. Para o Novo Testamento cfr. Ef 1,9; 3,3; 3,9; 5,32; Col 1,27; I Tim 3,16; Apc 1,20; 17,7. O primeiro significado da palavra *μυστηριον* é *secretum* (segredo, mistério); designa uma verdade ou um fato que até então ficou escondido, particularmente em relação à nossa salvação. (Rom 16,25; Ef 1,9; 3,3; 3,9).

Além deste sentido — e unido a êle — *μυστηριον* tem também o sentido de símbolo, de tipo, cujo significado preciso não é tão facilmente determinável. O plural *μυστηρια* na linguagem religiosa antiga, é usado, como é sabido, para indicar os ritos de iniciação ao culto dos mistérios. Cfr. Dict. apol. de la foi cath. t. III, coll. 964-1014: palavra *Mystères*.

Nos escritos dos primeiros Padres *μυστηρια*, encontra-se raramente. Podemos apenas recordar S. Inácio e S. Justino, que o usam no sentido há pouco indicado. Entre os Gregos é mais corrente, mas sem significado estável; quando muito, tem o sentido de conhecimento dos mistérios, particularmente depois de Clemente Alexandrino, o qual como sabemos, insiste mais sobre a verdade religiosa *γνωσις* do que sobre os sinais rituais dos sacramentos e sobre a hierarquia. Cfr. *Prat.* A teologia de S. Paulo, vol. II, pp. 377-378; *Kittel*, Theologisches Wörterbuch zum N. Testament, t. IV, pp. 823-834.

Na literatura *profana* "sacramentum" significa quer uma *soma de dinheiro* que por ocasião de um processo era depositada em um lugar sagrado e que devia deixar para uma causa pia aquê que perdia a causa, quer o *juramento* de fidelidade dos soldados. Referindo-se precisamente a êste juramento, Tertuliano chama "sacramento" a promessa de fidelidade feita pelo batizado (Ad. Mart. 3). Outros estudiosos afirmam que já pelo ano 150 "sacramentum" é a tradução de *μυστήριον* e significa "rito sagrado" ou "verdade sagrada", e que o juramento dos soldados não exerceu nenhuma influência no termo.

2. Desenvolvimento histórico do conceito de sacramento. — a) Na *Patrística*. Os Padres não estudaram o conceito de sacramento em si mesmo: Todavia, não é difícil conhecê-los a idéia que formaram, quando se examinam seus tratados sobre a natureza e os efeitos de cada um dos sacramentos, particularmente do Batismo e da Eucaristia. Bem pouco, ao invés, podemos tirar do uso do termo sacramento, pois entre eles tem um sentido muito amplo, que abarca tôdas as coisas santas e tôdas as funções rituais.

Assim, Tertuliano chama de sacramento a doutrina cristã (Præscript. 20), a doutrina da Trindade (Adv. Prax. 2), tôda a religião cristã (Ib. 30), a fé (de Bapt. 13). Mas em sentido intensivo, o Batismo é para ele um sacramento, um "felix sacramentum" (De Bapt. 1), porque ele é justamente a expressão externa e o sinal distintivo da fé. No seu aspecto interno o Batismo é o "sêlo do Espírito Santo" (Ib. 13). Ele é o "sacramento da fé" (De pud. 18, 19), porque encerra em si a aceitação da fé e da vida de fé. Como o Batismo, também a Eucaristia é chamada sacramento (sacramentum Eucharistiæ, De cor. mil. 3). Todo sacramento consiste em um rito externo ao qual corresponde um efeito interior: "O corpo é lavado para que a alma seja purificada; o corpo é ungido para que a alma seja santificada; o corpo é marcado para que a alma seja fortificada; impõem-se as mãos sobre o corpo para que a alma seja iluminada pelo Espírito Santo; o corpo come a carne e o sangue de Cristo para que a alma seja unida a Deus!" (De resurr. carn. 8). Todavia, para receber os sacramentos exige-se uma preparação: Deus não dá a sua graça aos indignos (De pœn. 6). Exige-se também a verdadeira fé; por isso os hereges não têm o mesmo Batismo que tem a Igreja. Eles não podem dar o que não têm (De Bapt. 15).

S. Cipriano segue o pensamento de Tertuliano. Ele usa o termo sacramento em sentido muito amplo para indicar diversas realidades e instituições cristãs, mas sobretudo para designar o Batismo. Também exige a verdadeira fé (Ep. 69, 12; 75, 7, 9-11). Todavia, também as crianças devem ser batizadas, porque disso têm necessidade (Ep. 64, 5). Ele recorda cinco sacramentos propriamente ditos: Batismo, Crisma, Eucaristia, Penitência, Ordem.

S. Cirilo de Jerusalém, nas suas *Catequeses*, fala freqüentemente dos sacramentos. Composto como é, de alma e de corpo, o homem

tem necessidade de dupla purificação: "A água lava o corpo, o Espírito marca a alma com seu sinal... Não consideres somente o elemento da água, mas recebe a salvação na força do Espírito Santo" (Cat. 3, 4). O tema das cinco catequeses aos iluminados ou neobatizados (catequeses mistagógicas) é justamente a explicação dos três primeiros sacramentos. — O mesmo argumento é tratado por S. Ambrósio no "De misteris", livro sobre a iniciação cristã. Ele também distingue o elemento material da *força divina*: "A água não purifica sem o Espírito, que dá a graça... Que é, de fato, a água sem a Cruz de Cristo? Um elemento comum sem nenhuma virtude operadora de graça" (De mist. 4).

S. Agostinho contribuiu mais que todos os outros Padres para a formação do conceito científico de sacramento. Deu-lhe ocasião para isso a controvérsia contra os Donatistas, que faziam depender a eficácia do sacramento da santidade do ministro (qui non habet quod det, quomodo dat?) e, sobretudo, aquela contra os Pelagianos. Nesta longa luta, S. Agostinho esclareceu a si mesmo a essência do sacramento, reconhecendo nêle um meio *objetivo* de graça. Anteriormente às citadas controvérsias, ele insistira, seguindo Tertuliano e S. Cipriano, nas disposições subjetivas, mas a seguir passou a acentuar cada vez mais o aspecto objetivo. Certamente, S. Agostinho usa ainda o termo "sacramentum" em sentido muito amplo, mas põe em primeira linha os sacramentos propriamente ditos, antes, menciona-os todos, exceto a Penitência e a Extrema-Unção, com êste termo específico.

Sacramento em sentido geral é para ele "um sinal visível da graça invisível" (visibile signum invisibilis gratiæ), "um sinal de uma coisa santa" (signum rei sacræ). Na concepção do sacramento, parte êle, portanto, de um sinal externo: o qual, porém, deve ser símbolo da realidade espiritual a que se deve também assemelhar. "Se os sacramentos não tivessem certa semelhança com a realidade de que são sacramentos (sinais, símbolos), não seriam absolutamente sacramentos. Por força de tal semelhança eles recebem o nome destas mesmas realidades" (Ep. 98,9). Êste conceito é aplicado a todos os ritos, inclusive aos do Antigo Testamento. Seria, no entanto, errôneo atribuir a S. Agostinho, pelo fato de insistir sobre o "sinal" (similitudo), uma "noção puramente simbólica" dos sacramentos, pois, pelo menos os do Novo Testamento, são para ele sinais *eficazes*. Ele acentua sem dúvida a "significatio sanctitatis", mas conhece também a "efficacia gratiæ".

Um sacramento é para ele um sinal religioso, e não um sinal vazio; de fato, contém em si a *graça* que êle invisivelmente traz e garante. "Aliud est sacramentum aliud virtus sacramenti" (In Jo. 26, 11). A graça é a virtude dos sacramentos: "gratia quæ est sacramentorum virtus" (Enar. in Ps. 77, 2; cfr. In Ep. Joan. 6, 10; De unit. Eccl. 3). No sacramento há uma realidade externa, visível, e uma realidade interna, invisível: "Aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritalem" (Sermo 272; cfr. De doctr. christ. 2, 1, 1).

Mesmo se o *Antigo Testamento* teve sacramentos, não se identificam absolutamente com os do Novo: aqueles *prometiam* a salvação, estes *dão-na* (Enarr. in Ps. 73,2). “Os sacramentos são mudados; tornaram-se mais fáceis, mais numerosos, mais salutareis, mais felizes” (ib.). Indicaremos mais adiante outros pontos importantes da doutrina sacramental de S. Agostinho. Concluindo, podemos afirmar que, segundo S. Agostinho, o sacramento é um sinal objetivo da graça divina. Este conceito é aplicável pelo menos aos sacramentos cristãos. A instituição dos sacramentos por parte de Jesus Cristo não é acentuada. Deve-se isso ao fato de que o conceito de sacramento é ainda muito amplo.

S. Isidoro de Sevilha (†636), falando dos sacramentos, friza seu efeito misterioso. “Ob id dici sacramenta, quia sub tegumento rerum corporalium virtus divina *secretius* operatur, nempe a *secretis virtutibus* vel *sacris*” (Etym. 6, 19, 40. Migne, 82, 255). Esta definição, mais que tudo, lingüística, é citada tal e qual pelos teólogos da época carolíngia, como, por ex., Rabano Mauro (De universo 5, 11, Migne, 111, 133). Com a de S. Isidoro é também conhecida uma definição que se inspira em S. Agostinho (Ep. 55,2). Assim a apresenta Pascásio Radberto: “Sacramentum igitur est quidquid in aliqua celebratione divina quasi *pignus salutis* traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile operatur, quod sancte accipiendum sit; unde et sacramenta dicuntur aut a *secreto* (S. Isidoro), eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra *secretius* efficit per speciem corporalem (S. Agostinho), aut a *consecratione sanctificationis*, quia Spiritus Sanctus manens in corpore Christi latenter *hæc omnia sacramentorum mystica* sub tegumento visibilium pro salute fidelium operatur” (De corp. et sang. Domini 3, 1, Migne, 120, 1275). *Três elementos* emergem desta descrição: o sinal externo (res gesta visibilis), a graça interior (*pignus salutis* invisibile), a força divina do Espírito Santo. Pascásio enumera como sacramentos, o Batismo, a Crisma, a Eucaristia; além disso, a Encarnação, o juramento, toda a obra da Redenção e também a Sagrada Escritura.

b) *Na Escolástica*. A heresia de Berengário, que entendia o “*signum*” agostiniano num sentido muito restrito (figura), induziu a Escolástica primitiva a examinar mais cuidadosamente a noção precisa de sacramento e a insistir, em tal elucidação, não somente sobre o sinal, mas também sobre a eficácia. Com relação a isso devemos assinalar sobretudo Hugo de S. Vitor. Ele não se limita a distinguir com precisão na Eucaristia, a “*species visibilis*” a “*veritas corporis*” e a “*virtus gratiæ spiritualis*” (De Sacr. 2, 8, 7) — era esta a doutrina de S. Agostinho, melhorada contra o desvio de Berengário — mas propõe, além disso, a sua célebre definição de sacramento, em que ressalta o elemento sensível, o sinal, a instituição e a graça santificante: “*Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine representans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam*” (De sacr. 1, 9, 3). Já por natureza o sinal e a graça têm certa semelhança (por ex., no Batismo), mas isso não é suficiente: é preciso que ambos sejam ligados

pela instituição, idéia que ele por primeiro introduz na definição. O natural, de fato, não pode propriamente significar o sobrenatural: quando muito, pode dá-lo a entrever. Observe-se ainda que Hugo liga estreitamente sacramento e graça. Com os Gregos, com S. Leão e S. Isidoro, diz que a virtude santificante existe no elemento em força da bênção. Sintetiza assim suas frases numa idéia: “*Deus medicus, homo ægrotus, sacerdos minister, gratia antidotum, vas sacramentum*” (De sacr. 1, 9, 4, Migne, 176, 323). Hugo considera Batismo e Eucaristia como sacramentos principais, mas compreende sob o nome de sacramento quase tudo o que a Igreja dá e possui. Sua concepção, demasiado exterior, a qual faz consistir os sacramentos “*in rebus, factis, dictis*”, seguiram-na outros teólogos.

P. Lombardo, além do sinal salienta também a causalidade: o Sacramento não é somente sinal, mas também causa da graça. “*Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat*” (Sent. 4, dist. 1 n. 2). É o primeiro Escolástico a aplicar este conceito aos sete sacramentos do Novo Testamento.

Guilherme de Auxerre (†1232) repete a definição de Hugo de S. Vitor: “O sacramento é a forma visível da graça invisível, de tal modo que esta forma exprime semelhança com a graça e é causa desta graça”. “Forma”, deve ser entendida aqui no sentido que se atribuía ao termo antes do aristotelismo, indica todo o rito exterior do sacramento.

S. Tomás dá a seguinte definição: “*Sacramentum est signum rei sacræ in quantum est sanctificans homines*” (S. th. III, 60, 2). Os sacramentos são sinais, ou melhor, sinais sagrados, misteriosos, mas não todos os sinais sagrados são sacramentos.

Um sinal é sacramento só enquanto santifica os homens (diferencia específica). No conceito de sacramento, S. Tomás inclui o efeito (a graça): “*Significat perfectionem sanctitatis humanæ*” (S. th. III, 60, 2 ad 3). Ao sinal estão unidas as palavras, de modo que, sinais e palavras, constituem o sacramento que, enquanto símbolo, significa a graça, e, enquanto causa instrumental, por vontade e intenção de Deus, a produz (S. th. III, 60 et 62). * Cfr. H. F. Dondaine, La définition des sacrements, de la “*Somme théologique*”, na *Révue des sc. phil. et théol.* 1947, pp. 212-228. Dondaine demonstra que “*in quantum sanctificans homines*” deve ser referido a “*rei sacræ*”, não a “*signum*”. *

S. Boaventura une-se a S. Agostinho, a S. Isidoro e a Hugo de S. Vitor, e repete, unindo-as, suas afirmações: “Os sacramentos são sinais sensíveis instituídos por Deus como medicamentos, e nêles, sob o invólucro de coisas sensíveis, opera em segredo a virtude divina; de modo que eles por semelhança representam, por instituição significam, e por santificação conferem uma graça espiritual, pela qual a alma é curada das enfermidades dos vícios e a isto são principalmente ordenados como a fim último; ainda que, como a fim secundário, sirvam também para humilhar, ensinar e exercitar” (Brevil. P. 6. c. 1).

Escoto insiste com particular energia sobre o sinal, a que corresponde a comunicação da graça, produzida diretamente por Deus. “*Sacramentum*

signum sensibile, gratiam Dei vel effectum Dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans ordinatum ad salutem hominis viatoris" (In 4 Sent. dist. 1, q. 2, n. 9). Não no sacramento em si mesmo, mas somente na vontade de Deus encontra ele a virtude divina. "Susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsecam... sed tantum per assistentiam Dei causantis illum effectum, non necessario absolute, sed necessitate respiciente potentiam ordinatam. *Disposuit enim Deus universaliter et de hoc Ecclesia certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse confert et effectum signatum*" (In 4 Sent. dist. 1, q. 5, n. 13).

O Concílio de Trento fala, sim, da doutrina geral dos sacramentos, mais, porém, para rejeitar as objeções dos Protestantes que para lhes dar uma exposição positiva. Afirma, todavia, que a Eucaristia é superior aos outros sacramentos, mas é conforme a eles enquanto "símbolo de uma realidade santa e forma visível da graça invisível" (s. 13, c. 3). Não temos outra definição oficial; a do *Catecismo Romano* já foi citada. S. Roberto Belarmino elogia-a muito. Teólogos recentes quereriam melhorá-la incluindo-lhe o elemento *duração* (Sacramentum est signum sensibile a Christo *permanenter* institutum, etc.).

A *definição científica* compreende o gênero próximo e a diferença específica. Segundo o gênero próximo, os sacramentos, do Antigo como do Novo Testamento, são sinais (sunt in genere signi, diz S. Tomás). A diferença específica dos sacramentos do Novo Testamento está no fato de que eles *produzem* o que *significam* (efficiunt quod figurant), o que não se pode aplicar aos sacramentos do Antigo Testamento (non causabant gratiam, sed... figurabant, Denz. 695).

3. Conceito de sacramento na doutrina protestante. — No sistema da Reforma — justificação somente pela fé — não restava mais lugar para meios exteriores e eficazes da graça. Lutero, a princípio, queria eliminar também o termo sacramento. Se conservaram algum sacramento foi tão só pela sua significação histórica, em contradição, porém, com todo o sistema. Quando muito, o sacramento pode ser uma garantia externa ou uma pregação dramática da graça, isto é, a administração do sacramento é um modo concreto de anunciar a salvação pela fé em Cristo Crucificado.¹

1 Na teologia protestante mais recente, nota-se uma aproximação, senão um retorno, ao conceito católico de sacramento. Escreve, de fato, o protestante M. Thurian: "O mistério fundamental do cristianismo, a Encarnação, é um mistério sacramental, sendo Cristo, vindo na carne, o grande sacramento, pois sob uma forma humana tornou-se presente, significando eficazmente e comunicando Deus mesmo. O mistério da Redenção é sacramental, pois a cruz de um condenado à morte torna-se o sinal eficaz da salvação dos pecadores. A própria Igreja é sacramento, pois na sua miséria e fraqueza humana, Deus empenha-se e age... Podemos dizer que quando a Igreja perde a noção do sacramento desaparece e quando encontra-lhe o valor eminente, reedifica-se".

São numerosos os estudos que quiseram restituir um sentido vivo aos sacramentos da Igreja; impossível enumerá-los todos. Citamos dois escritos muito simples, mas reveladores de uma opinião comum da Igreja, um, reformado, outro, luterano: H. Eberhard e outros, *Les Sacraments*, Ed. Je Sers, Paris, 1942; Th. Süss, *Parole et Sacrement*, Ed. Luthériennes, Paris-Strasbourg, 1947. A noção de sacramento, que surge de todos os esforços da teologia e da liturgia, resume-se nesta frase: o sacramento é um sinal sensível e uma

A. Harnack (Storia del dogma, vol. VII, pp. 257-258) escreve: "Segundo Lutero, a graça é a paterna disposição de Deus que, pelos méritos de Jesus Cristo, chama a si o homem pecador e o admite na sua fé, mediante a apresentação do *Christus passus*. E, então, que significa o sacramento?" A Confissão august. (P. 1, q. 13) diz que os sacramentos "são meios para despertar e fortalecer a fé", pois dão àquele que os recebe a certeza das promessas divinas, de que, de resto, se tem a garantia na própria fé fiducial e no Evangelho que fala do amor misericordioso do Pai. O próprio Lemme pergunta "se não é necessário um grau de fé mais elevado para se prescindir desta certeza que o sacramento dá" (Glaubenslehre, vol. II, p. 156).

O Concílio de Trento acentua, ante o conceito protestante, o conceito católico: "Se alguém disser que estes sacramentos foram instituídos somente para intensificar a fé (*propter solam fidem nutriendam*) seja excomungado" (s. 7 De sacr. in gen., can. 5). "Se alguém disser que os sacramentos na Nova Lei não contêm a graça que significam, ou que não conferem a graça aos que não lhes põem obstáculo, como se fôssem somente sinais externos (*signa tantum externa*) da graça ou da justiça recebida pela fé, ou certas notas da profissão cristã, pelas quais diante dos homens se distinguem os fiéis dos infiéis, seja excomungado" (Ib. can. 6, Denz. 848 ss.). (A tradução dos cânones e dos capítulos do Concílio de Trento, citada neste tratado, é a do P. Cordovani, no seu volume "Il Santificatore", Ed. Studium, Roma, 1946).

R. Seeberg (Dogmengeschichte, ed. 2, p. 501) diz que na Escolástica "a doutrina católica dos sacramentos, como foi também aceita sem mudanças substanciais pelo Concílio de Trento, teve dois motivos de desenvolvimento: a materialização da graça e a noção hierárquica da Igreja. Nos sacramentos transmite-se a graça, mas são os sacerdotes que administram os sacramentos". Ora já S. Pedro ensina assim no seu discurso de Pentecostes (At 2,38).

ação da Igreja, em que Deus, segundo sua promessa, empenha-se com sua presença e age eficazmente. Se, por uma reação contra um sacramentalismo formalista, os Reformadores, particularmente Calvino, julgaram quebrá-la com o setenário tradicional, restringindo de tal modo o conceito de sacramento, que não designavam mais que o Batismo e a Eucaristia, a renovação sacramental, libertada de uma polémica e de uma apologetica de vistas curtas, encontra em o Novo Testamento outros gestos da Igreja que, além do Batismo e da Eucaristia, podem ser chamados sacramentos. Antes de tudo, o sacramento da imposição das mãos, sacramento do Espírito Santo, que transmite os dons do testemunho aos fiéis batizados (Crisma, At 8,15-19; 19,6), que confere aos ministros da Igreja os dons necessários à sua função (Ordenação, I Tim 4,14; II Tim 1,6), que cura os enfermos e perdoa os pecados (Unção dos doentes, Tg 5,14-15). A absolvição dada depois da confissão particular dos pecados pode também entrar na definição supramencionada, pois Deus empenha-se verdadeiramente e eficazmente na palavra do perdão, que a Igreja pronuncia em seu nome. Do Setenário católico, somente o Matrimônio permanece problemático, pois parece que do ponto de vista teológico, ele pertence unicamente à ordem da criação. Dada sua indissolubilidade, parece que Deus empenha-se na união de dois seres, mas isso acontece, não somente para os fiéis; o Matrimônio, mais que eclesial, seria um sacramento natural, ligado à ordem da criação mais que à da Redenção, ainda que, segundo S. Paulo (Ef 5,22-23) signifique nos esposos cristãos algo do mistério da Igreja. Não é o ato do Matrimônio que deveria ser considerado como sacramento eclesial, mas sua existência entre os esposos cristãos, os quais significam a união de Cristo e da Igreja". Mas Thurian, *Les grandes orientations actuelles de la spiritualité protestante*, na revista *Irénikon* 1949, pp. 383-385.

4. Conceito de Sacramento na Igreja Oriental. — Como resulta das relações oficiais dos encontros ativos, hodiernos, para a união das Igrejas, os *Gregos* e os *Russos*, quanto à doutrina dos sacramentos, estão sempre conformes com o ponto de vista da Igreja antiga. O mesmo se diga dos *Anglicanos* da Inglaterra e da América.

A Igreja oriental, para designar o sacramento, conservou o termo bíblico "mysterium" e dá-lhe uma definição semelhante à nossa (Gallínicos, Catechismo 38): "Os mistérios são cerimônias santas transmitidas a nós por Cristo e pelos apóstolos, nas quais, sob sinais sensíveis, nos é comunicada a graça divina invisível. Estes mistérios são em número de sete". Para a administração válida dos mistérios é preciso: "1) Um ministro regularmente ordenado e que realize a ação santa; 2) a matéria prevista para cada sacramento; 3) as palavras exigidas, porque somente quando estas forem pronunciadas a matéria fica em condições de transmitir a graça específica de cada sacramento". Os Orientais não falam formalmente do "opus operatum", mas ele está contido nos três pontos que citamos. Falando da eficácia dos sacramentos, acentuam muito as disposições subjetivas, como por outro lado também nós, não obstante o "opus operatum".

§ 158. O sinal ou rito sacramental. Matéria e forma.

Matéria e forma do sacramento. — No sacramento distinguiram-se, desde o princípio, dois aspectos: um externo, ou *sinal*, e o outro interno, ou *graça*. Mas, depois de S. Agostinho, chama-se sacramento também o sinal tomado sozinho e este mesmo sinal é dividido em dois componentes, um material e o outro formal; por outras palavras, o elemento e a palavra. A Escolástica enquadra tais componentes nas categorias aristotélicas da matéria e da forma. É a tradução em termos de metafísica do que S. Agostinho expressara na sua célebre frase: "Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" (In Jo. 80, 3).

A matéria do sacramento distingue-se ainda, a partir da segunda metade do século XIII, em remota e próxima: é remota se se considera em si e por si (*substantia materialis*); é próxima, se se considera na sua aplicação sacramental (*applicatio seu usus*). Assim, por ex., no Batismo a água é a matéria remota, a ablução feita com a água é a matéria próxima.

Esta terminologia não foi dogmatizada; é, porém, geralmente usada e foi tomada em consideração pelo Concílio de Trento, como também por Eugénio IV e pelo Catecismo Romano. As diversas interpretações e aplicações do esquema matéria-forma serão esclarecidas ao tratarmos de cada sacramento em particular.

A propósito dos sacramentos principais, o Batismo e a Eucaristia, a *Escritura* fala claramente de um elemento: a água (Jo 3,5; Mt 28,19; Ef 5,26) e o pão e o vinho (Mt 26,26-28; I Cor 11,23-26). Encontra-se, além disso, um elemento para a Extrema-Unção (Tg 5,14); na Crisma pode-se considerar como tal a imposição das mãos (At 8,17).

Quanto ao que se refere ao pensamento dos *Padres*, é sobretudo o Batismo que permite introduzir a distinção dos dois componentes. Justamente, falando do Batismo, S. Agostinho expressou aquele pensamento tão frequentemente referido: "Tirai a palavra, que será a água, senão pura água? Acrescentai a palavra ao elemento (água) e ter-se-á o sacramento" (In Joan. 80,3), "Tolle aquam. non est Baptismus, tolle verbum non est Baptismus" (Ib. 15,4).

A Escolástica adotou desde o princípio a fórmula agostiniana do elemento e da palavra e chamou ao elemento "matéria" e à palavra, "forma". Todavia, não entendeu logo a "forma" no sentido filosófico, mas como "forma verborum" (palavras da fórmula da administração). Com a difusão do aristotelismo o termo "forma" tomou pouco a pouco o significado que lhe atribuímos hoje e imaginaram-se os sacramentos constituídos essencialmente dos dois componentes, matéria e forma: a matéria é o elemento indeterminado, a forma o elemento determinante. Ordinariamente considera-se Guilherme de Auxerre o iniciador desta concepção hoje corrente. F. Gilmann, ao invés, afirma que foi Estêvão de Langton († 1228). No fim do século XIII, ela já era comum nas escolas. Escreve S. Tomás: "In sacramentis verba se habent per modum formae. res autem sensibiles per modum materiae" (S. th., III, 60, 7). Eugénio IV, unindo-se à Escolástica, usa esta terminologia na sua instrução aos Armênios: "Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia" (Denz. 695; cfr. também Trid. s. 14, c. 3, Denz. 986). A mesma fórmula encontra-se ainda no Catecismo Romano. Pode-se, portanto, falar de um uso dogmático geral, que devemos ter em conta.

O sentido da fórmula é figurado, analógico, não filosófico. Do mesmo modo que as coisas naturais, segundo a filosofia aristotélico-escolástica, são constituídas por um elemento indeterminado, a matéria, e por um elemento determinante, a forma, assim também o sacramento resulta de uma ação de per si, indeterminada, capaz de ter mais significados, e de palavras, que a determinam. Uma ablução, por ex., pode de per si servir para vários fins, mas no Batismo seu escopo é claramente determinado pela forma, isto é, pelas palavras. Os dois elementos, portanto, constituem necessariamente uma unidade. Mas, enquanto nas coisas naturais matéria e forma, formam uma unidade física, nos sacramentos tem-se somente uma unidade extrínseca e moral. Justamente por isso, no sacramento é possível uma separação de tempo entre os dois elementos, como acontece, às vezes, na Penitência e no Matrimônio, contanto que seja sempre reconhecível sua conexão moral. Todavia, no Batismo, na Crisma, na Extrema-Unção, eles devem sempre permanecer estreí-

tamente unidos, porque em tais sacramentos a forma exige e supõe a presença da matéria. Na Eucaristia a forma é concebida como elemento constitutivo essencial do sacramento, enquanto o produz e persiste moralmente nêlo (como sacramentum *permanens*).

Para evidenciar a importância e o significado da forma e da matéria, S. Tomás lembra antes de tudo Cristo, o sacramento vivo da humanidade, em quem encontramos unidas a Palavra divina (Verbo) e a natureza humana visível, depois a natureza humana, composta de alma e de corpo: a matéria do sacramento influi no corpo, a forma ou palavra introduz a fé na alma; enfim, o sinal mesmo, que, sem a palavra não seria suficientemente claro (S. th. III, 60, 6).

2. As palavras da forma têm, segundo a doutrina católica, uma virtude santificante, consagrante (verba sacramenti sunt consecratoria). — As palavras “consagram”, “santificam” tanto o sinal como o sujeito do sacramento: 1) o sinal, enquanto elevam a ação natural do sacramento ao ser sobrenatural de um meio de graça; 2) o sujeito, enquanto, precisamente como forma, produzem nêlo o efeito santificante da graça. Na doutrina protestante também as palavras — como todo o sacramento — têm somente uma importância didática, enquanto garantem ao sujeito a promessa divina da remissão dos pecados (verba concionalia, promissoria).

A Escritura deixa entrever a concepção católica quando atribui às palavras de bênção um efeito todo objetivo. Assim S. Paulo fala do “cálice de bênção que nós abençoamos” como de uma participação ao sangue do Senhor (I Cor 10,16). Com a bênção, portanto, o cálice (vinho) é sobrenaturalmente elevado a sangue do Senhor. As palavras da administração do Batismo são chamadas pelo Apóstolo de “palavras de vida”, relativamente ao sujeito em que elas produzem a vida. “De onde recebe a água tal força, que tocando o corpo purifica o coração, senão da palavra?” (In Joan. 80,3). Assim se exprime S. Agostinho e acrescenta que a palavra não tem esta força pelo simples fato de ser pronunciada, mas pelo seu significado recebido da fé (non quia dicitur sed quia creditur). Também S. Tomás explica nesse sentido a importância da palavra (S. th. III, 60, 7 ad 1; 60, 4 ad 3).

A formulação citada da doutrina católica foi usada pela primeira vez por S. Roberto Belarmino e pelos controversistas para combater a teoria protestante. As palavras precisas do santo Doutor são estas: “Verbum, quod cum elemento sacramentum facit, non est concional sed consecratorium” (De Sacr. 1, 19). Devemos somente recordar que as palavras têm esta força consagrante não por si, mas unicamente por disposição divina.

Sobre a forma, considerada no seu conteúdo, encontram-se nos Padres apenas indicações gerais. Quando muito é apresentada como

uma oração, demonstrando assim, sua origem deprecativa. Todavia, na elevação da doutrina sacramentária prevaleceu na Escolástica (pelo ano 1250) a indicativa. A forma deprecativa dá mais relevo à origem divina da eficácia dos sacramentos: a forma indicativa põe em maior evidência a eficácia do sacramento nas mãos do ministro. Nas liturgias antigas e nas determinações litúrgicas (Ordines) foram-nos conservadas muitas orações sacramentais.

As palavras sacramentais podem ser pronunciadas numa língua estrangeira, pois têm um valor objetivo. Todavia, os sacerdotes têm o dever de explicar ao povo estas palavras sagradas, a fim de que todos possam seguir com fruto a administração dos sacramentos. A concepção católica das palavras sacramentais não exclui seu escopo de edificação; pelo contrário, favorece-o, mas o põe somente em segundo plano. Para evitar a mecanização na recepção dos sacramentos é preciso uma boa preparação espiritual. A Igreja, desde o princípio (At 2,38; 8,29-38), conhece o uso da instrução baptismal. E nós hoje falamos de “instruções” sobre o Batismo, sobre a Crisma, sobre a Confissão, sobre a Comunhão, sobre o Matrimônio.

Relativamente ao sinal sacramental a Escolástica nota ainda que significa três coisas: em relação ao passado significa a fonte da graça, a Paixão de Cristo (signum rememorativum); com relação ao presente indica a graça interior (s. demonstrativum); com relação ao futuro, o fim da graça, a glória eterna (s. prænuntiativum. S. th. III, 60, 3). Lembre-se a antífona eucarística: “Recolitur memoria Passionis ejus, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur”.

3. A matéria e a forma concorrem para produzir o efeito do sacramento. — Deduz-se isso tanto da Escritura, que fala dos dois elementos unidos juntamente, como da relação entre matéria e forma, sempre unidas.

Qual a importância da matéria para o sacramento, pode-se deduzir do fato de que, desde os primeiros tempos, ela não é usada no seu estado natural, mas é precedentemente consagrada. Isso está fora de dúvida, especialmente para o Batismo e para a Crisma (consagração da água e do óleo pelo ano 200). Também a Escolástica considera que esta consagração, exceto para a água do Batismo, é muito importante, ou melhor, totalmente essencial. O bispo consagra o óleo dos enfermos e o santo crisma com uma cerimônia solene, na Quinta-feira Santa. A água é consagrada pelo sacerdote nos dias em que, na Igreja antiga, se costumava conferir o Batismo, isto é, na Páscoa e em Pentecostes.

É oportuno recordar aqui que, depois da Escolástica, entende-se, às vezes, por matéria do sacramento, todo o rito externo e, por forma, a graça que êle confere, e fala-se, por isso, de sacramento formado (sacramentum formatum) e de sacramento informe (s. informe). No primeiro caso o sacramento é administrado validamente e recebido digna-

mente; no segundo é válidamente administrado, mas recebido ou indignamente, pela má fé de quem o recebe, ou sem comunicação de graça se quem o recebe está em boa fé.

Lembremos ainda que entre os sacramentos, seis não têm *existência real*, a não ser em quem os recebe (*sacramentum fit in homine*). Isso é importante para se compreender a distinção entre “matéria remota” e “matéria próxima”. Somente na Eucaristia a “confecção” pode ser separada da “administração” e o sacramento chega a ter uma existência independente do sujeito que o recebe.

4. Teoria da «res et sacramentum». — A Escolástica, já a partir de Hugo de S. Vítor (De sacr. 6,3), elaborou também outra teoria para explicar a natureza dos sacramentos. No sacramento, tomado na sua totalidade, distingue-se três partes metafísicas essenciais: o sinal externo (*sacramentum tantum*), a graça interna (*res tantum*) e uma realidade intermediária chamada *res et sacramentum* justamente porque, considerada com relação ao sinal externo (*sacr. tantum*) é algo por ele produzido (por isso se chama *res*); considerada, ao invés, em relação à graça (*res tantum*), é algo que concorre para a produzir (por isso chama-se *sacramentum*).

Destas partes essenciais, a primeira e a segunda são facilmente explicáveis e aplicáveis a todos os sacramentos. Surge, ao invés, certa dificuldade quando se trata de aplicar este elemento intermediário. Nos sacramentos que imprimem caráter, esse elemento é constituído pelo mesmo caráter, o qual enquanto é sinal da graça, é já em si mesmo graça, como explicaremos melhor no parágrafo seguinte. Na Eucaristia é constituído pelo Corpo e pelo Sangue de Cristo, e justamente neste sacramento a teoria encontra sua melhor aplicação.

Para a Penitência, a Extrema-Unção e o Matrimônio é difícil encontrar um elemento que seja contemporaneamente sinal e graça.

Para a Extrema-Unção e o Matrimônio alguns teólogos pensam num “quase caráter” ou num “ornatus animæ”, isto é, numa espécie de disposição à graça. Para a Penitência parece, ao invés, não se dá nenhuma base para essa determinação.

Este modo de se conceber a estrutura do sacramento não tem simplesmente um valor teórico, mas também uma importância prática para a explicação da revivescência dos sacramentos (§ 163). Para uma idéia mais precisa da teoria veja-se Schultes, Reue und Bussakrament, 1907, pp. 36 ss., onde demonstra que segundo S. Tomás o elemento intermediário no sacramento é constituído pela *contrição*, enquanto produzida pelo sacramento mesmo. Acerca do pensamento de S. Tomás sobre a *res et sacramentum* cfr. S. th. III, 66, 1; 73, 1 ad 3; Suppl. 44, 1 ad 2; 30, 3 ad 3; 84, 1 ad 3.

A constituição tríplice do sacramento é também recordada por alguns documentos do Magistério. Para a Eucaristia cfr. Denz. 415; para a Penitência e a Extrema-Unção, há alguns que vêm sobre isso um aceno no Concílio de Trento (Denz. 896, 909).

§ 159. Os efeitos dos sacramentos.

I. - A graça santificante

1. Todos os sacramentos conferem a graça santificante àqueles que os recebem dignamente. — (*De fé*).

Explicação. — Contra a teoria protestante, que esvaziava o sacramento do seu conteúdo, o Concílio de Trento afirmou a estreita relação do sacramento com a graça e declarou que por meio dos sacramentos ou se *inicia* ou se *aumenta* ou se *restabelece* toda vida de graça: “Per quæ (sacramenta) omnis vera justitia vel *incipit* vel *cœpta augetur*, vel amissa *reparatur*” (s. 7 præm.). O Concílio anatematiza os que afirmam que os “sacramentos da Nova Lei não são necessários para a salvação, mas supérfluos e que os homens podem conseguir de Deus somente por meio da fé, *sem os sacramentos* ou *sem* o desejo dêles a graça da justificação”; acrescenta, porém, que “não todos os sacramentos são necessários a cada homem em particular” (cân. 4). Além disso, define: “Se alguém disser que os sacramentos da Nova Lei não contêm a graça que significam, ou que não conferem a graça aos que não lhe opõem obstáculo, como se fêsem somente sinais externos da graça ou da justiça recebida por fé... seja excomungado” (cân. 6). “Se alguém disser que por meio dos sacramentos não se dá a graça *sempre e a todos*, no tocante a parte de Deus, mesmo se os recebem dignamente, mas somente às vezes e a alguns, seja excomungado” (cân. 7, Denz. 847, 850). * Pio XII, na “Mediator Dei” afirma: “Cristo opera a nossa salvação todos os dias nos sacramentos e no seu sacrifício e por meio dêles, continuamente purifica e consagra a Deus o gênero humano. Eles, portanto, têm uma virtude objetiva com a qual, de fato, tornam participantes as nossas almas da vida divina de Jesus Cristo” (Acta Ap. Sed. 1947, p. 533). *

Prova. — Que os sacramentos produzem a graça será provado amplamente a propósito de cada sacramento. Bastará, por agora, citarmos algumas passagens. Jesus diz que a regeneração é produzida “pela água e pelo Espírito Santo” (Jo 3,5), e a propósito da Eucaristia: “Aquele que come a minha carne e bebe meu sangue tem a vida eterna” (Jo 6,55). Os Apóstolos conferem o Espírito Santo mediante a imposição das mãos e a oração (At 8,17 ss.).

S. Pedro assim fala no dia de Pentecostes: “Fazei penitência e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo, para remissão dos vossos pecados; e recebereis o dom do Espírito Santo” (At

2,38). O discípulo Ananias diz a Saulo: "Levanta-te, recebe o Batismo e lava-te de teus pecados, invocando o nome d'ele (Cristo)" (At 22,16). S. Paulo escreve: "Deus nos salvou por sua própria misericórdia, mediante a ablução do novo nascimento e a renovação operada pelo Espírito Santo" (Tt 3,5; cfr. I Cor 6,11). Em todas estas passagens os sacramentos são apresentados como meios pelos quais Deus comunica sua graça.

Os Padres. — Que eles concebem os sacramentos como meios de graça deduzimo-lo claramente dos textos citados, expondo-lhes a noção de sacramento (§ 157). Quando tratarmos de cada sacramento em particular, seu pensamento será ainda mais claro. Para eles a graça está tão intimamente unida aos sacramentos, que procuram eliminar a hesitação dos fiéis, diante de um simples elemento material, apelando para a onipotência de Deus. "De onde vem este poder tão grande da água?" pergunta S. Agostinho. Além disso, insistem igualmente sobre o aspecto misterioso dos sacramentos, como também e com energia, sobre as disposições pessoais de quem os recebe. A falta de disposições pode impedir, para os adultos, o efeito da graça. S. Agostinho escreve: "O Batismo não existe pelos méritos de quem o administra, nem pelos méritos de quem o recebe, mas por força de sua própria santidade e verdade, por obra daquele que o instituiu" (C. Cresc. Donat. 4, 16).

A Escolástica tinha um alto conceito da natureza da graça e nela via, com razão, uma realidade divina. Dêste conceito deduzia que os sacramentos não podem produzir a graça, porque um ser criado não é capaz de uma ação tão sublime. Os Padres haviam estabelecido duas teses bíblicas inconcussas: a primeira, que somente Deus produz e pode produzir a graça; a segunda, que os sacramentos conferem o Espírito Santo (a graça). A Escolástica não encontrou, a princípio, o modo de conciliar as duas verdades; o grande respeito que tinha pela primeira redundava em detrimento da segunda. Dizia-se que, efetivamente, a graça é produzida somente por Deus, diretamente e por criação, sem possibilidade de cooperação da parte das criaturas e que os sacramentos não fazem senão preparar a alma, dispondo-a, ontologicamente, a receber a graça, por meio do caráter sacramental (character indelebilis) impresso em três sacramentos, ou por meio do que se chamou o ornamento da alma (ornatus animæ) quanto aos sacramentos que não imprimem o caráter (Alexandre de Hales, S. Boaventura, S. Alberto, S. Tomás). Mais tarde S. Tomás abandonou a teoria do "ornatus" e Escoto combateu-a, observando que este "ornatus" seria também uma forma sobrenatural e que, portanto, justamente segundo a teoria antiga que o tinha excogitado, uma causa criada não pode produzi-lo. Sobre a causalidade dispositiva dos sacramentos na Escolástica primitiva cfr. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Paderborn 1917, pp. 151 e ss. O Cardeal Billot repetiu, pode-se dizer à letra, a teoria da causalidade positiva, como veremos no § 161.

A remissão sacramental dos pecados veniais. — S. Tomás afirma que não foi instituído nenhum sacramento especial para cancelar os pecados veniais. Mas com isso não entende que os pecados veniais não possam ser cancelados pelos sacramentos; ao contrário, ensina expressamente esta possibilidade: "...quia per infusionem gratie tolluntur peccata venialia. Et hoc modo per Eucharistiam et Extrema-Unionem et universaliter per omnia sacramenta novæ legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur" (S. th. III, 87, 3). O Concílio de Trento apresenta a Eucaristia como "antidotum quo liberemur a culpis quotidianis" (s. 13, c. 2) e na administração da Extrema-Unção o ministro pede a Deus que perdoe a quem o recebe "quidquid deliquisti". Todavia, consoante a doutrina de S. Tomás, aqui também, como sempre, é necessário certo grau de contrição.

2. Graça primeira e graça segunda. — Todos os sacramentos produzem em nós a graça santificante, não todos, porém, do mesmo modo. Alguns são instituídos para conferir a graça a quem ainda não a possui, para produzir a chamada "justificatio prima"; outros, ao invés, têm por fim aumentar a graça já existente e produzir a chamada "justificatio secunda". Segundo esta distinção os sacramentos dividem-se em sacramentos dos vivos e dos mortos (espiritualmente falando). O Batismo e a Penitência são sacramentos dos mortos, os outros, dos vivos.

... O Concílio de Trento afirmara que por meio dos sacramentos toda verdadeira justiça ou tem início, ou é aumentada ou, se perdida, é restaurada (Denz. 843 a). A teologia posterior, tendo em conta estas determinações, distinguiu entre sacramentos dos vivos, que estabelecem ou restauram a justiça e sacramentos dos mortos, que aumentam a justiça já existente. Cfr. Salmant., De sacram. in communi disp. 4, dub. 7, n. 118; cfr. n. 104.

Segundo uma opinião corrente, que se funda em S. Tomás, pode às vezes acontecer (per accidens) que os sacramentos confirmem a primeira graça. Isso acontece em caso de dupla condição, isto é, que o sujeito não conheça seu estado de pecado, mas esteja em boa fé (bona fides) e que tenha contrição imperfeita dos seus pecados em geral. É claro, de fato, que ninguém tem o direito de receber um sacramento dos vivos com má disposição de consciência (mala fides, "fictio", como se diz depois de S. Agostinho), pois cometeria um sacrilégio. Do mesmo modo, é fácil compreender que o sujeito deve ter pelo menos a contrição imperfeita dos pecados graves, porque sem ela não se pode falar de perdão. Mas para admitir que somente a contrição imperfeita é necessária, fundamo-nos sobre a verdade dogmática de que o sacramento produz sempre a graça quando não há o impedimento do pecado: ora, com a atrição (contrição imperfeita) este impedimento é suficientemente eliminado, porque quem o recebe não

tem um apêgo atual ao pecado, estando em boa fé e não tem um apêgo habitual, em fôrça, justamente, da atuição. Os teólogos aplicam essa teoria a *todos* os sacramentos dos vivos. Lugo quer fazer exceção para a Eucaristia; mas S. Tomás explicou esta doutrina justamente a propósito da Eucaristia (S. th. III, 79, 3).

Mais facilmente compreensível é a proposição inversa, isto é, que os sacramentos dos mortos produzem, às vèzes (per accidens), a graça segunda. É o caso da Penitência, quando se recebe este sacramento em estado de graça e do Batismo, quando recebido por um adulto que tem a contrição perfeita. Todos os teólogos admitem essa eficácia para o Batismo; para a Penitência somente aquêles que se unem a S. Tomás (Gühr, Les Sacrements, I § 15).

Já notamos no *tratado da graça* (§ 130) que, segundo o *Conc. de Trento*, as três virtudes teologais estão unidas à graça santificante e que, consoante muitos teólogos, também os dons do Espírito Santo as acompanham (Denz. 799). Também já dissemos que o grau da graça, além da livre bondade de Deus, depende também das disposições do homem.

3. A graça sacramental. — Os teólogos comumente ensinam que os sacramentos, além da graça santificante, comum a todos, produzem graças *particulares* próprias de cada sacramento, as quais se chamam, por isso, “graças sacramentais”. O *Concílio de Trento*, embora não tocando neste ponto, declara excomungado quem disser que “os sete sacramentos são entre si iguais, que, de nenhum modo um é mais digno do que o outro” (s. 7, can. 3) e apresenta depois a Eucaristia como sacramento que supera a todos os outros, enquanto contém o Autor da graça (s. 13, can. 3, Denz. 846, 876).

Os sacramentos não são, portanto, idênticos entre si: têm sinais diversos, matéria e forma diversas, e embora produzam todos a graça geral da justificação, têm efeitos de graça diversos. De outro modo não se poderia suficientemente justificar sua *pluralidade*: um só bastaria.

Quanto à natureza íntima da graça sacramental, os teólogos respondem diversamente. Alguns pensam somente em graças *atuais*; outros, em hábitos acrescentados à graça santificante, diversos entre si, de acordo com o fim de cada sacramento; outros ainda, em modificações accidentais que reforçam a mesma graça santificante. Ordinariamente, porém, com o nome de graça sacramental entendem-se somente graças *atuais*. S. Tomás diz, em geral, que a graça sacramental acrescenta certa assistência divina à graça santificante (quoddam divinum auxilium) para alcançar o fim do sacramento (S. th. III, 62, 2).

Pergunta-se, depois, de que modo estas graças atuais estão unidas ao sacramento. Ordinariamente, ao receber o sacramento, não existe a necessidade dessas graças e nasce somente depois. Admite-se, por isso, que, juntamente com a graça habitual do sacramento, seja conferido um direito permanente às graças atuais correspondentes, e que estas gra-

ças são concedidas no momento oportuno (tempore opportuno), tendo-se em conta a fiel cooperação com a graça da parte do sujeito. Particularmente necessária para se obter a graça é também a oração, porque Deus, mesmo independentemente dos sacramentos recebidos, prometeu atender aos nossos pedidos. Com maior razão, portanto. Ele concederá o socorro de sua graça àquele que, pelo fato de ter recebido um sacramento — particularmente tratando-se de sacramentos que constituem em um estado (Ordem, Matrimônio) — já tem certo direito a esta graça.

A maioria dos teólogos pensam que as *graças sacramentais* não diferem essencialmente das *extra-sacramentais*; a única diferença consistiria no modo como são conferidas. Temos testemunhos da Escritura, de graças extra-sacramentais nos Atos dos Apóstolos 10,47; 11,17. Os Protestantes não têm fundamento algum para recriminar aos católicos, o ensinar que *tôdas* as graças são conferidas *unicamente* pelos sacramentos. A doutrina católica não somente admite, mas positivamente ensina, que as graças atuais e também a justificação podem ser conferidas ao homem por vias extra-sacramentais. S. Tomás escreve: “Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramento effectum sacramentorum conferre” (S. th. III, 64, 7). A concepção jansenista, segundo a qual os judeus e os pagãos não receberiam nenhuma graça, foi expressamente condenada (Denz. 1295). E com razão, pois, sendo a graça necessária para a preparação ao Batismo, resultaria impossível a conversão ao cristianismo, o que representa a morte de toda idéia missionária.

Síntese. — A. Piolanti assim resume a teologia da graça sacramental: “Aceitando o fundo bom das várias sentenças e completando-o com outras vistas, que entram no quadro, rapidamente esboçado por S. Tomás (S. th. III, 62, 2), afirmamos que a graça sacramental é uma *orientação nova* de todo o organismo sobrenatural para o fim tendente de cada um dos sacramentos. O organismo sobrenatural é constituído pela graça (no lugar da alma), pelas virtudes e pelos dons do Espírito Santo (que respondem às potências da alma) e pelos impulsos da graça atual (que correspondem às moções naturais); a graça sacramental cobre tôdas estas partes do organismo e as *adapta* ao fim particular de cada sacramento pelo que *modifica* e fortalece a graça santificante, aumenta e aperfeiçoa as virtudes e os dons que estão em harmonia com o fim particular do sacramento, como a fé no Batismo, a caridade na Eucaristia, lança, enfim, as raízes de um direito constante, a se ter, no momento oportuno, todos aquêles auxílios da graça atual, que excitam, acompanham e levam a bom termo os atos sobrenaturais, com cuja repetição o fiel alcança o fim próximo do sacramento e o fim último da salvação.

Assim, para descremos a particulares, a graça sacramental do Batismo dá ao fiel a orientação do Filho de Deus, a da Crisma dispõe o adolescente a combater em defesa da fé; a graça, ao invés, da Penitência e da Extrema-Unção, imprimem na alma do cristão uma atitude

de penitente; a da Ordem e a do Matrimônio aperfeiçoam a alma dos ministros de Deus e dos cônjuges, dirigindo-as e fortalecendo-as para cumprir o difícil dever respectivamente de governar, instruir e santificar os fiéis e de gerar, na castidade, e educar, na mútua concórdia, os novos membros destinados à família de Deus.

A da Eucaristia, finalmente, aperfeiçoa tôdas estas orientações: unifica-as, dirigindo-as, sob o impulso da caridade, para o último fim de toda a ordem sobrenatural: a união com Deus em Cristo, veladamente aqui na terra, depois, face a face, na visão beatífica" (*Parente-Piolanti-Garofalo*, Dicionário di teologia dommatica, Ed. Studium. Roma, 1945, p. 119). *

II. - O caráter sacramental

Três sacramentos, o Batismo, a Crisma e a Ordem, imprimem na alma, como efeito particular, um caráter indelével; por isso não se podem repetir. — (*De fé*).

Explicação. — O termo *caráter* (*χαρῶμεν*, imprimir) significa, em geral, um sinal distintivo. Em dogmática, pelo fato de ser o sinal distintivo impresso na alma, é ele entendido como um "sêlo espiritual" indestrutível como a alma mesma. A doutrina do caráter foi negada por Wiclef e pelos Reformadores; êstes últimos a consideravam uma invenção da Escolástica. Por isso o Concílio de Trento definiu: "Se alguém disser que nos três sacramentos, Batismo, Crisma e Ordem, não se imprime o caráter na alma, isto é, um sinal espiritual indelével em razão do qual não podem ser repetidos, seja excomungado" (s. 7, can. 9, Denz. 852). * A mesma declaração já fizera o Concílio de Florença, em 1439 (Denz. 695). Documentos mais recentes marcam a função do caráter. Assim Pio XII na "Mediator Dei" (1947), falando do caráter batismal diz: "Com o lavacro do Batismo os cristãos tornam-se a título comum membros do Corpo místico de Cristo mediante e por meio do caráter, que se imprime em sua alma, são delegados ao culto divino, participando, assim, convenientemente, no seu estado, do sacerdócio de Cristo" (Acta Ap. Sed. 1947, p. 555). *

Prova. — A Escritura oferece-nos apenas longínquas alusões à doutrina do caráter. Encontramo-las precisamente em S. Paulo. Segundo sua tendência de pensar a relação entre o Antigo e o Novo Testamento, como de figura a realidade, ele compara o Batismo, que é a incorporação à Nova Aliança, à circuncisão, que era o sinal da incorporação à Antiga. À luz desta comparação são lidos os textos seguintes: "Aquêle que nos fortalece convosco em Cristo e nos ungiu, é Deus, o qual também nos marcou com seu sêlo (ο και σφρα-

γματισεν υμᾶς), dando-nos, como penhor, o Espírito nos nossos corações" (II Cor 1,21-22). "É em Cristo, que vós também, tendo ouvido a palavra de verdade e tendo crido, fostes marcados com o sêlo do Espírito Santo prometido" (Ef 1,13). "Não entristeçais o Espírito Santo de Deus, por meio do qual recebestes a marca (σφραγισθητε) para o dia da redenção" (Ef 4,30). O Batismo é a circuncisão cristã (Col 11,2.11).

Dos três textos citados resultam claramente êstes pontos: O cristão, pelo fato de haver crido e recebido o Batismo, foi marcado por Deus e recebeu o sêlo (σφραγισθητε), que indica sua incorporação a Deus. O sinal da marca foi produzido no Espírito Santo, o qual é garantia de que o cristão já é propriedade de Deus. O mesmo sêlo é considerado como espiritual e deve permanecer até o dia da redenção completa.

Os Padres, a princípio, ativeram-se a êstes dados genéricos da Escritura. Assim, escreve S. Cipriano que, no fim do mundo, escaparão ao juízo "sòmente aquêles que foram regenerados e marcados com o sêlo de Cristo" (Ad Dem. 22). — Referindo-se a Ef 1,13, S. João Crisóstomo diz: "Os Israelitas foram marcados com o sêlo, mas mediante a circuncisão, como os rebanhos e os animais; nós também fomos marcados com o sêlo, mas como filhos, mediante o Espírito" (Migne, 62, 18). — Cfr. S. Ambrósio (De Spir. Sanc. 1, 78 ss., Migne, 16, 752; De mist. 7,42; De sacr. 3,28), S. Cirilo de Jerusal. (Cat. 16).

Poderíamos ainda citar uma série de testemunhos patrísticos para o antigo uso cristão da palavra σφραγισθητε e da palavra χαρῶμεν que são objetivamente iguais. Podemos recordar S. Inácio (Adv. Magnes. 5,2) pelo qual os fiéis e os infieis são semelhantes a duas moedas diferentes, porque trazem effigies (χαρῶμεν) diversas uma da outra. O cristão recebe sua marca no Batismo. Neste sacramento ele recebe uma nova figura (ἄλλον τύπον), e é, por assim dizer, criado de novo, segundo o Pseudo-Barnabé (Ep. 6, 11).

Idéias análogas encontramos em S. Irineu (Adv. h. 4, 34, 1; 5, 6, 1; 5, 16, 1), em Tertuliano (Adv. Marc. 1, 27; De resur. carn. 49; De Bapt. 5), em S. Metódio de Olimpo (Orat. 8, Migne, 18, 149), em S. Basílio (De Spir. Sanc. 26, 64, Migne, 32, 185). Êstes Padres ensinam que Deus imprime, mediante o caráter, sua imagem ou a de seu Filho, na alma do cristão; o cristão é, desta forma, feito semelhante ao Filho de Deus que, segundo a expressão paulina, é "marca da divina substância" (χαρῶμεν της εὐστωσεως αυτου, Hebr 1,3).

Essas expressões não são, porém, prova decisiva da atual doutrina do caráter; na realidade elas testemunham, como quase todos os textos anteriores a S. Agostinho, a fé dos Padres no efeito total do Batismo e particularmente na comunicação do Espírito Santo, isto é, da segunda imagem divina sobrenatural; é isso que se chama, depois de S. Atanásio, a θεωσις do cristão. Todavia, a doutrina do caráter desenvolveu-se gradativamente no Ocidente, partindo dessas idéias dos Padres. No Oriente,

ao invés, não houve desenvolvimento algum: os Gregos não têm doutrina do caráter, pois não tiveram nem S. Agostinho nem a Escolástica.

S. Agostinho foi o primeiro a tratar teologicamente do caráter, levado a isso pela questão a que deu origem a controvérsia donatista: Que coisa produzem os sacramentos conferidos fora da Igreja? Na Controvérsia sobre o Batismo dos hereges, S. Cipriano havia afirmado, com Tertuliano, que fora da Igreja os sacramentos não têm efeito algum. Este ponto de vista, não podia mais ser aceito por S. Agostinho, depois da decisão do Papa Estêvão (254-257). Todavia, não reconhece nos sacramentos administrados pelos cismáticos a plena eficácia. Tratava-se do Batismo e da Ordem. S. Agostinho começou a distinguir entre o sacramento e seu efeito — o que não fizera S. Cipriano — e disse que o sacramento administrado fora da Igreja pode ser válidamente conferido, mas não produz o efeito salutar da caridade ou graça. O cisma e a caridade, diz êle, são realidades opostas. O sacramento recebido no cisma tem, todavia, um efeito, produz em quem o recebe o caráter (*character dominicus, regius*). Este caráter é incancelável. “Talvez os sacramentos cristãos imprimam menos sinais corporais (de um soldado?) Vemos, efetivamente, que os próprios apóstatas não são privados do Batismo, porque, quando voltam arrependidos à Igreja, não se renova esse sacramento: considera-se, portanto, que não é possível perdê-lo” (C. Ep. Parm. 2, 13, 29; cfr. Ep. 173, 3).

O que se diz do Batismo diga-se também da Ordem. “Ambos, de fato, são sacramentos e são conferidos ao homem mediante certa consagração, aquele, quando o homem é batizado, este, quando é ordenado; por isso na Igreja católica não é permitido repetir estes dois sacramentos” (Ib. 28). Também um sacerdote deposto, conserva seu caráter (De bono conjug. 24: *Manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et, si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramentum... semel impositum non carebit*. Cfr. C. Ep. Parm. 2, 13, 30; C. Cresc. Donat. 1, 30, 35).

A Escolástica não tinha, portanto necessidade de “inventar” o caráter, pois há muito tempo era conhecido no Ocidente. É verdade, porém, que o termo encontramos-lo pela primeira vez somente em 1200, num documento oficial, devido a Inocêncio III (Denz. 410). A doutrina do caráter constituiu, depois de S. Agostinho, um ponto básico para a explicação da *revivescência* dos sacramentos (Batismo). “Por meio de S. Agostinho, diz D’Alès, a doutrina do caráter entrou na teologia cristã” do Ocidente. No tratado escolástico distinguem-se três pontos: a doutrina da impossibilidade de se repetirem alguns sacramentos, a estrutura *tríplice* do sacramento, de que já falamos (*sacramentum tantum, res tantum, sacramentum et res*) e a indagação sobre a natureza íntima do caráter.

1) Procurou-se explicar a *impossibilidade de se repetirem os sacramentos* do Batismo, da Crisma e da Ordem (P. Lombardo, 4, dist. 7, c. 5; dist. 23, c. 4). O motivo deste fato não foi procurado, inicialmente,

no caráter, mas somente na morte de Cristo; indica-se ainda, a *homia* do sacramento cuja repetição teria dado uma aparência de debilidade. A alta Escolástica, ao invés, deu, como razão próxima, o caráter e, como razão remota, a vontade de Deus (S. Boaventura, Brevil. P. 6, c. n. 3; S. Tomás, S. th. III, 63, 5). Sobre a Ordem houve longa hesitação: considerava-se a consagração como inamissível em si mesma, mas pensava-se que uma intervenção da autoridade eclesiástica tirava-lhe os *podêres*. Nova luz trouxeram Alexandre de Hales e S. Tomás, com a distinção entre exercício *lícito* e exercício *válido* da Ordem (S. th. III, 64, 9; 82, 7 e 8).

2) A teoria da estrutura tríplice do sacramento, corrente depois de Hugo e P. Lombardo, serviu à teologia do caráter enquanto o elemento intermediário (*sacramentum et res*) foi identificado com o caráter mesmo, o qual, enquanto é, em si mesmo uma graça (*carisma*), ao mesmo tempo significa e exige a graça santificante.

3) Relativamente à indagação sobre a natureza do caráter, observamos que primeiro o termo foi usado também para indicar a Cruz, a fé, o sinal da cruz, o rito externo. Como termo *técnico* encontra-se pela primeira vez em Inocêncio III, o qual, numa instrução ao arcebispo de Arles, afirma que aquele que recebe voluntariamente o Batismo, recebe também o caráter (Denz. 410). A partir deste documento, encontramos nas *Sumas* dos Escolásticos tratados regulares sobre o caráter como efeito dos sacramentos. Mas as suas opiniões sobre a *essência* do caráter não são unânimes. Isso é compreensível, se se pensar na sua natureza misteriosa. Primeiro, insistiu-se quase unicamente sobre o caráter do Batismo, mas bem depressa falou-se também do caráter da Ordem e por fim do da Crisma.

Entre os Escolásticos anteriores a S. Tomás, trataram do caráter, Guilherme de Auvergne († 1249), Guilherme de Auxerre († pelo ano 1230), Hugo de S. Caro († 1263) e sobretudo Alexandre de Hales († 1245). Este foi o primeiro a estudar o caráter quanto à sua natureza, ao escopo, ao sujeito, ao número, à inamissibilidade, ao efeito. A êle unem-se S. Boaventura e S. Alberto Magno. Segundo estes três autores o caráter é um *hábito* (*habitus*); justamente por essa razão é indelével. Alexandre de Hales atribui-lhe um quádruplo escopo: 1) *significa*; 2) *dispõe*; 3) *produz uma semelhança*; 4) *distingue*. Significa a graça, dispõe-lhe a alma, faz assemelhar-se a Deus, distingue quem com êle é marcado de todos os outros. Que o caráter seja uma disposição à graça e que distingue aqueles que o trazem, já fora dito. Agora, ao invés, procura-se determinar o caráter nos três sacramentos que o conferem e atribui-se-lhe a impressão na alma de tríplice estado de fé (*status fidei*). Não somente o caráter do Batismo cria um estado de fé (*st. fidei genitæ*), mas também o da Crisma (*st. fidei robustæ*) e o da Ordem (*st. fidei multiplicatæ*). O terceiro ponto, isto é, que o caráter torna semelhante a Deus, mais precisamente ao Homem-Deus, era novo. Considerava-se a alma como sujeito do caráter. O caráter da Ordem era atribuído às sete Ordens. Com relação a este caráter punha-se em

evidência, como efeito, quase unicamente o poder espiritual e, por isso, insistia-se sobre a importância litúrgica, cultural, não sobre as disposições sacramentais.

S. Tomás distingue-se dos três grandes Escolásticos supracitados, pois atribui não somente ao caráter da Ordem, mas também aos dois outros, uma importância cultural. Todo caráter torna capaz *diretamente* de atos culturais e *indiretamente* da graça, sem a qual estes atos culturais não poderiam ser feitos dignamente. O caráter é moralmente indiferente em si: pode ser usado bem ou mal; não é, portanto, um hábito (*habitus*), que pode somente ser usado bem, mas simplesmente uma capacidade para o culto divino. Ora, este culto consiste em receber ou dar realidades divinas. Ambos os casos exigem uma capacidade: o primeiro, uma capacidade passiva, o segundo, ativa (et ideo character importat quamdam *potentiam spiritualem ordinatam ad ea quæ sunt divini cultus*). Todavia, esta "potentia" deve ser entendida como causa instrumental, como de resto os sacramentos mesmos (S. th. III, 63, 2).

Causa e protótipo do caráter é Cristo, como já haviam pensado Alexandre de Hales, S. Boaventura e S. Alberto Magno. S. Tomás aprofundou e desenvolveu esta idéia e viu uma semelhança com Cristo sacerdote não somente no caráter da Ordem, mas também no do Batismo e da Crisma. São justamente estes três caracteres que nos fazem participar do sacerdócio de Cristo. O caráter reside na faculdade intelectual (para Escoto na vontade; para Suárez, na essência da alma). A natureza indestrutível do caráter é devida à permanência de seu protótipo, Cristo. Também no além, o caráter continua a existir para honra dos bons e confusão dos maus. Cristo não possui pessoalmente o "caráter", mas os plenos poderes essenciais dos quais o caráter é uma participação incompleta (S. th. III, 63, 5). Os Salmanticenses, seguindo S. Tomás, dizem: "Character est potestas spiritualis configurans homines sacerdotio Christi ad divina suscipienda vel agenda". * Cfr. E. Boularand, *Caractère sacramental et mystère du Christ*, in *Nouv. rev. théol.* 1950, pp. 252-274. O autor, depois de expor os conceitos de S. Tomás, para quem o caráter é um poder espiritual que nos faz participar do sacerdócio de Cristo, e de Scheeben que nele vê um sinal da nossa dignidade de cristãos, análoga à consagração do Homem-Deus, na união hipostática, procura reuni-las numa síntese mais compreensiva. *

A teologia posterior deteve-se nesta interpretação do caráter. Somente Escoto e sobretudo Durando expuseram opiniões novas sem, porém, encontrar seguidores. Para Durando o caráter seria uma relação puramente extrínseca e não uma modificação real da alma (*relatio rationis sive denominatio extrinseca*). Suárez diz: "Characterem esse (existimo) qualitatem primæ speciei, scilicet *dispositionem* seu habitum convenientem ipsi animæ et perfectiorem illam sine ullo ordine ad operationem (contra S. Tomás) sicut pulchritudo vel sanitas, vel bona corporis dispositio".

"Na sua essência íntima o caráter sacramental é algo de absolutamente escondido e misterioso, que escapa às indagações e ao conhecimento humano, mais que a graça santificante", declara Gilhr (Les sacrements, t. I, p. 132). Isto é perfeitamente verdade. De fato, a graça santificante nos seus efeitos manifesta-se mais e na revelação é descrita de modo muito mais preciso e determinado.

Relativamente à função ou ao escopo, os teólogos modernos definem o caráter sinal distintivo, dispositivo, configurativo e obrigativo (*signum distinctivum, dispositivum, configurativum, obligativum*). Resta explicar este último aspecto. Enquanto sinal obrigativo o caráter significa que aquele que o recebeu está a serviço do culto divino, cujas prescrições deve observar fielmente e exercitar zelosamente os poderes.

Que relação intercorre entre os três caracteres? Os teólogos pensam que o caráter seguinte completa o precedente e se funde com ele numa unidade orgânica.

Devemos ainda notar o seguinte: 1) O caráter é impresso *sempre* que o sacramento é administrado e recebido *válidamente*; 2) é independente das qualidades morais do sujeito e por isso igual em todos; 3) crescendo ou diminuindo a graça, o caráter permanece invariavelmente o mesmo nos bons como nos maus.

Uma última nota. O Concílio de Trento distingue entre "sacramentum in voto" e "sacramentum in re" (s. 7, can. 4; s. 13, c. 18). O sacramento recebido somente *in voto* obtém seu efeito, isto é, a graça, mas não "ex opere operato" e sim "ex opere operantis" (contrição). Por isso não confere a graça particular do sacramento, nem pode impedir o caráter (S. th. III, 69, 4 ad 1).

* Síntese. — "O caráter é 1) *com relação a Cristo*, uma participação do seu sacerdócio, enquanto confere aos fiéis um poder (inicial no Batismo, depois desenvolvido na Crisma, perfeito na Ordem) de oferecer o sacrifício da Nova Aliança e de infundir, através da administração dos sacramentos, a graça; esse poder é, como se vê, um reflexo das funções de reconciliador dos homens com Deus por meio do sacrifício do Calvário (mediação *ascendente*) e de santificador, isto é, dispensador dos dons divinos aos homens por meio dos sacramentos (mediação *descendente*), que competem à humanidade de Cristo em força da união hipostática. 2) *Com relação à graça* é uma causa exigitiva, uma defesa e, em certos casos, uma causa eficaz da mesma. É uma causa exigitiva, porque, na sua qualidade de consagração sobrenatural, é como pedra preciosa, que exige ser engastada no seu anel, a graça, para brilhar com todo seu esplendor. É também uma tutela da graça, porque, como dizem os Padres, enquanto afasta os demônios, atrai a guarda dos anjos bons, a benevolência e a atenção especial do Pai celeste, que vê no "sêlo" uma participação da luz divina que brilha na fronte humana do Filho Unigênito. Finalmente, no caso da revivescência, o caráter é assumido por Deus como uma causa instrumental, para produzir a graça, cuja infusão fôra impedida pela indisposição moral (o obstáculo) do sujeito. 3) *Com relação à Igreja* é um sinal distintivo

que distingue os fiéis dos infieis, *unitivo* dos soldados que militam sob a bandeira do mesmo general, *constitutivo* da hierarquia, enquanto dispõe em diversos graus, os membros do reino de Cristo: os simples *cidadãos* (Batismo), os soldados (Crisma) e os dirigentes (Ordem)". A. Piolanti, no Diz. di teol. domm. citado, p. 38. *

§ 160. A eficácia objetiva dos sacramentos: o «opus operatum».

1. Os sacramentos produzem seu efeito por si mesmos; *êles* agem «ex opere operato». — (*De fé*).

Explicação. — No “opus operatum” exprime-se do modo mais claro e mais preciso a essência dos sacramentos, como é concebida pela doutrina católica: os sacramentos são meios objetivos e não *simples* cerimônias edificantes. Contra o conceito protestante, que *esvazia* o sacramento do seu conteúdo salvador, o Concílio de Trento declara: “Se alguém disser que os sacramentos da nova lei não conferem a graça *por própria e íntima eficácia* (ex opere operato), mas que, para conseguir a graça basta a fé nas divinas promessas, seja excomungado” (s. 7, can. 8, Denz. 851, cfr. can. 6 e 7).

O termo “opus operatum” nasceu na *Escolástica primitiva*. Prepararam-no Hugo de S. Vítor († 1141), que pôs em evidência a “eficácia” dos sacramentos e P. Lombardo († 1164), que sublinhou a “causa”. A indagação de uma distinção entre eficácia dos sacramentos da Antiga Lei (e dos sacramentais) e dos da Nova, levou à seguinte conclusão, formulada pela primeira vez por *Guilherme de Auxerre*, († c. 1230): os primeiros têm uma “eficácia ex opere operantis” (pela atividade subjetiva de quem os recebe); os segundos uma eficácia “ex opere operato” (pela posição objetiva do sacramento). Os termos encontram-se em *Pedro de Poitiers* († 1205), mas com “opus operantis” ele entende a ação do ministro. Depois de *Guilherme de Auxerre* estes termos tornaram-se correntes e o Concílio de Trento dogmatizou-os, porque exprimem muito bem a doutrina católica sobre a causalidade dos sacramentos. O “opus operatum” significa, portanto, a realização do sacramento ou do rito sacramental mediante a união da matéria e da forma, segundo as prescrições da Igreja.

Ao “opus operatum” contrapõe-se o “opus operantis” que consiste nas disposições pessoais do sujeito, sobretudo na fé e na contrição. Estas disposições tornam o sujeito capaz e disposto a receber a graça e são, portanto, condição prévia do seu conferimento efetivo; a graça, porém, é conferida pelo sacramento, que é eficaz por disposição de Deus. Do sujeito exige-se somente que não ponha “obstáculo”, que não “feche a porta” à entrada da graça (*gratiam ipsam non ponentibus obicem conferunt*, Conc. trid. s. 7, can. 6). O obstáculo (obex) consiste em

conservar deliberadamente sentimentos de incredulidade e de impenitência. Volta, portanto, na doutrina dos sacramentos, o que já vimos no tratado da graça (§ 127) sobre a preparação do homem ao abraço do Pai celeste. O homem não merece a graça, mas com a penitência elimina-lhe os obstáculos. O *Autor* da graça (causa principalis) é Deus, que pelos méritos de Cristo (causa meritória), comunica mediante os sacramentos (causa instrumental) a graça da justificação ou santificante (Trid. s. 6, c. 7, Denz. 799). Os *Gregos* não conhecem a expressão “opus operatum”, mas crêem na eficácia dos sacramentos, quando o sujeito que os recebe está convenientemente preparado.

Prova. — Todos os textos da Escritura e dos Padres citados, falando dos efeitos dos sacramentos (§ 159) são favoráveis à nossa tese. As duas verdades, que os sacramentos são causa da graça e que a produzem por si mesmos, estão íntima e objetivamente unidas, de modo que não se pode tratar de uma sem se falar da outra.

É verdade que nem a *Escritura* nem os *Padres* conhecem a expressão “opus operatum”, mas conhecem-lhe muito bem a realidade. Era lógico que a eficácia objetiva dos sacramentos devesse ser discutida na controvérsia com os *donatistas*. Estes, de fato, faziam-na depender da santidade do ministro. Contra eles S. Otato de Milevi escreve: “Sacramenta per se esse sancta, non per homines” (De schism. Donat. 15, 4). “Cujus (Ecclesiae) sanctitas de sacramentis colligitur non de personarum superbia” (Ib. 2, 1). — S. Agostinho: “Não pelos méritos de quem o administra, nem pelos de quem o recebe tem valor o Batismo, mas em força de uma santidade própria, a ele comunicada por aquele que o instituiu” (C. Cresc. Donat. 4, 16, 19). Isso concorda perfeitamente com o seu conceito de graça. Segundo os Padres, o Espírito Santo age no elemento; afirmam-no expressamente falando do Batismo, por ex., S. Ambrósio, De Spir. Sancto, 1, 6, 77; De mist. 3, 8, e da Crisma “Etsi specie signamur in corpore, veritate tamen in corde signamur, ut Spiritus Sanctus exprimat in nobis imaginis caelestis effigiem” (De Spir. Sancto, 1, 6, 79). O mesmo se diga dos *Gregos* de quem S. Ambrósio depende.

A *Escolástica*, inicialmente (Hugo de S. Vítor), seguindo os Padres (S. Leão M., S. Isidoro, os Gregos) acentuou muito a *bênção* dos elementos, como se por ela se tornassem os portadores e detentores da graça; mas sabia muito bem que Deus é o autor da graça e que a comunica mediante os sacramentos. Escreve Hugo: “Sacramenta gratiae primum per benedictionem virtutem in se sanctificationis suscipiunt, ac deinde quam continent in se sanctificationem conferunt, ut sint ex sanctificatione sanctificantia, atque... ex sua sibi que coelitus indita sanctificatione conferunt” (De sacr. 1, 11, 2). Também o Concílio de Trento diz “continent”, mas entendendo este termo “virtualiter” e não “formaliter”.

S. Tomás tem o mérito de ser o introdutor na teologia dos sacramentos da expressão muito mais exata, "causa instrumental", tirando-a de S. João Damasceno; com ela eliminou toda possibilidade de mal-entendido. Ele pergunta-se, se os sacramentos contêm a graça (contineant gratiam) e responde: "Não se diz que a graça está no sacramento como num suporte ou como num recipiente (Hugo diz *vas*) imaginando o recipiente como um lugar, mas imaginando-o como o instrumento para se realizar uma ação" (S. th. III, 62, 3). E assim explica: "No sacramento está contida uma virtude que produz o efeito sacramental. Essa virtude, na comparação da virtude perfeita, cuja ação é independente e principal, é como um instrumento. O instrumento, de fato, age somente enquanto é movido pela causa principal, que é independente" (S. th. III, 62, 4). S. Tomás descreve do seguinte modo o itinerário da graça: "A causa principal da graça (principalis causa efficiens) é Deus mesmo, ao qual a humanidade de Cristo serve como instrumento unido (instrumentum conjunctum) e o sacramento, como instrumento separado. Assim a virtude salvadora passa da divindade de Cristo através da humanidade, aos sacramentos" (S. th. III, 62, 5).

2. O "opus operantis". — Ainda que o *Concílio de Trento*, ao expor a doutrina dos sacramentos, sublinhe o "opus operatum", todavia, quando fala da graça, faz também ressaltar o "opus operantis" (s. 6, c. 6), enquanto exige, como disposição para a justificação, a fé, a esperança, o temor de Deus, o amor inicial e a penitência. A *Escritura* diz que quem crer e fôr batizado será salvo (Mc 16,16). Segundo o ensinamento dos *Padres*, o Batismo, para produzir a vida nova, deve ser precedido pela penitência e por uma séria conversão. Também os *Escolásticos* não obstante sua insistência sobre o "opus operatum", afirmam essa doutrina.

A. Mohler e, antes dele, alguns teólogos escolásticos, tentaram dar à fórmula "opus operatum" um sentido diferente do corrente, referindo-a à obra que Cristo realizou para nos renir. A Redenção, é certo, dá aos sacramentos sua eficácia, mas não é isso que se quer propriamente expressar com a fórmula "opus operatum". Se alguns *Escolásticos*, sobretudo *Escoto* e o nominalista G. Biel afirmaram que "não é exigido nenhum sentimento bom em quem recebe os sacramentos" (non requiritur bonus motus in suscipiente), com essas palavras entendiam simplesmente insistir sobre a causalidade divina, a que eles atribuíam tanta importância, e afirmar que Deus dá sua graça "gratis" e não, pelos "merita susipientis"; de fato ao "bonus motus" eles acrescentavam "quo de condigno vel de congruo gratia mereatur".

O termo "obex" nos vem de S. Agostinho. Ele diz que quando a criança recebe o Batismo, mesmo não tendo a fé, "non ei (baptismo) tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus

salubriter percipit" (Ep. 98, 10). Esta idéia passou à Escolástica. Atualmente a teologia distingue o "obex sacramenti", isto é, a falta de um elemento qualquer, essencial, que impede a existência do mesmo sacramento, e o "obex gratiae", isto é, a falta das disposições necessárias ("fictio", diria S. Agostinho), que impedem a conferência da graça, ainda que seja impresso o caráter.

* Recentemente Pio XII, na "Mediator Dei", chamou a atenção sobre a importância das disposições subjetivas: "É verdade que os sacramentos e o sacrifício do altar têm uma virtude intrínseca enquanto são ações de Cristo mesmo, que comunica e difunde a graça da Cabeça divina, aos membros do Corpo místico, mas, para ter a devida eficácia, eles exigem as boas disposições da nossa alma. Por isso, a propósito da Eucaristia, S. Paulo adverte: *Cada qual examine a si mesmo e assim coma daquele pão e beba do sangue*. Por esta razão a Igreja define breve e claramente todos os exercícios com os quais a alma se purifica, especialmente durante a Quaresma: *os presídios da milícia cristã*; são, de fato, ações dos membros que, com o auxílio da graça, querem aderir à Cabeça, para que "nos seja manifesta — repetindo as palavras de S. Agostinho, — na nossa Cabeça, a fonte mesma da graça" (De praed. sanct. 31). Mas é de se notar que estes membros são vivos, dotados de razão e vontade próprias, por isso, é necessário que eles, chegando os lábios à fonte, tomem e assimilem o alimento vital e removam tudo o que lhes pode impedir a eficácia. Deve-se, portanto, afirmar que a obra da redenção, em si independente da nossa vontade, exige o íntimo esforço da nossa alma, para que possamos conseguir a eterna salvação" (Acta Ap. Sed., 1947, pp. 533-534). *

3. Uma consequência prática importante deduz-se da tese principal: os sacramentos podem ser administrados às crianças *que ainda não têm o uso da razão*, e aos adultos, que não estão em estado de conhecimento, desde que não se lhe oponha nenhum impedimento.

Do dogma da eficácia objetiva dos sacramentos resulta antes de tudo, a liceidade do *Batismo das crianças*; e vice-versa, o antigo uso deste Batismo pode servir para provar o dogma. Além disso, não há nenhum abuso dos sacramentos no fato de que, em caso de necessidade, sejam administrados a adultos privados de conhecimento; pode-se administrar o Batismo a um catecúmeno que perdeu o conhecimento e, sobretudo, pode-se dar a absolvição e a Extrema-Unção aos adultos privados dos sentidos. Também em casos semelhantes, que não são normais, pode-se esperar uma *recepção frutuosa* dos sacramentos: de fato, eles produzem a graça por si, quando não se põe obstáculo. "Quanto ao que se refere à parte de Deus, os sacramentos conferem sempre a graça e a todos" (Trid. s. 7, can. 7); da parte do homem exige-se somente a *capacidade de os receber*. Explicaremos melhor esta doutrina ao tratarmos dos sacramentos em particular.

4. **Magia sacramental?** — É interessante observar como a *teologia liberal* ainda que “a seu modo”, está, neste ponto, na linha da teologia católica. Efetivamente, a história racionalista das religiões, afirma que Paulo já tem a noção “mágica”, porque crê na presença real de Cristo na Eucaristia (I Cor 10,14 ss.). “Ele — escreve Bousset — desenvolveu uma fé sacramentária da qual não se pode negar o caráter fisicístico” (Bousset, *Kyrios*, p. 146). E também S. João é um teólogo-sacramentalista, porque nêle “o Espírito aparece em relação direta com o sacramento” (Ib. p. 197). *Weinel* vai além: “Paulo crê na eficácia dos sacramentos também quando se trata de proporcionar, *ex opere operato*, a vida eterna a uma pessoa já falecida (I Cor 15,29). Não se pode ter um conceito mais mágico do sacramento” (Bibl. Theol. p. 386 e passim). Poderíamos facilmente multiplicar os testemunhos desse gênero. Em todo caso, tanto S. Paulo como S. João, ensinam o “opus operatum”.

A *polêmica protestante* contra o “opus operatum” é conhecida. “Ninguém poderia nem pensar nem escrever, nem falar adequadamente de todos os abusos e erros causados pela odiosa, vergonhosa e ímpia doutrina do “opus operatum”, a qual afirma que, quando eu uso os sacramentos, a obra feita torna-me caro a Deus e obtém-me a graça, ainda que o coração não tenha nenhum bom sentimento. Justamente daqui nasceu o indizível e horrível abuso da Missa. E eles (os católicos) não nos podem citar uma passagem, uma frase dos *Padres*, para provar esta opinião dos Escolásticos. Ao contrário, *Agostinho* diz positivamente que é a fé no uso do sacramento e não o sacramento que nos torna caros a Deus” (Apol. Confess. atr. 14). S. *Agostinho* não diz em nenhuma passagem o que é afirmado na última frase. E os Escolásticos jamais ensinaram a estranha doutrina que lhes é atribuída. A expressão “opus operatum” deve ser entendida *históricamente*, e quer simplesmente salvar a eficácia objetiva dos sacramentos contra o conceito protestante, que os esvazia do seu conteúdo. Dizer que o sacramento opera “mágicamente”, introduzindo a graça em quem o recebe, não preparado, é uma afirmação contrária à fé católica, a qual, bem longe de atribuir a mínima utilidade a um sacramento recebido dêsse modo, considera-o um sacrilégio. A preparação para receber os sacramentos é clara e expressamente lembrada pelo Concílio de Trento, como já vimos, falando da justificação: o Concílio não somente exige a fé, mas também um conjunto de atos positivos (s. 6, c. 6; veja o § 128).

Os sacramentos não agem, portanto, “mágicamente” como uma força natural, mas como *moralmente condicionados*, isto é, a graça só é conferida “ex opere operato” quando existem as disposições: nos sacramentos dos mortos, a fé e a penitência, nos sacramentos dos vivos, a graça santificante. Os teólogos expõem este conceito determinado: os sacramentos são eficazes *objetivamente* ou *in actu primo* por si mesmos, em virtude do poder a eles conferido por Deus; *subjetivamente* ou *in actu secundo*, pelas disposições de quem os recebe. Com esta

determinação fica eliminada a possibilidade de todo mal-entendido sobre o “opus operatum”.

5. **A doutrina dos Anglicanos.** — Na conferência para a união das Igrejas realizada em Lausana em 1927, os Anglicanos apresentaram, sobre os sacramentos, as quatro proposições seguintes: 1) “O que é decisivo no sacramento é uma ação de Deus”. Concedo, porque no sacramento é Deus que age. 2) “A ação de Deus não está ligada ao sacramento”. Concedo, porque existe uma ação extra-sacramental da graça de Deus (cfr. § 159, 3); a Igreja condenou a proposição segundo a qual os judeus e os pagãos não recebem a graça (Denz. 1295; 1379). 3) “O sacramento não pode agir *ex opere operato*, mas é preciso que o homem o aceite com a penitência e com a fé”. Respondendo: A Penitência e a fé são necessárias para que o sacramento produza a graça, mas estas virtudes têm somente importância dispositiva, não causal. O sacramento não se produz e não existe (exceto para a Eucaristia) sem o sujeito que o recebe; sacramentum fit in hominem. 4) “No sacramento a alma recebe mais do que é capaz de conhecer”. Concedo, a graça de fato, é essencialmente um mistério. Pode-se, portanto, resumir a doutrina católica assim: Deus produz a graça na alma do homem disposto, mediante os sacramentos, enquanto causas instrumentais.

§ 161. O modo de eficácia dos sacramentos.

Os teólogos repetem unanimemente o “opus operatum” do Concílio de Trento; divergem, todavia, no explicar de *que modo* os sacramentos produzem a graça “ex opere operato”. A esse respeito podemos distinguir *três* teorias: a da eficácia *física*, a da eficácia *moral* e a da eficácia *intencional*.

Os *Padres* não propuseram nenhuma teoria sobre o modo de eficácia dos sacramentos. A *Escolástica*, ao invés, partindo de um conceito mais preciso dos sacramentos, procurou explicar a natureza íntima da eficácia ou causalidade do sacramento mesmo. Suas explicações reduzem-se a três: a eficácia *dispositiva*, eficácia *moral*, e eficácia *física*. As três teorias encontram-se na teologia posterior que tentou aperfeiçoá-las. *Reinhold* conta ao todo dezesseis formulações diversas, mas no fundo reduzem-se todas às três mencionadas, ou melhor, se se quiser, podem-se reduzir a duas apenas, como faz o mesmo Reinhold.

1. A *eficácia física* é ordinariamente defendida pelos Tomistas, além de Belarmino, Suárez e outros modernos, como Schälzer, Oswald, e outros. Uma causa age fisicamente quando produz seu efeito *imediate e diretamente* e não mediatamente, determinando outra causa a agir. Segundo esta teoria, Deus põe no sacramento, em força de sua “po-

tência obediencial", uma virtude tal, que o sacramento, tornando-se quase vivo na encarnação da virtude divina santificante, produz a graça na alma de quem o recebe, justamente pelo contato que tem com a mesma alma.

Os defensores desta opinião aduzem, como *argumentos* todos os textos da Escritura e dos Padres que falam da causalidade dos sacramentos, explicando-os como se falassem de uma causalidade propriamente física. Além disso, apelam para S. Tomás, cujo conceito de sacramento causa instrumental só é inteligível no sentido da causalidade física. Ele diz: "O instrumento tem dupla ação: uma, enquanto é movido pela causa principal, outra, enquanto tem uma forma de ser própria". Exemplo: o carpinteiro faz a caixa com a serra, agindo contemporaneamente, o carpinteiro e o instrumento. "Et *similiter* sacramenta corporalia (o rito sensível), per propriam operationem, quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animum: sicut aqua baptismi abluito corpus secundum propriam virtutem, abluit animam *in quantum est instrumentum virtutis divinae*; nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit quod corpus tangit et cor abluit" (S. th. III, 62, 1 ad 2). "Virtus autem instrumentalis habet *esse transiens* ex uno in aliud et *incompletum* (S. th. III, 62, 4). Apelam também para o Concílio de Trento que chama o sacramento de *causa*, e não de condição da nossa justificação (causa justificationis: conferunt, dant, continent gratiam).

2. A *eficácia moral* é defendida pelos Escotistas e por muitos Jesuítas. Uma causa chama-se moral, quando não produz o efeito imediatamente, mas *mediatamente* agindo sobre um ser racional e determinando-o a fazer uma coisa, a produzir o efeito. Aplicando esta teoria aos sacramentos, afirma-se que eles, sendo instituições e ações humano-divinas de Cristo, possuem tal dignidade e santidade que Deus, quando vê conferir em seu nome e por sua ordem um sacramento, comunica infalivelmente a graça. Em suma, os sacramentos não comunicam, por si mesmos, mas movem moralmente a Deus, para comunicar a graça.

Também para esta teoria buscam-se as bases na *Escritura* e nos *Padres*. Os Padres entenderiam a causalidade em sentido moral. Por ex., escreve S. Agostinho: "É Ele (Cristo) quem batiza; quando Pedro ou Judas batizam é Cristo quem batiza". Como os Padres, assim também a Escolástica — e particularmente S. Tomás — insiste sobre Deus como causa principal, demonstrando-se dêsse modo favorável à causalidade moral. Além disso, argumenta-se das não poucas incongruências que derivariam, afirmando-se a causalidade física. Antes de tudo, o sacramento, para produzir fisicamente a totalidade da graça, deveria ser um todo físico, enquanto na realidade aparece antes como uma série de atos muitas vezes descontínuos entre si. Nem se há de querer pensar que o sacramento se atua com a última sílaba da fórmula usada para a administração, reduzindo-o assim a um ponto que não é essencial. É pois concebível que um sinal sensível opere a graça espiritual?

O instrumento e o efeito-graça são duas realidades completamente diversas. Onde se encontraria a virtude operante de Deus? Na palavra, no elemento ou no ministro? Quando lá entraria? Quanto lá ficaria? Como explicar a revivescência, se os sacramentos produzem fisicamente a graça? Ações passadas, feitas há muito tempo, não podem mais produzir efeitos físicos, pois não têm mais ser físico. Se nestes casos de revivescência se trata de ação moral, por que não admiti-la sempre e para todos os casos? Na Penitência a matéria e a forma estão muito separadas uma da outra, assim também no Matrimônio contraído por procuração. Ora, a justificação é um *ato instantâneo*. Enfim, os mesmos Tomistas concedem que a eficácia moral bastaria: para que então a eficácia física? Não se deve, sem necessidade, introduzir em teologia teorias difíceis. S. Tomás não teria falado de eficácia física, mas a teoria haveria surgido com Caetano.

3. *Eficácia intencional*. Não satisfeito com estas duas teorias, o Card. Billot propôs uma terceira que já se encontra substancialmente na Escolástica primitiva e até mesmo no comentário de S. Tomás às Sentenças de P. Lombardo: a *eficácia intencional*. Segundo os primeiros Escolásticos, os sacramentos não produzem a graça, mas a *disposição*, o "ornatus animæ", sendo a graça produzida por Deus, somente. A este conceito refere-se Billot. Ensina que o sacramento por si produz na alma apenas a disposição para a graça (*sacramentum et res*), posta a qual, Deus comunica a graça. Billot rejeita a eficácia moral, sendo inconcebível que uma causalidade extradivina possa exercer sobre Deus uma influência motora, pois Deus mesmo é o primeiro motor. Por outro lado, o Concílio de Trento chama os sacramentos de causas instrumentais da graça (s. 6, c. 7); ora, isso exigiria certamente a eficácia física.

Eis, agora, os argumentos de Billot em favor da causalidade intencional (*sacramenta sunt causæ gratiæ non instrumentaliter perfectivæ, sed solum instrumentaliter dispositivæ*). Muitas vezes os sacramentos são recebidos de modo simplesmente válido; por isso, produzem tudo o que significam, sem, todavia, comunicar a graça, havendo um "óbice" ou impedimento. Portanto, não produzem a graça por si mesmos, mas somente "dispositiva". Além disso, o Concílio de Trento declara que os sacramentos contêm sempre a graça e, todavia, não sempre a comunicam; contêm-na, portanto, só *dispositivamente* (*non immediate secundum se, sed in dispositione, quæ sit gratiæ exigitive quantum ex parte ipsius, id est nisi impletio exigentiæ per obicem immediatur*). No fim dá-se o caso típico da revivescência. É claro que aqui o sacramento não produziu a graça, mas somente uma realidade intermediária (*sacramentum et res*), isto é, uma disposição, à qual, com o arrependimento do pecador segue a graça de Deus. Por que essa explicação não poderia ser generalizada? Certamente não parece lógico admitir que neste caso o sacramento aja de um modo e nos outros, diversamente.

Como exemplo de causalidade intencional, costuma-se trazer o da geração do homem, onde o elemento material é produzido pelos pais, como uma disposição para a recepção da alma, mas esta é diretamente criada por Deus. Em oposição à física, esta eficácia chama-se intencional, enquanto a graça é comunicada indiretamente pela intenção e instituição de Cristo. Objetar-se a semelhante teoria, que ela, em última análise, reduz-se à eficácia moral. Cfr. *Billot*, De sacr. in gen., ed. 7, th. 7.

A nós, parece-nos que nenhuma teoria satisfaz plenamente. Isso pelo fato de que o processo da justificação, como já o deu a entender o mesmo Jesus (Jo 3,6-8), está cheio de mistério. Também os *Padres* põem de sobreaviso em se querer exprimir o inexprimível. E o mesmo *Catecismo Romano* diz: "Sobrepuja a capacidade da nossa inteligência o saber como tão grande e divina virtude tenha sido dada pelo Senhor, infusa na água" (P. 2, c. 2, q. 20).

Leitura. — De que modo Jesus Cristo age nos seus sacramentos. "Jesus Cristo, Chefe da humanidade, em força de sua dignidade divina mereceu verdadeiramente todos os dons de graça, para todos os homens. Mas esse mérito deve ser aplicado a cada um dos homens em particular, a fim de que tomem posse do direito à graça, já conquistado objetivamente para eles. Para esse fim Ele instituiu atos exteriores que se devem realizar na sua Igreja e em nome da mesma, aos quais legou a comunicação dos seus méritos. Cabeça de um Corpo místico, mas visível, chama os homens a participarem das suas dignidades e dos seus direitos; normalmente, porém, faz depender a comunicação destas dignidades e destes direitos da incorporação dos homens ao seu Corpo místico, por meio de ações externas, ou da entrada dos mesmos, como seus membros, numa relação especial com Ele, sua Cabeça. Por isso, em força destas ações, os homens tornam-se dignos de que nêles se manifeste a virtude divina do Espírito Santo, proveniente de sua Cabeça; por essas ações o mérito de Cristo chega a nós e nos atrai a graça do Espírito Santo.

Nisso consiste a chamada eficácia, ou melhor, cooperação moral do sacramento na comunicação da graça; isto é, eles obtêm-nos a graça mercê do valor moral que possuem, porque são feitos em nome de Cristo e aplicam-nos seu mérito. Conquanto esta mediação moral da graça por meio dos sacramentos fôsse o único modo da sua eficácia, o mistério já seria grandíssimo; não porque seja coisa maravilhosa que atos sensíveis comuniquem um mérito, mas porque a grandeza do mérito aplicado — e, portanto, também o valor da ação que o contém, — é incompreensivelmente grande e sublime; tanto que determina o Espírito Santo a descer sobre o homem e a conceder ao mesmo o mais excelso dom divino, a graça da filiação.

Todavia, não se limita somente a isto a eficácia da ação sacramental. Se se detivesse aqui, os sacramentos não seriam verdadeiramente instrumentos, por meio dos quais a virtude de Cristo e do Espírito Santo produz a graça; seriam antes instrumentos com os quais Cristo nos torna dignos de receber a graça. Não se poderia dizer que o Espírito Santo opera por meio dos sacramentos; rigorosamente falando, dever-se-ia dizer que os sacramentos agem sobre o Espírito Santo, para o determinar a manifestar sua virtude santificadora. O modo de falar da Escritura e dos Padres é muito claro, para contentarmo-nos com esta explicação moral; além disso, a posição do Homem-Deus nas nossas comparações oferece-nos um motivo intrínseco importante, que parece esclarecer suficientemente o assunto.

O Homem-Deus, de fato, na sua humanidade, trouxe do Céu aos homens a plenitude da divindade e juntamente, o Espírito Santo que procede da sua

divina Pessoa. Ele fez descer a divindade e o Espírito Santo à terra, não somente pelos méritos da sua natureza humana, mas também pela união hipostática da sua natureza com a divindade. Dêsse modo a virtude divina aproxima-se de nós na humanidade de Cristo, servindo-se dela como de seu órgão; e como se aproxima de nós mediante um órgão que está intimamente unido com ela, assim também pode-se estender e estender-se-á

a todo o gênero humano e atingirá cada homem, por meio de outros órgãos, unidos com aquele. As ações externas dêsses órgãos, aos quais está unida a eficácia dos sacramentos, são, por isso, não somente um penhor que nos garantem, mas também verdadeiros e próprios veículos de uma energia, que de Cristo, Chefe humano-divino, transborda aos seus membros; pelo que agem como Cristo mesmo, quando, através das suas ações, suas palavras, seu contacto, deixava escapar aquela força que operava os milagres. Uma união dêsse gênero é deveras milagrosa e incompreensível; e não pode ser diversamente, pois a Encarnação, que é sua base, é o mistério dos mistérios.

Este modo de comunicação da graça chama-se, geralmente, de eficácia física dos sacramentos; não porque o sinal externo contribua, por sua natureza, para o efeito do sacramento, mas porque é verdadeiramente o veículo de uma virtude sobrenatural que nêle reside. Chama-se física somente em antítese à eficácia moral do mérito; enquanto de per si, seria melhor chamá-lo de hipofísica.

Esta eficácia é inegável, pelo menos na Eucaristia, se se quiser manter à união da humanidade de Cristo com a nossa, significado real; mas justamente por isso deve-se considerar esta eficácia também nos outros sacramentos, até onde é possível, pois participam do caráter sacramental da Eucaristia e formam com ela um grande organismo sacramental. Evidentemente, a virtude santificadora do Espírito Santo reside na Eucaristia de modo bem diverso que nos outros sacramentos. Na Eucaristia está presente pessoal e substancialmente na carne vivificadora do Verbo; nos outros sacramentos, que são simplesmente atos, ela não pode estar do mesmo modo: mediante êsses atos, quando realizados, pode somente dirigir-se sobre quem os recebe. Mas essa união virtual, seja embora transitória, não se pode, ao que parece, facilmente contestar, sem a pôr em desacôrdo total com a Eucaristia.

Como quer que seja, devemos considerar como certo que a graça do Espírito Santo, proveniente do Homem-Deus, está unida, de algum modo, aos sacramentos da Igreja e o está porque quem recebe os sacramentos entra em relação especial com o Homem-Deus, seu Chefe, e em força desta relação deve também participar, como membro, da dignidade e da graça do mesmo Chefe". *Scheeben*, os Mistérios do Cristianismo, § 82.

§ 162. O ministro dos sacramentos.

* "Jesus Cristo, fixado o sacrifício e instituídos os sacramentos, não se contentou de assistir como simples espectador ao desenrolar da sua obra, mas ficou no centro da sua economia sacramental e sacrificial, invisível, mas eternamente operante, porque é Ele que oferece, que santifica através dos santos sinais. Tendo, porém, estabelecido um plano de redenção em que o invisível, se manifestasse sempre no visível, a harmonia exigia que sua atividade, velada sob o rito sacrificial e os símbolos sacramentais, viesse de algum modo tornar-se visível através do ministério humano. E, de fato, Cristo escolheu ministros visíveis entre seus discípulos, os quais, à imitação do Pai, que comunica realmente a dignidade de causa às criaturas, transmitiu uma verdadeira participação do seu poder santificador, mas sempre subordinado à sua ação de causa principal, de modo que os ministros são apenas uma

irradiação do sacerdócio de Cristo, uma extrinsecação da sua atividade de Pontífice eterno, como que a *longa manus* através da qual Ele opera. Em uma economia na qual a eficácia dos sacramentos depende totalmente da santidade e da misteriosa ação de Cristo, é fácil compreender como, para sua validade, não se exige no ministro nem a fé, nem o *estado de graça*... Mas para que os ministros ajam validamente, devem ter a intenção de fazer o que faz a Igreja". *Piolanti*, op. cit. pp. 168-169. Eis pois, a ordem da matéria: Na administração dos sacramentos age Cristo mediante os ministros (1), portanto, para o valor do sacramento, não se exige sua fé (2), nem seu estado de graça (3); é suficiente que tenham a intenção de fazer o que a Igreja faz (4). Natureza dessa intenção (5). *

1. Os ministros dos sacramentos são ordinariamente os sacerdotes, que para isso receberam o poder na ordenação. — (*De fé*).

Explicação. — O Concílio de Trento definiu contra os *Reformadores*: "Se alguém disser que todos os cristãos têm o poder de ensinar e de administrar todos os sacramentos, seja excomungado" (s. 7, can. 10, Denz. 853). Excetua o *Batismo* em caso de necessidade (§ 170), como também o Matrimônio, pelo menos segundo a maior parte dos teólogos. Segundo a doutrina protestante do sacerdócio universal, todo fiel pode administrar os sacramentos. Lutero não queria negar êsse poder nem mesmo ao diabo.

O ministro principal dos sacramentos é Cristo, Homem-Deus (*minister primarius, principalis*); o sacerdote é o ministro que *lê* faz as vezes (*minister secundarius, instrumentalis*).

Prova. — Limitamo-nos a tratar, de modo particular, do ministro humano que faz as vezes de Cristo, porque somente êste aspecto foi negado pelos Reformadores. Do exame de cada sacramento, como o Batismo (Mt 28,19), a Eucaristia (Lc 22,19 ss.; I Cor 11,24 ss.), a Penitência (Jo 20,22 ss.), vemos claramente que Cristo confiou a administração dos seus sacramentos aos Apóstolos e não a todos os homens ou a todos os fiéis. Somente os Apóstolos são os "dispensadores dos mistérios de Deus" (I Cor 4,1). Fundando a Igreja sobre os Apóstolos, Cristo confiou-lhes as realidades essenciais: a doutrina e os sacramentos: "Ensinai e batizai" (Mt 28,19).

Os Padres. — A prova patristica reduz-se à prova da existência, na Igreja, de um sacerdócio particular. No início a administração dos sacramentos, como o triplice ministério, era reservada ao bispo. Isso verificava-se para a conferência dos três primeiros sacramentos,

para a Penitência e para a Ordem. Com o aumentar do número dos fiéis, o bispo fêz-se substituir por sacerdotes e, quando possível, por diáconos. Somente os Montanistas tentaram reivindicar aos carismáticos o direito de administrar os sacramentos e de ensinar.

A Escolástica não está de acordo quando se trata de determinar o dever do ministro na produção da graça. Eugênio IV inclui o ministro no conjunto do sacramento. Segundo os *Tomistas*, o ministro não se limita a pôr simplesmente o rito ou sinal externo, mas mediante o rito, êle produz também, de algum modo, o efeito interior. Os *Escotistas*, ao invés, de acordo com sua teoria da eficácia moral, limitam a influência do ministro à realização do rito externo. A antiga forma depreciativa da administração dos sacramentos não estaria a favor de uma influência física do ministro.

S. Tomás explica as relações entre ministro divino e ministro humano, segundo a conhecida idéia da causa principal e da causa instrumental. "Há dois modos de se produzir um efeito: antes de tudo, como causa principal (*per modum principalis agentis*), em segundo lugar, como instrumento (*per modum instrumenti*). Segundo o primeiro modo somente Deus produz o efeito interior do sacramento. Primeiro, porque somente Deus penetra na intimidade da alma, na qual se realiza o fruto do sacramento, e um ser não pode agir diretamente onde não está; depois, porque a graça, que é o efeito interior do sacramento, provém somente de Deus. O próprio caráter, que é um efeito interno de alguns sacramentos, só age como instrumento dependente do agente principal, que é Deus. Mas, segundo o outro modo (*per modum instrumenti*) o homem pode cooperar com o efeito interno do sacramento, como ministro. O ministro, de fato, tem o mesmo dever que o instrumento (*nam eadem ratio est ministri et instrumenti*). Com efeito, a atividade de um e de outro é externa e tem uma eficácia interna somente em virtude da causa principal que é Deus" (S.th. III, 64, 1).

A Escolástica propôs também a questão: se alguém pode administrar a si mesmo os sacramentos; e responde negativamente. O ministro e o sujeito devem ser duas pessoas realmente distintas. Excetua-se somente o sacerdote celebrante que comunga. A propósito do Batismo administrado a si mesmo, cfr. § 170.

2. A validade do sacramento não depende da ortodoxia do ministro — (*De fé*).

Explicação. — A propósito do Batismo o Concílio de Trento definiu: "Se alguém disser que o Batismo administrado pelos hereges, mesmo se em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, com intenção de fazer o que a Igreja faz, não é verdadeiro Batismo, seja excomungado" (s. 7, can. 4, Denz. 860). O dogma é, portanto,

própriamente definido para o Batismo; mas, segundo o parecer dos teólogos, o que se disse do Batismo pode-se estender aos outros sacramentos. O ministro herege ou cismático, válidamente ordenado, pode válidamente administrar todos os sacramentos. Os teólogos executam somente a *Penitência*, porque ela exige, para a sua administração, a jurisdição eclesiástica. Cfr., a propósito o § 197.

Prova. — A Escritura fala somente da administração *normal* dos sacramentos e supõe, por isso, as perfeitas disposições subjetivas, particularmente a fé. Mas jamais faz depender a eficácia dos sacramentos das disposições dos ministros. Ora, de razões teológicas deduz-se que os sacramentos *não* dependem das qualidades morais do ministro. E estas razões, como demonstramos (§ 159), alicerçam-se na Escritura. A tese, portanto, está contida virtualmente na revelação.

Os Padres. — O dogma surge claramente só na polêmica sobre o Batismo dos hereges. Já *Tertuliano*, fundando-se em Ef 4,4-6 (De Bapt. 15), negava todo valor a esse Batismo. — *S. Cipriano* afirma enérgicamente a mesma tese, contra o Papa Estêvão I e defendeu-a, não sem aspereza, fundando-se na tradição da Igreja africana e na Escritura (Ep. 73). Estêvão, apelando para a tradição, decidiu em sentido contrário a *S. Cipriano*: “Si qui a quacumque hæresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est ut manus illis imponantur in poenitentiam = Se hereges vierem a vós de alguma seita, não se faça nenhuma inovação, mas siga-se somente a tradição impondo-lhes as mãos para os receber à penitência” (Denz. 46). *S. Cipriano* criticou vivamente a decisão do Papa e procurou seguidores nas igrejas da Ásia Menor: conseguiu-o com o bispo Firmiliano de Cesaréia (*Cipriano*, Ep. 75). Todavia, não chegou a um rompimento com Roma. *S. Cipriano* morreu mártir durante a perseguição e os bispos africanos submeteram-se ao uso romano. Em uma obra sobre a repetição do Batismo (Liber de rebaptismate), um autor desconhecido defende a doutrina da Igreja contra *S. Cipriano*. Ainda atualmente discute-se sobre o pensamento de *S. Cipriano*. Para alguns ele é ortodoxo; segundo outros, atribuída ao Batismo dos hereges somente o valor cerimonial, falta de força, do Batismo de água, que no ato do regresso à Igreja, devia ser completado com a imposição das mãos da parte do bispo, para a comunicação do Espírito Santo. Cfr. o § 170.

S. Agostinho defendeu, de modo geral, a validade do sacramento administrado fora da Igreja. Sobre o Batismo dos hereges e sua validade, contra o donatista Crescônio, que o convidava a apresentar provas bíblicas, ele lembra o uso da Igreja: “Ainda que sobre este ponto não se possa citar um exemplo certo das Escrituras canônicas, pode-se, todavia, fazer valer aqui também a verdade das Escrituras, pois nós agimos segundo o uso da Igreja, cuja autoridade é garantida pela Escritura. De modo que, dado que a Escritura não pode enganar,

aquêle que receia enganar-se nesta questão obscura, tem somente que interrogar a Igreja, a qual é, inequivocamente, testemunha da Escritura” (C. Cresc. Donat. 1, 33, Migne, 43, 466).

Idêntica afirmação faz o *S. Doutor* falando da *Ordem*. Aquêle que é ordenado pode exercitar eficazmente seu poder sacerdotal mesmo fora da Igreja: mas isso será para sua condenação. O caráter sacerdotal permanece nêle; é inamissível e, por esse motivo, não pode ser reiterado: “Como o batizado, separando-se da unidade, não perde o sacramento do Batismo, assim, quem é ordenado, ao separar-se da unidade não perde o sacramento da administração do Batismo”, isto é, o poder sacerdotal (De Cap. c. Donat. 1, 1). Neste escrito contra os Donatistas, a *Ordem* é estudada de modo análogo ao Batismo. Cfr. ainda C. Ep. Parm. 2, 28: “Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiam si plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et, si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit quamvis ad iudicium permanente”.

Todavia, *S. Agostinho* está bem longe de pôr no mesmo plano os sacramentos administrados na Igreja e os conferidos fora dela. Ele distingue dois efeitos nos sacramentos do Batismo e da *Ordem*: o caráter e a graça. Fora da Igreja recebe-se somente o caráter; o segundo efeito, a caridade, só pode ser conferido pelos sacramentos administrados pela Igreja.

Na polêmica com os Donatistas, o Hiponense distingue constantemente entre uma posse *estéril* e uma posse *frutuosa* dos sacramentos. “Nec illis prodest (caritas) quos in invidia intus et malevolentia sine caritate vivere Paulus dicit, Cyprianus exponit; et tamen verum baptismum possunt et accipere et tradere. (Sed) salus, inquit (Cyprianus), extra Ecclesiam non est. Quis negat? Et ideo quæcumque ipsius Ecclesie habentur, extra Ecclesiam non valent ad salutem. Sed aliud est non habere aliud non utiliter habere” (De Bapt. c. Donat. 4, 17, 24).

Os teólogos aplicam também aos outros sacramentos o princípio estabelecido na época dos Padres sobre o Batismo e a *Ordem* recebidos fora da Igreja. Mas a condição prévia pela qual se podem reconhecer válidos esses sacramentos é a existência de um verdadeiro *sacerdócio* que remonte aos Apóstolos, fato que se verifica na Igreja cismática do Oriente. Leão XIII, depois de minucioso exame, não quis reconhecer a validade das Ordenações conferidas na Igreja Anglicana (Denz. 1963 ss.; cfr. 1685).

Em todo caso, todavia, reconhece-se, antes de tudo, a validade do sacramento, não a plena eficácia. *S. Agostinho* fazia já uma distinção muito importante, que tinha escapado a *S. Cipriano*. O herege formal e consciente recebe o sacramento e o caráter, não porém, a graça santificante. O herege, que está em *boa fé*, recebe a graça. O herege formal, ao invés, recebe-a somente quando volta arrependido à Igreja.

A Escolástica segue S. Agostinho, seu mestre, também sobre este ponto. Ela atém-se, em linha geral ao principio de que somente o sacerdote administra os sacramentos. Todavia, os pareceres divergiam quando se tratava de explicar a natureza íntima dessa cooperação do sacerdote. Primeiro, ela era considerada ordinariamente como uma cooperação externa e ministerial; depois, S. Tomás ligou-a estreitamente ao sacramento, na unidade física da causalidade instrumental. Considerava-se a administração como objetivamente segura, contanto que o ministro tivesse o caráter sacerdotal e o rito, convenientemente realizado.

Sobre a administração por parte dos hereges, S. Tomás afirma, em linha geral, sem excluir nenhum sacramento, que o ministro é um instrumento nas mãos de Cristo, o qual, como ministro principal, produz o efeito interior do sacramento (*interiorem sacramentorum effectum operatur Christus*). Por isso os sacramentos conferidos pelos hereges também são válidos. Mas com mais precisão S. Tomás distingue o caso em que o herege não crê no sacramento e o caso em que o objeto da incredulidade se refira a outro ponto de fé. No segundo caso a incredulidade não prejudica, em si, à validade do sacramento: no primeiro caso o ministro incrédulo deve, pelo menos, ter a intenção de fazer o que faz a Igreja, administrando um sacramento. Se o herege usa uma fórmula errada, o sacramento é de todo nulo. Se, ao invés, usa a fórmula prescrita, ele realiza o sacramento (*sacramentum tantum*), mas não comunica a graça (*res sacramenti*) a quem o recebe, se este sabe que o ministro é herege. “O poder de administrar os sacramentos, escreve S. Tomás, pertence ao caráter sacerdotal, que é indelével. Por isso, o sacerdote excomungado, suspenso, deposto, não perde o próprio poder sacerdotal, mas o direito de usá-lo. Por conseguinte, comete pecado tôdas as vezes que administra um sacramento; mas o sacramento é válido. E aquêlê que o recebe comete pecado, de modo que não recebe o efeito do sacramento, a menos que não seja desculpado pela ignorância” (S. th. III, 64, 9). Esta ignorância pode existir no próprio sacerdote, quando não se separou por sua própria iniciativa da Igreja, mas nasceu, viveu e foi ordenado na heresia ou no cisma, como pode acontecer, por ex., na Igreja grega. De fato, a Igreja católica reconhece todos os sacramentos administrados válidamente fora dela, e manifesta assim praticamente, sua fé no seu valor objetivo.

Notemos ainda que nem todos os sacramentos podem ser administrados por simples sacerdotes: alguns, de fato, são conferidos somente pelo bispo. E isso vale também para os sacramentos administrados fora da Igreja. Cfr., todavia, o tratado de cada um dos sacramentos em particular.

3. Para a validade do sacramento não se exige o estado de graça do ministro. — (*De fé*).

Explicação. — Esta verdade foi definida em linha geral para todos os sacramentos, pelo Concílio de Trento: “Se alguém disser que um ministro em pecado mortal não realiza e não confere um sacramento, ainda que observe tudo o que é essencial ao sacramento mesmo, seja excomungado” (s. 7, can. 12, Denz. 855). Esta declaração pôs fim a um antigo erro que, depois de Tertuliano e dos Montanistas, era sempre renovado pelos *rigoristas* e, por último, por *Wiclef* e *Huss*. O dogma não significa que a virtude ou a santidade do ministro seja indiferente; ao contrário, a Igreja obriga-o gravemente a possuir o estado de graça, e sabe muito bem que o ministro mesmo tira não poucas vantagens espirituais de uma digna administração.

Prova. — Cristo e os Apóstolos supuseram, em geral, as qualidades morais do ministro; jamais, porém, fizeram depender delas a eficácia do sacramento. Cristo conhece indignos que, em seu nome, profetizaram e expulsaram os demônios (Mt 7,22). S. Paulo escreve aos Coríntios: “Nem aquêlê que planta é alguma coisa, nem aquêlê que rega, mas é Deus que faz crescer” (I Cor 3,7). “Que é, portanto, Apolo? Que é Paulo? Ministros por meio dos quais recebestes a fé” (I Cor 3,4 ss.). “Ou talvez Paulo por vós foi crucificado?” (I Cor 1,13).

Os Padres. — Na polêmica com os Donatistas, que consideravam inválida a consagração de Ceciliano de Cartago porque o seu consagrante, Felix de Aptunga, era um “traidor”, S. Agostinho expõe as verdadeiras razões teológicas para resolver a questão. Ele rejeita as objeções dos Donatistas tiradas da Escritura (Lev 19,2; Jer 2,13; Prov 9,18; Ez 36,25; Sl 140,5; Jo 9,35; Lc 11,32; I Jo 2,18); opôs-lhes as verdadeiras provas bíblicas (I Cor 1,3; 3,6; Jo 1,33) e pôs em evidência que, segundo a Escritura, é Cristo quem batiza (*hic est qui baptizat*). Embora a ação ritual seja feita por João, por Paulo, por Pedro, por Judas, é sempre em definitivo, uma ação de Cristo (In Jo. 5,18). Ninguém, observa justamente S. Agostinho, pode com certeza julgar da íntima disposição moral do ministro. E se se quiser entender como necessária e suficiente somente uma justiça exterior, então o principio donatista, de que somente quem é santo pode comunicar a santidade, perde a sua importância, e sua força. Ele é, portanto, completamente insustentável. O alimento sadio, diz ele, é sempre nutritivo, comido num prato de ouro ou num prato de barro. “*Boni sumus, ministri sumus; mali sumus, ministri sumus*”. Naturalmente, isso não é

indiferente para o sacerdote: "*Sed boni fideles ministri, vere ministri*" (Morin. p. 150).

S. Cipriano e seus seguidores aduziram dois argumentos contra a validade dos sacramentos administrados fora da Igreja, contra o ministro herege ou indigno: 1) "*Nemo dat quod non habet*". S. Agostinho responde: "*Christus est qui baptizat*", seja o ministro Pedro ou Judas; 2) "*Extra Ecclesiam non potest recipi gratia Spiritus Sancti vel caritas*". S. Agostinho responde: "*A Cypriano non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu sacramenti*" (De Bapt. c. Donat. 6, 1, 1). Essas razões eram mais claras do que as aduzidas por Estêvão I a Cipriano, que se baseavam sobre o valor constante da fórmula trinitária (Denz. 47).

Justamente no sentido de Agostinho pronunciou-se depois o Papa Nicolau I († 867). A questão proposta pelos búlgaros, respondeu que o Batismo administrado por *judeus* ou por *pagãos* é válidamente administrado, contanto que se tenha usado a fórmula conveniente (Denz. 335). Declara, a esse respeito que não nos devemos inquietar pelas qualidades morais do ministro, contanto que eles não tenham sido depostos pelo bispo. Para explicar o dogma, ele traz uma comparação já usada por Anastácio II († 498): como os raios do sol conservam-se puros caindo numa cloaca, assim os sacramentos divinos não são manchados por causa de um ministro indigno (Denz. 169).

A Escolástica. — A razão teológica aduzida por S. Tomás baseia-se sobre o fato de que o sacerdote age como causa instrumental e, por isso, permanece dependente de Deus, o qual pode realizar as suas obras mediante ministros espiritualmente mortos, contanto que o sacramento seja administrado segundo o rito prescrito (S. th. 64. 5. cfr. II-II, 39, 3).

Na Idade Média, os antigos princípios rigoristas foram repetidos pelos *Albigenses* e pelos *Valdenses*. Mas Inocêncio III († 1216) pronunciou-se contra eles (Denz. 424); opiniões afins sustentadas pelos *fraticelli* foram condenadas por João XXII († 1334), e o Concílio de Constança reprovou as proposições de *Wiclef* e de *Huss* (Denz. 584, 672).

Sobre a *Ordem* houve muitas incertezas entre os teólogos, até à época da alta Escolástica. Muitas vezes procedia-se a *reordenação*, quando a Ordem fôra conferida por um bispo herege, cismático ou simoníaco. Isso era feito por razões de política religiosa e porque exerciam ainda influência as idéias de S. Cipriano: "*Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest, qui ipse immundus est?*" (Ep. 69, 8). "Ninguém pode dar o que não tem". Ora, estes princípios não valem universalmente, nem mesmo num plano natural, do contrário, por ex., um médico doente não poderia curar ninguém. Não tem pois, nenhum valor na ordem sobrenatural, em que Deus mesmo é a causa "*principalis*" e a ação do ministro somente instrumento.

A teologia moral, com S. Tomás, considera culpa grave a administração dos sacramentos por parte de um *indigno* porque constitui

uma ofensa a Deus e desonra o sacramento (S. th. II, 64, 6). Para a administração em caso de *necessidade* urgente, os teólogos recomendam que se faça antes um ato de contrição perfeita. Todavia, para a celebração da *Eucaristia*, o Concílio de Trento exige, em caso de pecado mortal, a *confissão* (s. 13, can. 11, Denz. 893). Em caso de *necessidade* é também permitido *receber* um sacramento de um ministro indigno (Trid. s. 14, c. 7, Denz. 903). Já S. Agostinho se pronunciara neste sentido (De Bapt. 1, 2 cc.).

4. Para a administração válida dos sacramentos, além do poder, exige-se do ministro a intenção de fazer o que faz a Igreja. — (De fé).

Explicação. — Para os *Reformadores*, que só viam nos sacramentos puros meios para suscitar a fé, a intenção do ministro não tinha importância. Por isso o Concílio de Trento definiu: "Se alguém disser que nos ministros que administram os sacramentos, não se exige a intenção, pelo menos de fazer o que a Igreja faz, seja excomungado" (s. 7, can. 11, Denz. 854; cfr. 424, 672, 695). A intenção é o *ato de vontade* pelo qual nos é proposto conseguir um determinado fim, usando dos meios convenientes, como, por ex., obter a cura, tomando um remédio (S. th. I-II, 12, 1 et 4). O ministro deve ter a intenção precisa de *fazer* com sua ação o que faz a Igreja, quando realiza aquela ação. Justamente por meio da intenção o ministro une-se a Cristo e à Igreja, e a sua, torna-se uma ação sacramental e sobrenatural. Ele torna-se, assim, consciente e livremente, causa instrumental nas mãos de Cristo; de fato, "*Christus est qui baptizat*", diz S. Agostinho. Não se deve confundir a intenção com a atenção, ato de *inteligência* que segue passo a passo a administração no seu desenvolvimento.

Prova. — A Escritura não fala formalmente de intenção; ela, porém, já se origina do encargo dado por Cristo de administrar os sacramentos, por ex., o Batismo e a Eucaristia. De fato, não se pode cumprir este encargo com a execução casual e arbitrária do rito externo, mas unificando-se de algum modo com a intenção de Cristo. Escreve S. Paulo: "Cada qual, portanto, considere-nos como ministros de Cristo e dispensadores dos mistérios de Deus" (I Cor 4, 1). Ora, o ministro deve querer realizar o que lhe é ordenado pelo soberano. Soberano e ministro, mercê da intenção, constituem, por assim dizer, *uma só pessoa*. Os *Atos dos Apóstolos* narram muitas vezes que os discípulos administravam o Batismo, "no nome de Jesus", isto é, segundo a ordem e a intenção de Jesus. Assim também faz-se em seu nome a remissão dos pecados

(At 2,38; Tg 5,14) e, em sua memória, é celebrada a Eucaristia (I Cor 11,25).

Os Padres. — No início supõem a intenção conveniente tôdas as vêzes que o rito é realizado na forma exigida. O primeiro que trata da intenção é S. Agostinho. Ele examina a questão da validade do Batismo administrado “por brincadeira ou no teatro”, mas não se pronuncia e prefere esperar o juízo de um Concílio geral (De Bapt. c. Donat. 7, 35, 102, Migne, 43, 242 ss.).

A Escolástica repetiu a questão e tentou dar uma solução. Os pareceres, no princípio, divergiram. Segundo as indagações feitas por Gillmann, sobre o pensamento dos teólogos e dos canonistas, na Escolástica primitiva houve quase tôdas as opiniões possíveis. Com a questão da intenção do ministro uniu-se a da intenção do sujeito. Naturalmente discutida quando se trata do Batismo e da consagração eucarística; a do sujeito é, ao invés, estudada a propósito do Batismo, da Ordem e do Matrimônio. Ordinariamente, a propósito dêstes sacramentos, a questão era discutida entre os autores. Hugo de S. Vitor († 1141) deu mui depressa a solução exata: exige, em linha geral, a intenção, refuta as opiniões contrárias e afirma, como hoje, ser a intenção necessária, porque a obra do serviço de Deus deve ser feita de modo racional; mas depois dêle os pareceres continuaram a ser, às vêzes, muito diversos.

Sobre o conteúdo da intenção, encontramos pela primeira vez em Pedro, o Cantor († 1197), as linhas que terá em seguida a forma: “Intentio faciendi quod facit Ecclesia”. Guilherme de Auxerre († 1230) na sua *Summa aurea*, que já pertence à época de transição para a alta Escolástica, declara, a propósito do Batismo: “Si nullus crederet, tamen si aliquis uteretur forma debita verborum et haberet intentionem faciendi quod facit Ecclesia (o termo “Ecclesia” é tomado aqui em sentido indeterminado) baptismus esset” (Fr. Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders u. des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik, 1916, p. 71).

A alta Escolástica herdava também sobre este ponto, um conceito tradicional e tinha somente que o formular mais precisamente e baseá-lo sobre sólidas razões. A doutrina da intenção é, em geral, a mesma entre todos os autores, não obstante as divergências sobre algumas questões particulares. Alexandre de Hales faz notar como a intenção faz da administração um ato racional. S. Boaventura observa que a matéria e a forma são unidas pela intenção e por ela orientadas ao seu verdadeiro escopo. Segundo S. Tomás, a intenção faz com que o sinal, por si mesmo indeterminado, se torne um sinal sacramental e que o ministro se submeta a Cristo, causa principal, pondo-se à sua disposição. O ministro é movido por Deus a agir, a receber em si a ação divina e a comunicá-la aos outros (S. th. III, 64, 8). “Intentio ludica vel jocosa excludit primam rectitudinem intentionis per quam perficitur sacramentum” (S. th. III, 64, 10 ad 2).

Das considerações expostas resulta que todos aqueles que não podem ter a intenção exigida, porque não podem realizar um ato verdadeiramente humano (crianças que ainda não têm o uso da razão, loucos, pessoas fora de si, embriagados...) ou porque não querem se tornar de algum modo instrumentos de Cristo e da sua Igreja, não podem ser ministros de um sacramento.

5. Natureza da intenção. — Pode-se considerar a intenção do ponto de vista subjetivo e do ponto de vista objetivo.

a) Do ponto de vista *subjetivo* os teólogos distinguem a intenção atual, virtual e habitual. 1) A *atual* é a determinação estabelecida antes e continuada durante a ação, de realizar o sacramento, unida com a atenção a todos os elementos da ação. 2) A *virtual* é a que foi concebida também precedentemente, mas continua durante a administração, na sua eficácia, de modo que se pode considerar a ação como dela emanante. 3) A intenção é *habitual* quando o ato de vontade correspondente foi feito precedentemente, mas não existe mais e não continua durante a conferição, sem ter sido, porém, formalmente revogado, de modo que essa intenção não exerce nenhuma influência eficaz sobre a ação.

Para a conferição dos sacramentos fala-se evidentemente da intenção atual e virtual. É desejável, sem dúvida, a primeira, mas por sua dificuldade, os teólogos limitam-se a exigir a segunda.

b) Do ponto de vista *objetivo*, isto é, pelo seu conteúdo, a intenção deve pelo menos compreender a vontade de fazer o que faz a Igreja; isso, de fato, é expressamente exigido pela definição do Conc. de Trento.

Os teólogos procuram explicar minuciosamente esta definição geral. Excluem somente a administração feita “por brinquedo” como em a narração, sem fundamento, porém, da infância do bispo Atanásio (Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten, 1893, p. 173), que foi muito discutida pelos Escolásticos (Gietl, Die Sentenzen Rolands, 1891, pp. 203 ss.). Eles exigem, geralmente falando, uma seriedade de intenção da parte do ministro. A intenção deve ter o escopo de fazer o que a Igreja faz. Mas não é necessário que se proponha o escopo preciso, de ter presente o efeito particular do sacramento. Além disso, por “Igreja” não é necessário entender a Igreja católica: basta pensar na Igreja de Cristo. Não se exige que o ministro creia na Igreja e nos seus sacramentos. Disto já falamos (§ 162, 2). A intenção, enquanto *positiva*, deve tender a aplicar a matéria e a forma ao sujeito, de modo que a ação sacramental, que daí resulta, seja verdadeiramente reconhecível.

S. Tomás escreve: "Unde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod minister sit in caritate... ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides ejus". A incredulidade pode ter por objeto o próprio sacramento. Quando o ministro sabe que, mediante o rito por ele realizado, a Igreja "entende administrar o sacramento", pode indubitavelmente ter a intenção de fazer o que a Igreja faz, mesmo se pessoalmente pensa que a Igreja não tem razão e o que ela faz não tem nenhum valor. Tal intenção é suficiente (S. th. III, 64,9).

Intenção interna ou intenção externa? — P. Schanz, a propósito da controvérsia sobre a intenção interna ou externa, diz que, no fundo, ela visa estabelecer se uma administração feita com hipocrisia interna é ainda válida. Mas uma ação mentirosa, não é uma administração de sacramentos. Aquêles que admitem a intenção interna, exigem que o ministro não se contente com realizar o rito externo, mas o *queira interiormente* como uma ação santa, religiosa, sacramental. Os que exigem, ao invés, a intenção externa, acham suficiente que o ministro faça a ação sacramental, de modo conveniente, mesmo se suas disposições interiores forem indiferentes ou claramente contrárias, de modo que não quereria realizar o rito religioso professado na religião cristã. Um dos principais defensores da intenção externa foi o dominicano Ambrósio Catarino († 1553). Muitos teólogos do séc. XVIII seguiram-no. Atualmente, porém, a maior parte dêles exige a intenção interna. * Cfr. G. Rambaldi, L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII, Roma, 1944. *

Para eliminar as ansiedades que poderiam sentir os que recebem os sacramentos, os teólogos fazem notar que no fundo, Cristo mesmo administra os sacramentos e a Igreja supre a possível deficiência do ministro. Escreve o P. Schanz: "Nos casos de necessidade, como em toda obra de salvação, é sempre necessário apelar para a sabedoria e para o amor de Deus, que encontraram uma expressão formal no "supplet Ecclesia" (op. cit. p. 183). Minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, ex cuius fide suppletur id quod deest fidei ministri" (S. th. III, 64,9). Nas palavras (externas), que pronuncia o ministro, exprime-se o sacramento, contanto que nem o ministro nem o sujeito manifestem exteriormente uma intenção contrária (S. th. III, 64, 8 ad 2).

Aqueles que, para a tranqüilidade das consciências, queriam limitar-se à intenção externa, Stentrup responde que é preciso se ater à intenção interna, mas que, ao mesmo tempo, se deve insistir, mais que sobre a eficácia da causa segunda, sobre a da causa principal, isto é, de Cristo e do Espírito Santo presentes na Igreja até o fim do mundo. "Dato igitur, solis causis secundis consideratis, ancipiter habere nos de ministrorum intentione ideoque de valore ordinationem posse, omnis tamen dubitatio praeciditur, si animum ad principem causam erigamus". Ele lembra ainda que, além da certeza estrita, metafísica e física, existe também a certeza moral, que exclui toda dúvida prudente (Stentrup, De sacr. in genere, 1888, pp. 112 ss.).

Acrescentamos que a intenção deve ser *determinada* "quoad materiam" (na Eucaristia) e "quoad personas" (nos outros sacramentos). E, por fim, deve ser *absoluta*, sem condição e aplicada ao ato da administração; de fato, somente deste modo realiza-se a *unidade de sinal e de intenção*. Se se faz depender a administração de uma circunstância que se realizará no futuro, a administração é inválida. Se, ao invés, se a faz depender de uma condição *passada* ou *presente* a administração é válida e realiza-se a condição; do contrário, é inválida. A administração com uma "intentio de futuro" é sempre nula, porque no futuro faltará o sacramento e no presente falta a intenção. Acontece do sacramento como de toda realidade: age somente quando existe, nem antes, nem depois.

A natureza particular do *Matrimônio*, que é um contrato bilateral, faz com que os contraentes possam ligar seu consentimento (intentio) a uma "condição suspensiva" de futuro. Neste caso o efeito sacramental do contrato verifica-se somente no futuro, com a verificação da condição, ou o ato é inválido, precisamente porque não se verifica a condição. Uma "copula carnalis", livremente feita antes da realização da condição, elimina esta última frase e produz "ipso facto" o *Matrimônio* completo.

Nota. — Como regra geral, os sacramentos devem ser administrados e recebidos segundo o próprio rito (C. I. C. can. 733, § 2. Cfr. todavia, can. 851, § 2 e can. 866).

§ 163. O sujeito dos sacramentos.

Sobre o sujeito dos sacramentos a Igreja teve raramente a ocasião de se pronunciar. Todavia, podem-se estabelecer e provar teologicamente as seguintes teses:

1. *Somente a pessoa humana, durante sua vida terrena, pode receber os sacramentos. Os anjos, os defuntos e as criaturas irracionais não os podem receber.*

A prova inere à noção de sacramento, enquanto meio de salvação, destinado ao homem para a vida presente. Os anjos não pertencem à Igreja terrena. Os mortos não podem receber os sacramentos porque a alma, sujeito da graça sacramental, não está mais presente. Se é verdade que a piedade zelosa levou alguns Cristãos a administrar também aos mortos o Batismo (cfr. I Cor 15,29; Tertul. De resurrect. 48) e, por muito tempo, até a Eucaristia, isso aconteceu contra a vontade da Igreja e, no que se refere à Eucaristia, contra as repetidas proibições dos Concílios. As *indulgências* e o *sacrifício da Missa* não são sacramentos para os mortos, mas são aplicados a eles à maneira de sufrágios, como veremos a seu tempo. As criaturas irracionais não podem receber a graça (cfr. § 113), porque lhes

falta a capacidade e porque, tendo um fim puramente natural, o sacramento não teria finalidade. A Escolástica preocupou-se inutilmente em compreender que coisa receberia um animal que comesse uma hóstia consagrada. Respondia-se que não receberia o corpo do Senhor, mas os acidentes do pão (Allan de Lille). Podem-se ainda propor problemas absurdos, o que acontece mui frequentemente.

2. Nem todos os homens podem receber todos os sacramentos.

Toda pessoa humana pode receber o Batismo e, depois dêste, a Crisma e a Eucaristia. Os outros quatro sacramentos estão ligados a condições particulares, morais e físicas que examinaremos depois. A Penitência foi instituída para o estado de pecado e a Extrema-Unção para o de enfermidade. A Ordem pode ser recebida somente por pessoas do sexo masculino e o Matrimônio por pessoas que possuam as necessárias qualidades físicas.

3. Para que o sacramento seja validamente recebido é necessário no sujeito a intenção de o receber.

A prova está contida no fato de que um sacramento não pode ser imposto, mas deve ser livremente recebido e exige-se, por isso, de algum modo, uma intenção positiva. O Concílio de Trento ensina que a justificação atua "mediante a livre aceitação da graça e dos dons" (s. 6, c. 7. Denz. 799). Alguns sacramentos, como a Ordem e o Matrimônio, impõem obrigações especiais. O Batismo pode ser conferido a crianças que ainda não têm o uso da razão e não são capazes de intenção, porque ele impõe somente os deveres gerais do cristão. Para os outros sacramentos exige-se apenas uma intenção geral. Questões mais particulares serão estudadas tratando-se de cada um dos sacramentos.

4. Para se receber validamente o sacramento não são necessárias nem a fé ortodoxa, nem as disposições morais.

A prova disso pode ser deduzida do que já dissemos (§ 162) a propósito da administração dos sacramentos fora da Igreja. Em caso de "boa fé" (bona fides), éle imprime unicamente o caráter; produzirá a graça somente quando, eliminado o impedimento (obex) existam as devidas disposições.

Não é permitido administrar os sacramentos aos hereges e aos cismáticos, a não ser depois de terem renunciado a seus erros e se reconciliado com a Igreja (C. I. C., can. 731, § 2); quando estão privados dos sentidos e pode-se supor que renunciariam aos próprios erros, pode-se dar-lhes, sob condição a absolvição e a Extrema-Unção.

5. Para receber dignamente os sacramentos são necessárias as disposições morais do sujeito.

O Concílio de Trento ensina expressamente a eficácia objetiva dos sacramentos, mas exige também as disposições subjetivas para os receber. Já falamos disso no tratado sobre a graça (§§ 127 e ss.). O Concílio de Trento faz depender a conferência da graça do sacramento, do atastamento ou da ausência do "óbice" (non ponentibus óbice gratiam conferunt). Os teólogos distinguem um "óbice" físico (obex sacramenti) e um "óbice" moral (obex gratiae). Aquê impede a existência do sacramento, êste o recebimento da graça, mediante o sacramento. Aquê torna o sacramento inválido, êste torna a recepção do sacramento objetivamente ilícita e, se o sujeito tem disso consciência, sacrílega. Falamos aqui do "óbice" que impede a graça. Para os sacramentos dos mortos êle consiste na falta de contrição e para o sacramento dos vivos, na ausência da graça santificante.

6. Quando o sacramento foi recebido com uma indisposição moral (óbice), somente com a remoção do mesmo poder-se-á ter o efeito da graça; então o sacramento revive ou, como se diz em linguagem teológica, ressuscita (reviviscentia sacramenti).

Encontramos já em S. Agostinho, senão a expressão, pelo menos a idéia disso. Sua noção de "caráter indelével" (§ 159, II) deve explicar a revivescência do sacramento, no caso em que tenha sido recebido sem penitência (êle diz, baseando-se na Sab 1,5, "ficta") ou fora da Igreja. Escreve S. Tomás: "Sacramentum Baptismi est opus Dei et non hominis, et ideo non est mortuum in ficto, qui sine caritate baptizatur" (S. th. III, 69, 10 ad 1). A condição prévia para a revivescência é a validade da administração. Em tal caso, o sacramento já entrou no homem com a sua realidade sobrenatural, mas não pôde, por causa do "obstáculo", produzir na alma seu efeito completo, e somente imprimiu-lhe o caráter. O sacramento no seu ser físico (sacramentum tantum) já desapareceu, mas permanece ainda na alma, no seu efeito próximo (sacramentum et res). No caráter está contida uma exigência da graça correspondente e é suficiente tirar-se o "obstáculo" para que êle produza seu efeito e traga consigo a graça.

Alguns teólogos admitem uma revivescência também para a Extrema-Unção e o Matrimônio, porque, ordinariamente, êstes sacramentos só podem ser recebidos uma vez, e o sujeito ficaria para sempre privado do efeito sacramental, quando não fôsse conferido logo em seguida, a uma ulterior penitência e à remoção da indisposição moral (óbice). Todavia, não é fácil explicar teologicamente essa revivescência, a menos que não se queira admitir, com alguns teólogos, que êtes dois sacramentos conferem um "quase-caráter". Não é concebível uma revivescência para a Penitência, e quase o mesmo se pode dizer da Eucaristia. Quando se recebem êstes sacramentos indignamente, recebem-

-se também inválidamente. Isso é certo para a Penitência. Para a Eucaristia poder-se-ia pensar em uma revivescência, enquanto permanecem as sagradas espécies.

A questão da conferência do Batismo *sob condição* a crianças expostas já foi examinada pela Escolástica primitiva, que se pronunciou pelo conferimento, baseando-se em S. Leão Magno (*Giell, Die Sentenzen Rolands, p. 208*).

Resumo. — A administração e a recepção de um sacramento podem ser: 1) *válidas*, quando, quer da parte do ministro, quer da parte do sujeito, põe-se tudo o que se refere à essência do sacramento; 2) *inválidas*, quando se verifica alguma falta de elementos essenciais; 3) *lícitas*, quando, de ambas as partes, se observam tôdas as prescrições estabelecidas por Cristo e pela Igreja; 4) *dignas*, quando, quer no ministro, quer no sujeito, se encontram as disposições necessárias. Uma falta sobre este ponto é ordinariamente um pecado grave, a menos que não existam "causas escusantes". Examinaremos as disposições do sujeito falando de cada um dos sacramentos. Da parte do ministro exige-se: 1) o estado de graça; 2) a fiel observância dos ritos, segundo o ritual eclesiástico; 3) a autorização para administrar (excepto casu necessitatis); 4) a isenção de censuras. O ministro oficialmente encarregado é obrigado "sub gravi" a administrar os sacramentos "rationabiliter petentibus", mesmo expondo-se eventualmente, tratando-se da Penitência e da Extrema-Unção, ao perigo de morte. Cfr. a teologia pastoral. O ritual mais antigo para a administração dos sacramentos está contido na *Tradição apostólica* de Hipólito romano.

Tôda a legislação referente aos sacramentos é da competência, depois de Pio X, da Congregação dos sacramentos. Excetuam-se sobre a fé e sobre o Matrimônio, dos quais se ocupa a Congregação do Santo Offício e as questões rituais que são tratadas pela Congregação dos Ritos. Cfr. C. J. C. can. 249.

§ 164. A instituição dos sacramentos por parte de Cristo e seu número setenário.

1. Cristo, em força do seu poder divino, instituiu todos os sacramentos da Nova Lei. — (*De fé*).

Explicação. — Pelo seu próprio conceito, os sacramentos só podem ser instituídos por *Deus*. Ainda que os homens possam estabelecer sinais religiosos, somente Deus lhes pode acrescentar a graça. Ele é o autor propriamente dito dos sacramentos (auctor principalis); somente Ele tem o poder de instituir os sacramentos (potestas principalis). Cristo, enquanto Deus, possui êsse poder de modo absoluto; mas, como homem, *mereceu* os sacramentos e, por isso, pos-

sui sobre eles um poder de autoridade (p. auctoritatis) como *Deus* e de excelência (p. excellentiæ) como *homem*. Ele institui os sacramentos, como homem, em virtude do poder divino.

O Concílio de Trento estabeleceu esta definição contra os Protestantes, que consideravam a maior parte dos sacramentos como uma "invenção humana": "Se alguém disser que os sacramentos da Nova Lei não foram instituídos por Nosso Senhor Jesus Cristo... seja excomungado" (s. 7, can. 1, Denz. 844). Para a Eucaristia e para a Penitência, a instituição divina é afirmada expressamente (s. 13, c. 2; s. 14, c. 1; Denz. 875, 894); assim também para a Extrema-Unção (s. 14, c. 1, Denz. 926).

Tem afinidade com o conceito protestante a concepção *modernista* consoante a qual os sacramentos teriam aparecido mais tarde, na Igreja, por uma evolução do pensamento geral de Cristo: "Os sacramentos originam-se do fato de que os Apóstolos e os seus sucessores interpretaram uma idéia qualquer de Cristo, segundo as circunstâncias e os acontecimentos persuadiram-nos e os induziram a fazê-lo" (Lamentabili, prop. 40, Denz. 2040; cfr. prop. 39).

Prova. — Bastam aqui algumas palavras de prova geral; as provas particulares serão apresentadas ao estudarmos cada um dos sacramentos. A *Escritura* não contém a afirmação geral de que todos os sacramentos foram instituídos por Cristo; ela nos fala de cada sacramento em particular, sem um juízo em conjunto. Por outro lado, Cristo deixou aos Apóstolos a Igreja constituída e completa, nos seus elementos essenciais, para que a governassem, e não para que a fundassem ou a completassem. Justamente neste sentido entenderam os Apóstolos sua missão, quando se consideraram "dispensadores dos mistérios de Deus" (I Cor 4,1), e não como pessoas encarregadas de melhorar uma instituição; em cada elemento de importância os Apóstolos apelam para Cristo. "Ninguém, de fato, pode pôr outro fundamento senão aquêle que foi pôsto, que é Jesus Cristo" (I Cor 3,11).

Os Padres. — Dado seu conceito, ainda muito *amplo*, de sacramento, os Padres não enfrentavam formalmente a questão da instituição por parte de Cristo. Todavia, atribuíam os principais sacramentos a Cristo, como se verá logo mais. Falando do Batismo, S. Agostinho observa que Cristo teria podido, sem dúvida, fazê-lo instituir por homens, "mas não quis que um homem (servus) pusesse sua confiança em outro homem" (In Jo. 5,7).

A Escolástica mesma, antes de S. Tomás, insistiu muito pouco sobre a instituição por parte de Cristo. A propósito de Guilherme d'Auvergne († 1249), escreveu-se: "Do complexo da exposição (feita)

resulta como certo que os sacramentos devem de algum modo sua origem a uma disposição de Deus, porque ninguém, nem mesmo a Igreja, pode dispor, por si mesma, dos tesouros da graça divina... Em nenhuma passagem Guilherme desce a determinações mais particularizadas" (Ziesché, *Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne*, 1911, p. 19).

Alguns escolásticos tiveram, a esse respeito, idéias pouco claras. Estavam seguros sobre o Batismo e a Eucaristia. Quanto à Penitência e o Matrimônio, P. Lombardo encontra-os já no Antigo Testamento. Isso está certo se se considera o Matrimônio como uma instituição natural (*officium naturæ*) e a Penitência, como virtude. A Ordem e a Extrema-Unção quereria atribuí-los aos Apóstolos. *Alexandre de Hales* († 1245) pensa que a Crisma tenha sido instituída, quanto ao rito exterior, num Concílio de Meaux (829) por inspiração do Espírito Santo (*Spiritus Sancti instinctu*). Sobre a Extrema-Unção, a Penitência e a Ordem é da mesma opinião que Pedro Lombardo. *Pedro Cantor* († 1197) e *Tiago de Vitry* († 1240) são de opinião que a imposição das mãos na Crisma, vem dos Apóstolos, a Unção, ao invés, foi instituída pela Igreja (*Fr. Gillmann, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne*, 1918, p. 22).

S. Alberto e S. Tomás dizem que todos os sacramentos foram instituídos por Cristo. Escreve S. Tomás: "Pôsto que toda a virtude do sacramento provém somente de Deus, resulta que Deus instituiu todos os sacramentos. (S. th. III, 64, 2). Sendo Cristo *Homem-Deus*, como Deus podia instituir os sacramentos, enquanto, como homem, é-lhes a causa meritória e instrumental e principal ministro que têm sobre eles um poder de excelência" (S. th. III, 64, 3).

Época moderna. — Os teólogos da época pós-tridentina são unânimes em afirmar que todos os sacramentos foram instituídos por Cristo. Divergem, porém, quando se trata de determinar se os sacramentos foram instituídos nos particulares, isto é, nas partes integrantes *externas*, matéria e forma (*in specie*), ou se Cristo se tinha limitado a instituir alguns em geral (*in genere*), deixando aos Apóstolos a incumbência de determinar o rito. As duas opiniões têm, cada qual, seus partidários importantes: S. Roberto Belarmino, Vasquez, Becanus etc., para a opinião mais rígida; Domingos Soto, Suárez, Estio, Tournely, Gotti, etc., para a segunda opinião. Parece difícil fazer remontar a Cristo, com uma prova decisiva, a determinação da matéria e da forma de todos os sacramentos. Escreve a propósito, o P. Schanz: "Exceto para o Batismo e a Eucaristia, não se pode provar com a Escritura uma determinação *in specie* da parte de Cristo. Também a Tradição não é unânime no início" (Schanz, op. cit. p. 114). Do mesmo parecer é Billot (*De sacr. ed. 3, t. 1, p. 161*). Examinaremos melhor a questão, falando de cada um dos sacramentos.

A explicação *modernista* da origem dos sacramentos é totalmente conforme à da teologia liberal. Segundo A. Harnack, para o qual nem

mesmo a instituição do Batismo se pode atribuir a Cristo, todos os sacramentos foram instituídos pela Igreja, que hábilmente os adaptou às várias condições de vida dos fiéis. Para A. Loisy as coisas passaram-se precisamente do mesmo modo; a evolução, porém, não terminou, mas está em perpétuo flutuar e em contínuo progresso: "Sem um programa previamente elaborado, tomou vida uma instituição que envolve o homem numa atmosfera divina e que, sem dúvida, pela íntima harmonia das partes e da força da sua influência, representa a mais admirável criação que jamais se produziu *espontaneamente* por uma religião viva. A época em que a Igreja fixou o número dos sacramentos é apenas um estágio particular desta evolução e não indica, absolutamente, nem o princípio nem o fim. O ponto de partida é o que indicamos, isto é, o batismo de Jesus e a última ceia; o termo, ainda não chegou, porque a evolução sacramental, que no seu conjunto segue o desenvolvimento da própria Igreja, só pode cessar com esta" (*L'Évangile et l'Église*, 1903, p. 247).

2. Os sacramentos da Nova Lei são sete. — (De fé).

Explicação. — No mesmo cânon em que é definida a instituição de todos os sacramentos por Cristo, o Concílio de Trento define também seu número setenário: "Se alguém disser que os sacramentos da nova lei são mais ou menos de sete, a saber, Batismo, Crisma, Eucaristia, Penitência, Extrema-Unção, Ordem, Matrimônio, ou que algum desses sete não é verdadeira e propriamente sacramento, seja excomungado" (s. 7, can. 1, Denz. 844). Antes mesmo dos Reformadores, as seitas espiritualistas da Idade Média (Valdenses, Cátaros) tinham rejeitado todos os sacramentos: Wiclef e Huss reconheciam apenas alguns. Lutero, no princípio, conservou três sacramentos: o Batismo, a Eucaristia e a Penitência; Melanton, primeiramente admitiu dois e depois quatro: o Batismo, a Eucaristia, a Absolição e a Ordenação.

A ordem de enumeração dos sacramentos seguida pelo Concílio de Trento, tem uma razão dogmática: os primeiros três criam e aperfeiçoam a vida nova; a Penitência e a Extrema-Unção restabelecem-na, quando perdida; os dois últimos constituem o cristão num estado particular.

Prova. — A *Escritura* não trata dos sacramentos de modo sistemático; não se deve, por isso, nela procurar uma prova formal do número setenário. É suficiente que possamos provar com ela cada sacramento.

Uma prova *formal* não se encontra nem mesmo na *Tradição*. A Igreja esteve de posse e serviu-se, por muitos séculos, dos sacra-

mentos, sem se pronunciar sobre seu número. Pode-se considerar a disciplina do arcano como razão desse modo de agir; tinha ela o escopo de preservar os sagrados mistérios da zombaria dos infiéis. Pode-se também recordar, para explicá-lo, o silêncio da Escritura sobre o número dos sacramentos, mas, sobretudo a falta de uma teologia sacramental e de um conceito preciso e determinado do sacramento mesmo.

Disciplina do arcano (disciplina arcana) é uma expressão cunhada na época das controvérsias pós-tridentinas pelo protestante Jean Dailé († 1670), para indicar o uso praticado pela Igreja antiga, de *esconder* aos infiéis, e também aos catecúmenos, algumas verdades e instituições cristãs importantes. Esta disciplina não depende, como querem Harnack e outros, do fato de que também os ritos religiosos dos antigos cultos pagãos de mistérios não eram revelados aos não iniciados, mas baseia-se sobre algumas afirmações do Senhor (Mt 7,6) e dos Apóstolos (1 Cor 3,2; Hebr 5,12-14) e sobre o espírito de fé e o respeito aos mistérios. A disciplina do arcano durou do segundo ao quinto séculos; no Ocidente sua última testemunha é o Papa Inocêncio I († 417). É justo reconhecer a existência da disciplina do arcano, mas não lhe devemos exagerar a influência. Em todo caso, *Batiffol* diminui-lhe demais a importância, vendo nela apenas um simples expediente pedagógico, para excitar o zelo dos catecúmenos ao se prepararem para receber os três primeiros sacramentos. *Funk* critica esta opinião e afirma, ao invés, a importância dogmática da disciplina do arcano, radicada no espírito de fé e no profundo respeito dos sacramentos, cuja natureza completa os catecúmenos não eram ainda julgados dignos de conhecer. Cfr. Dict. de théol. cath. t. I, coll. 1738-1758, art. escrito pelo P. Batiffol.

A razão mais profunda da deficiência nas fontes cristãs primitivas e patrísticas sobre o número dos sacramentos e também sobre uma enumeração qualquer deles, consiste, evidentemente, na falta de uma elaboração sistemática da doutrina sacramental; somente a Escolástica fez esta sistematização. Enquanto durou o conceito *amplo* de sacramento, que abrangia os ritos e os exercícios mais diversos da religião, não se podia falar de número fixo. Daqui a grande diversidade de enumeração até P. Lombardo. Naquele tempo considerava-se "sacramentos", além dos sacramentos propriamente ditos, a consagração das igrejas, a consagração dos reis, a bênção dos monges, das monjas, dos cônegos, as cerimônias da sepultura, a água benta e outros ritos do mesmo gênero, todas as práticas que, em seguida, foram reunidas sob o nome de "sacramentais".

Compreende-se facilmente como uma determinação mais rígida do conceito de sacramento devia levar à delimitação mais precisa e, por isso mesmo, a uma enumeração dos sacramentos, principalmente a partir de Hugo de S. Vítor e Abelardo. Efetivamente, nessa época, o número setenário dos sacramentos delineia-se de modo sempre mais

claro, mas não estamos em condições de individualizar quem foi o primeiro a nos dar uma enumeração formal. Pode-se citar, como primeiro testemunho, o das *Sentenças de Pedro Lombardo* († 1164), o qual supõe universalmente conhecida a seguinte enumeração: "Jam ad sacramenta nova legis accedamus, quae sunt Baptismus, Confirmatio, Panis Benedictio (Eucharistia), Poenitentia, Unctio-Extrema, Ordo, Conjugium" (Sent. 4, dist. 2, c. 1). Temos, depois, dois outros testemunhos no livro das *Sentenças da Escola de Gilberto* e em uma obra intitulada "De Sacramentis" de certo mestre Simone. A data destas duas obras e da de P. Lombardo é incerta; pode-se indicar aproximadamente o ano 1150. Outros testemunhos anteriores não são autênticos. Sobre a ordem de enumeração houve, na Escolástica primitiva, muitas hesitações (*Gillmann*, op. cit. pp. 23 ss.). Fr. Gillmann, que estudou a fundo a literatura canônica da época, afirma que "a maior parte dos antigos comentadores do decreto de Graciano, ensinam o número setenário dos sacramentos principais" (*Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, 1909, p. 41). A influência de Pedro Lombardo sobre os Escolásticos contribuiu para a afirmação do número setenário; notam-se ainda, todavia, algumas hesitações até mesmo em Inocêncio III (Denz. 424) e nos Concílios. O II Concílio de Lião (1274) enumera "sete sacramentos" (Denz. 465). A ordem de enumeração, como a usamos hoje, encontra-se em Eugênio IV (Denz. 695 ss.).

Se não podemos provar com a Escritura e a Tradição o número setenário de modo formal, podemos, todavia, estabelecê-lo, pelo menos quanto à sua realidade objetiva, a) com o argumento da *prescrição* jurídica, b) com o fato histórico do *acôrd* dos Gregos com a Igreja latina e c) com o argumento *teológico* da infalibilidade da Igreja.

a) O argumento da *prescrição* foi usado, pela primeira vez, por *Tertuliano*. É uma espécie de prova da tradição. O que a Igreja possui de modo unânime é doutrina tradicional (*Tert.*, De praescript. 28; *S. Agostinho*, De Bapt. 5, 24, 31). Compete aos adversários provar que, em um momento qualquer, um sacramento novo foi introduzido na Igreja. Ora, pelo que se refere aos sacramentos ou ainda a um só sacramento, semelhante prova é impossível.

b) De grande valor é a *concordância da Igreja grega com a Igreja latina*. Como já demonstramos, os Gregos cismáticos têm em comum conosco o mesmo conceito de sacramento e o número setenário. "Na Igreja ortodoxa admitem-se universalmente os sete mistérios ou sacramentos da Igreja católica romana, dos quais o mais santo é o mistério da Eucaristia" (*Zankow*, op. cit. p. 103). Embora os Gregos como os Latinos, não tenham encontrado na sua tradição um testemunho formal, quanto ao número setenário (esse número, ao contrário, foi tirado,

evidentemente, da Igreja Ocidental, a partir dos séculos XII e XIII), todavia é certo que viram nêla a expressão adequada de sua fé, de modo que êste ponto não criou dificuldade alguma nos Concílios de união. Também as seitas orientais (Coptas, Jacobitas, Armênios) no entanto reconhecem, ordinariamente o número setenário: sôbre algumas pequenas divergências, cfr. *Jugie*, Théol. dogm. christ. orient. t. V, pp. 280-282. Essa concordância aumenta em importância se se considerar o antagonismo das duas Igrejas, pelo que não se pode suspeitar de uma influência de Roma, sôbre os Gregos e pensar que as seitas mencionadas há muito já se tinham separado da Igreja (sec. V). Quando os Protestantes tentaram ganhar os Gregos para a Reforma, o patriarca Jeremias de Constantinopla opôs-se enêrgicamente e fêz valer, a êsse respeito, também o número setenário dos sacramentos. O patriarca *Cirilo Lucaris*, que mais ou menos cinqüenta anos depois, se tinha mostrado neste ponto mais fácil em ceder, foi deposto pelo Sínodo de Constantinopla e de Jerusalém. No rito de admissão, para aquêles que passam de uma seita protestante à Igreja grega, faz-se uma pergunta explícita sôbre o número dos sacramentos.

c) O argumento teológico tem valor sômente para aquêles que admitem a infalibilidade da Igreja. Quando os protestantes o rejeitaram, o número setenário encontrava-se formalmente pelo menos há três séculos, na consciência da Igreja, na sua praxe e na sua doutrina. Ora, a Igreja não pode errar no que considera, por séculos e séculos, parte essencial do cristianismo. Devemos, portanto, admitir que ela recebeu a realidade dos sacramentos da tradição apostólica.

Os Reformadores, por causa de seu conceito fluido de sacramento, não lhe podiam estabelecer um número constante. A Bíblia nada diz a respeito e a voz da Tradição foi rejeitada. Tiveram, portanto, que deixar livre a enumeração dos sacramentos e insistir, ao invés, sôbre os "sacramentos principais". A *Apologia da Confissão augustana* afirma: "Eles (os católicos) querem que também nós confessemos que existem sete sacramentos, nem mais, nem menos. Nós dizemos que devemos conservar as cerimônias e os sacramentos que Deus instituiu com sua palavra, na sua quantidade e no seu número. Mas, sob êste número de sete sacramentos, sabe-se que os mesmos Padres não os enumeram do mesmo modo, de forma que êstes sete ritos não são igualmente necessários... Sinais instituídos sem ordem de Deus não são sinais da graça, ainda que possam induzir à recordação as crianças e os adultos, como, por ex., a figura de uma cruz. De modo que são verdadeiros sacramentos sômente o Batismo, a Ceia do Senhor e a Absolução. Êstes foram estabelecidos por Deus, êstes têm a promessa da graça" (art. 13).

3. A necessidade dos sacramentos será examinada, estudando-se cada um em particular. O Concílio de Trento definiu-o de modo geral contra os Protestantes, os quais consideravam os sacramentos, não como meios necessários para a salvação, mas sômente como um

auxílio ocasional da fé, garantia única de salvação: "Se alguém disser que os sacramentos da Nova Lei não são necessários para a salvação, mas supérfluos, e que os homens podem conseguir de Deus a salvação sômente pela fé, sem os sacramentos ou sem o desejo dêles, porque nem todos são necessários a cada qual, seja excomungado" (s. 7, can. 4, De sacr. in gen. Denz. 847).

Para os Modernistas "os sacramentos têm sômente o fim de recordar aos homens a sempre benéfica presença do Criador" (Lament., prop. 41). Sem um conceito exato da graça sobrenatural é impossível compreender a necessidade dos sacramentos. Para Loisy foi "a comunidade cristã que introduziu a necessidade do Batismo" (prop. 42, Denz. 2041, 2042).

Distinções. — É certo que nem todos os sacramentos são necessários a todos os homens, como notaremos melhor em seguida. Já nos Padres como na *Escritura* tinham o primeiro lugar o Batismo, a Crisma e a Eucaristia como atos da iniciação cristã. Os primeiros Escolásticos já são mais precisos e distinguem entre "sacramenta necessitatis" e "sacramenta voluntatis" (libertatis) ou, partindo do seu conceito mais largo de sacramento, entre "sacr. praeparatoria" (sacramentais), "Sacr. salutaria" (os verdadeiros sacramentos), "sacr. veneratoria" (festas) e "sacr. ministratoria" (os ofícios dos clérigos) ou, mais brevemente, como Hugo de S. Vitor, entre "sacr. principalia et minora" (sacramentais). Ele escreve ainda: "Tria sacramentorum genera: 1) sunt enim quaedam sacramenta in quibus principaliter salus constat et percipitur (Batismo e Eucaristia); 2) alia sunt quae etsi necessaria non sunt ad salutem... proficiunt tamen ad sanctificationem (água benta, imposição das cinzas); 3) sunt rursum sacramenta, quae... ad praeparationem constituta esse videntur" (ofícios dos clérigos, consagração das igrejas e dos vasos sagrados). Podemos ainda indicar um esquema muito usado pelos teólogos e pelos canonistas da Escolástica primitiva, o da "quadriformis species sacramentorum". As quatro colunas do tabernáculo (cfr. Ex 36,36) simbolizam as quatro espécies de sacramentos: alia enim sunt salutaria, alia ministratoria, alia veneratoria, alia praeparatoria. Cfr. *De Ghellinck*, Le mouvement théologique du XIIème siècle, ed. 1, pp. 359-269.

Conclusões práticas. — O *Catecismo Romano* adverte os pastores de almas que instruem os fiéis: 1) sôbre a veneração e o respeito devido aos sacramentos; 2) sôbre o uso piedoso e religioso que dêles devem fazer; 3) sôbre sua importância para a vida cristã, da qual são as fontes e a substância: quando desaparece a prática de os receber e a pregação da palavra de Deus, a vida cristã extingue-se. Aos sacerdotes deve-se recordar a administração dos sacramentos, com zelo pastoral, com pureza de intenção e de consciência. Já S. Gregório Magno insiste sôbre esta disposição e proíbe aos bispos e aos sacerdotes

em termos os mais enérgicos "que se façam mercadores da graça espiritual" (E. Göller, Das Sündenbekenntnis bei Gregor. 1928, p. 20).

§ 165. Sacramentos do Antigo Testamento. Sacramentais.

Os sacramentos do A. Testamento. — S. Agostinho elaborara uma noção de sacramento (*sacramentum tantum*), tão ampla, que nela podia incluir os ritos religiosos do Antigo Testamento; estabelecia, porém, uma distinção essencial entre estes ritos e os sacramentos cristãos (cfr. § 175, 2). Seguindo S. Agostinho e os outros Padres, também a *Escolástica* e não apenas a primitiva, com sua ampla noção de sacramento, mas também a posterior, fala dos sacramentos do Antigo Testamento. É doutrina comum dos teólogos que os sacramentos do Antigo Testamento não produziam, porém, a graça, por si mesmos (*ex opere operato*), mas somente em força da fé na Redenção, implícita nêles (*ex opere operantis*).

O Concílio de Trento tomou uma atitude puramente negativa sobre os sacramentos da Antiga Aliança. Visto que *Calvino* punha-os no mesmo nível que os cristãos, o Concílio condenou aqueles que afirmavam que os sacramentos da Nova Aliança não diferem, salvo nas cerimônias e no rito, dos da Antiga: "Se alguém disser que estes sacramentos da Nova Lei não diferem dos da lei antiga, senão porque são diferentes as cerimônias e os ritos, seja excomungado" (s. 7, can. 2 De sacr. in gen. Denz. 845). Eugênio IV repete o pensamento de S. Agostinho sobre o valor puramente simbólico dos sacramentos do A. T.: "Illa enim non causabant gratiam, sed solum per passionem Christi dandam esse figurabant (Decr. pro Armen. Denz. 695).

Os Profetas atribuem pouquíssima importância aos ritos da Antiga Aliança, quando não são expressão de viva fé. Não procedem de outro modo o Batista (Mt 3,7-12), Jesus (sermão da montanha) e S. Paulo (Rom cc. 1-4; Gál cc. 1-5; Hebr 10,1-9). Também o sacrifício e a circuncisão não são poupados pela crítica paulina. Todo o Antigo Testamento é apenas "sombra" dos bens futuros (Hebr 10,1); possui apenas um valor exterior pedagógico (Gál 3,24) não uma força santificante interior (Rom 3,10.20; cfr. Rom 2,25-29; 4,9-12; I Cor 7,18-20; Gál 2,3; 5,1.2.6.11; 6,12-15; Flp 3,3-9; Col 3,11; At 15,1-27), Moisés deu a lei, mas a graça e a verdade derivam somente de Cristo (Jo 1,17). Para S. Agostinho os sacramentos do Antigo Testamento eram promessas simbólicas da graça, e não causa dela (De pec. orig. 32, 37; Enarr. in Ps. 73. 2; C. Faust. 19, 11).

Os Escolásticos primitivos colocavam muitas vezes no mesmo plano o Batismo e a circuncisão: "Plerique tamen concedunt quod circum-

cisio infusione gratia operabatur", escreve Estêvão Langton († 1228) na sua Summa theologiae (Gillmann, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne, p. 8).

A Escolástica atém-se à doutrina tradicional, mas atribui, às vezes, à circuncisão a remissão do pecado original "*ex opere operato*" (P. Lombardo, Alexandre de Hales, S. Boaventura, Escoto, Estio). S. Tomás, porém, distingue a circuncisão dos outros ritos (S. th. III, 62, 6 ad 3). Antes que falar de um meio para cancelar o pecado original, não teria sido mais lógico provar que o Antigo Testamento tinha a noção desse pecado? (cfr. § 77). Não devemos aplicar ao Antigo Testamento as virtudes de uma teologia posterior. Somente o Novo Testamento, como realização do Antigo, pôde dar a esse respeito um juízo definitivo. Ora, seu ponto de vista é claro: o Novo Testamento não atribui aos ritos do Antigo nenhuma virtude objetiva de santificação. Abraão foi justificado pela fé, não pela circuncisão. "Ele recebeu o sinal da circuncisão como zelo da justiça a ele outorgada pela fé que tinha antes da circuncisão, a fim de que pudesse ser o pai de todos aqueles que têm a fé sem ser circuncidados" (Rom 4,11).

A propósito das discussões dos Padres do Concílio de Trento, Eheses (Concilium Tridentinum, t. V, 834-995) escreve que uma parte deles era mais favorável aos sacramentos do Antigo Testamento; outra pensava que se devia passar a questão em silêncio; uma terceira exigia que se rejeitasse a igualdade entre os ritos do Antigo e do Novo Testamento, desde o momento que, já o Concílio de Florença tinha declarado: "Illa enim non causabant gratiam sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt" (Denz. 695). Acabou-se por adotar este cânon.

Os sacramentais. — Os sacramentais são ações culturais que a Igreja acompanha a administração dos sacramentos e a celebração do Sacrifício para torná-los mais solenes e mais sugestivos, ou ritos que ela realiza independentemente, para preparar os fiéis à recepção dos sacramentos, dispô-los melhor à graça, fortificá-los contra as tentações e dar a toda a vida uma luz e uma consagração sobre-naturais.

Ordinariamente os sacramentais dividem-se em bênçãos e exorcismos. As bênçãos, por sua vez, são de dois tipos: bênçãos constitutivas chamadas consagrações, que têm o fim de pôr, de modo permanente, sob a proteção de Deus o objeto que se benze (pessoa ou objeto); bênçãos invocativas, ou simples bênçãos, que têm o fim de pedir, em circunstâncias particulares, benefícios corporais ou espirituais, naturais ou sobrenaturais.

Como o mesmo nome indica, os sacramentais são essencialmente ritos sensíveis. Sob este aspecto são semelhantes aos sacramentos,

dos quais, porém, diferem por dois outros aspectos essenciais: antes de tudo, foram instituídos pela Igreja e não por Cristo; em segundo lugar, produzem seu efeito em virtude das orações da Igreja e do uso religioso que deles se faz (ex opere operantis), e não em virtude de uma disposição divina (ex opere operato).

Não se pode dar um número preciso dos sacramentais: eles repassam toda a vida cristã, quer social, quer pessoal, e sempre foram os mesmos, especialmente na sua aplicação privada. Seu número aumentou muito na Idade Média.

Na teologia fala-se de sacramentais, depois da Escolástica. *Hugo de S. Vítor* foi o primeiro a distinguir entre sacramentos maiores e sacramentos menores (sacramenta principalia et s. minora). — *P. Lombardo* († 1164) usa a expressão “sacramentalia” para indicar “catechismus et exorcismus neophitorum”. — *Rufino* († 1190) distingue dos sacramentos uma série de ritos a que chama de “sacramentalia, sacramenta adjuncta et de eis pendentia”. — *Guilherme d'Auvergne* († 1249) usa o termo “sacramentais” já corrente, para indicar os sacramentos “menores”. Ele designa com este nome particularmente cinco ritos: as cerimônias do Batismo, a tonsura, a consagração do Bispo, a bênção dos abades e das abadessas e a consagração do rei; nêles vê um complemento da graça do Batismo.

S. Tomás diz: “A água benta e as outras coisas consagradas não se chamam sacramentos, porque seu uso não produz o efeito próprio dos sacramentos, isto é, a graça. Estas realidades dispõem à recepção dos sacramentos, quer deles afastando os obstáculos, como a água benta, que é usada contra os assaltos do demônio e os pecados veniais: quer facilitando-lhes a realização e a administração, como o altar e os vasos sagrados que são consagrados pelo respeito devido à Eucaristia” (S. th. III, 65, 1 ad 6). “Visto que tais coisas não se referem à graça necessária para a salvação, o Senhor deixou sua instituição aos fiéis, segundo sua necessidade” (S. th. I-II, 2 ad 2). Para *S. Tomás*, por isso, os sacramentais têm somente uma relação mediata com a salvação: não operam a graça, mas a ela dispõem indiretamente.

O Concílio de Trento não trata em particular dos sacramentos; defende, porém, contra os Reformadores, as *cerimônias da Missa*, que faz derivar das necessidades da vida religiosa e da instituição da Igreja. Estas cerimônias tornam o culto divino mais digno e mais edificante (visibilia religionis et pietatis signa, s. 22, c. 5; são “manifestações da piedade”, can. 7, Denz. 943-954). Em outro ponto o Concílio defende as cerimônias que acompanham a administração dos sacramentos: não devem ser nem desprezadas, nem omitidas, nem mudadas (s. 7, can. 13, Denz. 856). Feita assim menção dos mais importantes, o Concílio não fala dos outros sacramentais. Quanto à sua importância, o Concílio baseia-se em *S. Tomás*.

Os teólogos pós-tridentinos, para responder às objeções dos Protestantes, tratam dos sacramentais mais longamente que os Escolásticos. Todavia, eles não estão plenamente de acordo. Podem-se indicar, em geral, duas tendências; uma distingue essencialmente os sacramentais dos sacramentos e fala somente de uma utilidade subjetiva (opus operantis); a outra, ao invés, mesmo mantendo a distinção essencial, fala, todavia, de efeito objetivo (opus operatum), e procura aproximar os sacramentais dos sacramentos. Mas *Simar* escreveu com razão: “Os sacramentais transmitem a graça pela prece da Igreja, “ex opere operantis”, isto é, segundo as disposições e a atividade moral daqueles a quem são administrados e que deles se servem” (Dogmatik, t. II, p. 802).

Sobre o grande número de sacramentais usados quer oficialmente, quer privadamente na Idade Média, *A. Franz* escreveu uma obra importante, intitulada: *Le benedizioni ecclesiastiche del Medioevo* (Die Kirchlichen Benediktionen in Mittelalter, Freiburg, i, B, 1909). Ao lado do bom uso Franz é obrigado a admitir certo número de abusos. Havia alguns costumes, como o do *Agnus Dei*, em que a dogmática tinha bem pouco que fazer. Os autores que gostam de deduzir da fórmula de oração a eficácia dos sacramentais farão bem em ter presente o que escreve o mesmo autor: “Não foi a fórmula que criou o uso, mas o uso há muito tempo arraigado no povo, induziu a introdução destas expressões na fórmula” (op. cit. vol. I, p. 567). Já *S. Agostinho* teve que combater o abuso de ritos supersticiosos (Ep. 55, 35). Para a reforma operada neste campo, *Franz* escreve que “não foi um Concílio, nem uma decisão episcopal, mas o edito de reforma do Imperador Carlos V que tomou a iniciativa. O edito publicado a 9 de julho de 1548 em Augusta, deu o primeiro impulso à supressão dos abusos, que se tinham introduzido na celebração da Missa e pôs ao mesmo tempo as bases que deviam levar à reforma no campo das bênçãos” (op. cit. vol. I, p. 644). Esta reforma foi levada a termo com a edição do *Ritual Romano*, por obra de Paulo V, em 1614. Mas, ainda hoje, em alguns ambientes privados, continuam alguns abusos.

Diz o C. J. C., can. 1145: “Soli Ecclesiae est nova sacramentalia constituere, aut recepta authentice interpretari, ex eisdem aliqua abolere, aut mutare”. Por esse motivo devem-se observar, na administração dos sacramentais, as prescrições litúrgicas (C. J. C., can. 1148, §§ 1 e 2).

Entre os sacramentais são muito antigos os exorcismos, o sinal da Cruz e a água benta. O exorcismo, como rito independente, encontra-se muitas vezes na Escritura. Depois (pelo ano 200) foi unido ao Batismo e foi também administrado, separadamente, aos batizados. Estabeleceu-se uma Ordem especial de exorcistas. O sinal da Cruz e a água benta são mencionados pelo ano 200. Do sinal da Cruz fala *Tertuliano* (De cor. mil. 3; cfr. de Resur. carn. 6) e nas Constituições apostólicas (8, 29) encontra-se já um formulário especial para a bênção da água. Estes dois sacramentais têm como escopo a proteção contra o demônio. Na Escolástica primitiva atribui-se ao exorcismo até uma

eficácia "ex opere operato", pelo qual "imminuitur peccatum et debilitatur potestas diaboli" (Gillmann, Die Sakramentenlehre, des W. von Auvergne, pp. 13 ss.).

Se é verdade que o sacerdote deve-se opor quanto possível ao abuso privado dos sacramentais, todavia, continua louvável seu uso conveniente. Quando reina ainda o antigo hábito cristão do sinal da Cruz e da água benta, não se devem temer abusos em outras coisas essenciais.

Leitura. — Os sacramentais prolongam a Encarnação por toda parte, em todas as direções da vida. — "O caráter sacramental da Igreja, isto é, sua tendência a se utilizar para a vida religiosa, de símbolos expressivos e ativos, manifesta-se particularmente nos sacramentos propriamente ditos, mas aí não se esgota. A própria Igreja, na sua natureza íntima e, por isso em tudo o que dela se origina, é sacramental.

A Igreja é sacramento enquanto é símbolo e meio de união entre o homem e Deus, como é sacramento Cristo, cabeça de seu Corpo místico, sendo Ele a expressão de Deus que se dá ao homem e do homem que se dá a Deus.

Dever-se-ão, portanto, encontrar na Igreja sinais de caráter profundo, exceto os sacramentos propriamente ditos. Esses sinais distinguem-se dos sacramentos pelo fato de corresponderem às necessidades fundamentais da vida religiosa e também porque foram, por essa razão, objeto de uma instituição especial e dotados de eficácia mais direta. Mas, para os ritos secundários, conservou-se uma palavra que os une ao princípio comum, uma palavra atenuada e, no entanto, tão expressiva da idéia central: chamam-se *sacramentais* (sacramentalia, coisas sacramentais).

Pessoas há, que desejosas de explorar este ângulo da teologia, aí se perdem um pouco, chegando a escandalizar-se. Constatam que, necessidades de paralelismo fizeram distinguir sete sacramentais, como há sete sacramentos. Depois, consultando os autores profundos ou os documentos: S. Tomás, o Concílio de Trento etc., ouvem dizer que há muitos (*multa*) e que deles há um número indeterminado (*si quae aliae res...*) E maravilhavam-se.

Isso é muito natural.

Nos manuais para os crianças tudo é definido com clareza; mas na ciência, cada qual sabe que a clareza se difunde em mil matizes menos compreensíveis e assim é muito mais, na realidade.

Poder-se-ia dizer com exatidão quantas cores existem no arco-íris? Há três, sete, são inúmeras. Nos pensamentos e nos sentimentos há ainda mais matizes.

Podem-se tentar classificações, mas jamais serão completas. A realidade é inexaurível; a realidade é *inefável* no sentido etimológico da palavra; ela não pode ser expressa com um número determinado de conceitos ou de palavras; ela aprofunda-se no duplo infinito em que nosso ser está imerso: infinito da matéria, que se subdivide até o nada; infinito do espírito que leva suas conquistas até Deus, limite ideal e inacessível.

O caráter sacramental da Igreja, impregnando-a profundamente, até se confundir com ela, resente-se desta condição. Seus sacramentos são sete, como há sete cores no espectro, mas a atmosfera dos sacramentos, se assim se pode chamar, todos os ritos que a acompanham e os que dela se destacam, para alcançar a vida e santificá-la, dando-lhe um significado, um andamento e um alcance religiosos: tudo isso é também sacramental. E se se disser, como efetivamente se diz às vezes, que há sete sacramentais, deve-se ao fato de se haver convenicionado limitar-se aos principais — cuja escolha poderá, por outro lado, dar lugar a controvérsias.

Na realidade há tantos sacramentais quantas são as coisas, os gestos, as palavras, os ritos que permitem entrar, e por meio dos quais a Igreja convida a entrar, na grande corrente santificadora que, do sensível, em nome da Encarnação, nos leva ao divino inteligível.

Os sacramentais são atos exteriores de religião ou objetos consagrados pela religião, com o fim de nos aproximar de Deus, mediante o Redentor.

Os efeitos que deles se esperam são os que a vida cristã exige. A purificação da alma; a satisfação da justiça pelas nossas culpas; o afastamento dos espíritos malignos; o alívio das nossas penas, se nosso Pai dos céus o achar oportuno; o afastamento dos flagelos nas mesmas condições e a liberdade interior dos filhos de Deus; esses são os que a teologia registra.

Gestos minúsculos e familiares, uma aspersão, uma cruz traçada sobre a fronte ou no peito, uma fórmula: as quais, entrando na grande corrente religiosa, tornam-se eficazes. E tornam-se por causa da nossa constituição psicológica na qual o sensível tem papel importante. Tornam-se também por causa da instituição da Igreja que tem o poder de captar forças superiores: força de associação que é criadora com relação ao indivíduo; força do Redentor, no qual a sociedade cristã encontra seu centro; força de Deus que está unido ao Redentor e que, por meio dele e da Igreja, está unido conosco.

É uma tendência natural do homem procurar símbolos na natureza; falar e agir por metáforas; dar às realidades da vida material, um sentido relativo à vida moral. Todas as literaturas mostram-no e a constituição íntima das línguas prova-o, pois o simbolismo é-lhe o fundo. Uma oração ardente, não é uma alusão ao ardor do fogo? Um dilúvio de calamidades, não é uma metáfora tirada da água? Falar com *unção*, derramar um *bálsamo* sobre dores etc. etc., não são uma série de palavras simbólicas? E se faço um gesto de negação, não tenho a aparência de cancelar no quadro negro o que se está dizendo, ou de o afastar como um obstáculo, do meu espírito, como se afasta do próprio caminho uma pedra ou um ramo seco?

Todos os nossos gestos protocolares, todas as nossas saudações, os cartões de visita trocados, os rarnalhetes de flores enviados por ocasião de festas ou de casamentos, os usos funerários, tudo, na vida social, está cheio de simbolismo e tende a aproximar a matéria do espírito, para *exprimir* o espírito e assim *desevolvê-lo*.

Ponde símbolo dêste gênero a serviço da idéia religiosa, fazei-o com sentimentos que correspondam à ação; fazei-o em nome de uma tradição comum entre os cristãos; sob a proteção da autoridade ou em base a uma instituição formal da autoridade, que exprime e governa o grupo; esperando, ou melhor, crendo que o Redentor, chefe da humanidade religiosa, unido aos seus membros, no que eles fazem em seu nome, dá aos gestos piedosos e significativos instituídos, uma eficácia relacionada com as nossas disposições interiores e com as disposições superiores da sua providência; e tereis os *sacramentais*.

Toda a poesia da natureza poderá ser incorporada, como se poderia ver, considerando as admiráveis liturgias antigas.

E com a poesia da natureza, da qual se servem para o mesmo fim nossos autores, encontram-se nos sacramentais todas as pérolas que os cultos pagãos, imaginadas pelos povos mais artistas do universo acumularam nos séculos, sem as poder enfiar num dogma correto ou em uma moral pura.

Para chegar ao coração do homem, cuja porta está aberta a todas as influências naturais, estes sinais, no entanto tão naturais, tão próximos da vida cotidiana, tão expressivos nas relações do sentido universal, serão muito eficazes, à condição, porém, de conservarem seu valor intrínseco.

Isto é dado pelo sentido cristão que a eles une, por seu significado superior, pela doutrina que os enche e pelo gênero dos sentimentos que visam promover. Sem o que, são apenas cadáveres e seríamos tentados a dizer a quem deles se serve, sem os compreender, sem nêles pensar, sem querer seu efeito moral e vê, ao lado, um sorriso incrédulo: é verdade! O incrédulo tem razão. Deixai que se faça zombaria do que vós mesmos tornais pueril; deixai que se considere sem valor o que matastes. *Deixai que os mortos sepultem seus mortos*.

Porém, não se julga algo em face dos abusos, nem uma língua em base aos estrangeirismos que a deformam. A ação sacramental tem eficácia em si mesma, como símbolo expressivo e evocador, como idéia-força, diria um filósofo.

Ela tem outra ou, se se quiser, a primeira reforça-se pelo fato de que, da unidade cristã, na qual o indivíduo que age se acha empenhado.

Nossa unidade, de que nossas autoridades constituem o liame, põe a serviço de cada uma a oração e o mérito de todos. Quando a Igreja diz, como na bênção do cirio pascal: "*Senhor, Deus, Pai onipotente, luz que não se apaga, vós que criastes todas as luzes, abençoai esta luz santa, fazei que por meio dela sejamos inflamados e iluminados pela vossa claridade...*" pensamos que isso não é inútil.

E como seria inútil, quando à frente de nossa unidade está aquele que disse: "*Quando estiverdes dois ou três reunidos no meu nome — com maior razão a sociedade universal que a instituição evoca e põe em obra — eis que eu estou no meio de vós?*"

Nossa unidade é fecunda de Divino, estando unida a Deus mediante o Redentor. Primeiro de seus irmãos, chefe da humanidade deificada nele, o Messias comunica a tudo o que toca, uma eficácia divina. Se a Igreja põe em contato, com sua liturgia, os humildes gestos dos sacramentais com a fonte irradiante, preparada para nós todos sobre a Cruz, somente nossas disposições insuficientes ou necessidades providenciais lhe poderão limitar os efeitos.

Todos em um por Cristo; Deus em todos por Cristo; nós mesmos unidos hierarquicamente, os fiéis sob os pastores, os fiéis e os pastores sob o Homem-Deus; essa é a condição para que a corrente passe, para que a oração eficaz suba e o benefício desça sobre nós. Deus então difunde-se por meio dos nossos ritos e por meio deles atrai-nos a si. *Deus faz-se homem*, uma vez ainda, sob esta humilde forma, a fim de que o homem seja feito Deus.

Prolongamento da Encarnação difundida por toda parte, em todas as direções da vida, o rito sacramental tende a lhe garantir os efeitos. Se correspondemos ao que ele procura, nossa vida organiza-se felizmente, isto é, em conformidade com seus fins. Nossos males aquietam-se ou mudam sinal, diria um matemático. Em lugar de uma escravidão em relação à matéria ou ao espírito opressor, humano ou sobre-humano, eles tornam-se uma prova salutar, um controle do nosso valor e um estimulante, a fim de que ele cresça; numa palavra, um auxílio.

Devemos repeti-lo, pois que é a base da idéia sacramental: a matéria é serva do espírito; a ordem moral domina a ordem física e, unida a Deus, pelo Cristo, ela exerce seu domínio em vantagem de todos os que estiverem dispostos. Se nos separamos desta ação religiosa, que nos prende a uma onipotência redentora, recaímos no conflito feroz das forças. Forças naturais esmagadoras, forças sociais voltadas para a luta pela existência, forças interiores abandonadas a uma multiplicidade extenuante de ação: nós nos tornamos seus escravos.

Com Deus, cujos fins paternos governam todo o Universo, encontramos a segurança. A doença, a fraqueza interior, os acidentes da vida, a tentação, a morte, que são suas servas, tornam-se também nossas. Elas são nossas "irmãs", como dizia S. Francisco de Assis. Estamos livres de suas empresas e certos, ao contrário, do seu auxílio.

A isso visam, enquanto aplicações da Redenção, todas as ações sacramentais da Igreja. As pequenas ações, chamadas sacramentais, *sacramentos menores*, como os chamava a antiguidade, apresentam-se em seu lugar. Não os sacrificaremos aos espíritos hipercríticos.

Dizemos que é verdadeiramente *digno e racional, equitativo e salutar* empregar, para servir a Deus e subir até Ele, todas as realidades naturais, todos os valores do simbolismo, todos os frutos da nossa união com Cristo, a fim de que Deus venha a nós e nós possamos ir a Ele segundo nossa natureza e nossas relações de vida: a fim de que entremos no plano de redenção, baseado na Encarnação: a fim de que livremos a criação, que também "geme" da sua dissolução anárquica, da "escravidão que lhe impõe a corrupção".

Bem longe de materializar o espírito, como lhe recriminavam os Protestantes e racionalistas, nosso culto tem por escopo infundir espírito na matéria. Ele não quer aquele dualismo enganador que, tendo racionalizado em demasia e não tendo, todavia, a possibilidade de abolir a carne nem o solo sobre o qual ela

se move, nem os objetos exteriores de que ela vive, chega simplesmente a deixar corromper a carne e a fazer de modo que as coisas se tornem dominadoras, enquanto aí o espírito se consome, por não ter podido dela se servir. Isso é tanto mais verdade porque a natureza humana é mais fraca. E isso é tanto mais verdade para a parte mais fraca da humanidade, isto é, os pequenos.

Sem nenhuma parcialidade para com a Igreja, que se dá toda a todos, volta-se com a maior boa vontade para aqueles que não podem contar, por serem espiritualizados, senão com ela; para aqueles que a matéria conquista facilmente, porque dela estão mais próximos devendo viver cotidianamente sem poder subir, pobres mineiros sepultados nas galerias escuras da vida, para as regiões da luz. A Igreja busca-os onde estão e fala-lhes do que eles sabem. Ela emprega uma linguagem imaginosa, uma linguagem de ação, a linguagem dos primitivos. E é esta uma maternidade que todos devem apreciar, à qual todos se devem unir, mesmo se dela não têm necessidade para si mesmos.

A grande fraternidade opõe-se aos nossos cargos hierárquicos. E, por outro lado, pensemos, o regime adaptado para a criança, é-o também para o homem, que é uma criança grande. O regime do primitivo é adaptado para o civilizado por aquilo que lhe resta de primitivo.

"Raspai o russo, dizia Napoleão, e aparecerá o cossaco". Raspai o racionalista orgulhoso e vereis aparecer o homem de sensibilidade e de automatismo. Apoderar-se, pelo seu bem, da sua sensibilidade e dirigir seu automatismo, é, da parte da religião, uma misericórdia.

Deixemos que o Imenso nos trate como crianças, como primitivos, na ordem moral, como selvagens da eterna civilização, na qual se trata de humildemente entrar por meio das santificações tentadas pelos nossos ritos". *Sertillanges*, La Chiesa, vol. II, pp. 7-15. Ed. Paoline, Alba 1949.

§ 166. Os sacramentos e os mistérios antigos.

1. A questão. — As antigas religiões pagãs de mistério, contemporâneas do cristianismo dos primeiros séculos, também serviam-se de meios sensíveis, como a água, pão, óleo, com o fim de captar as forças sobrenaturais e de realizar uma comunhão mais íntima com a divindade. Constatando este fato, a *história nacionalista das religiões* afirma freqüentemente que os sacramentos cristãos contêm não somente *analogias* com estes mistérios, mas também não poucos elementos delas tirados. Própriamente teria sido S. Paulo quem introduziu "na comunidade de Jesus, desprovida de sacramentos", a "magia dos sacramentos pagãos", de modo que o cristianismo, pobre, no começo, de ritos e de cultos, tornou-se pouco a pouco a Igreja, com seu numeroso pessoal cultural e seu faustoso cerimonial litúrgico. Essas afirmações são, muitas vezes, feitas com muita segurança, mas suas provas deixam muito, ou melhor, tudo, a desejar.

2. Os mistérios pagãos. — Os pontos seguintes são certos: 1) Existia no Oriente, contemporaneamente à Igreja primitiva, grande número de cultos misteriosos, nos quais eram honradas divindades particulares com ritos religiosos especiais. Mitra, Zeus, Atis, Dionísio, Osíris, Serápis, Isis, Baal, Afrodite, Gea, Cibele, eram, para citarmos as principais,

1) Os mistérios, no seu aprofundamento e na sua espiritualização neoplatônica, remontam somente ao século II. *Weissel*, que de boa mente tende a estabelecer um influxo dos mistérios sobre os sacramentos, escreve, todavia: "Infelizmente, antes da época cristã, faltam documentos que provem que as religiões misteriosas tenham alcançado uma forma mais espiritual e mais interior" (Bibl. Theologic, p. 37).

2) A comunidade cristã pré-paulina já conhece uma doutrina do Batismo, segundo a qual o sacramento opera em nós uma união mística com Cristo (Lc 12,50). Segundo *G. Weiss*, não é possível afirmar "que este conceito místico do Batismo tenha sido estranho ao ambiente de Jesus e à comunidade primitiva" (Archiv. f. Rel. Wissensch., 1913, p. 442). A doutrina católica do Batismo do Espírito como instituição de Jesus (não somente do Batismo de água) está, portanto, baseada em sólidos alicerces.

3) Há depois os protestos veementes do Apóstolo das Gentes contra o paganismo, protestos disseminados em quase todas as suas Cartas, particularmente nas quatro maiores, que também a crítica mais independente reconhece autênticas. Para S. Paulo o paganismo é erro, trevas, vício, abandono de Deus, ou, quando muito, sabedoria humana (I Cor). Como pretender que precisamente dêste paganismo o Apóstolo tenha tirado o que o cristianismo tem, por assim dizer, de mais precioso, a participação à morte de Cristo no Batismo? (Rom 6,3 ss.). Ao narrar a instituição da Eucaristia, pois que ele não estava presente, o Apóstolo apela sem mais para o "Senhor" como fonte de seu conhecimento (I Cor 11,23). E ele mesmo, depois, em contradição consigo mesmo, teria introduzido esse sacramento na "comunidade de Jesus, desprovida de sacramentos!"

4) Os Atos dos Apóstolos, que Harnack faz remontar ao ano 60, narram que em Jerusalém — e num ambiente hostil ao paganismo e nitidamente judaico — no dia de Pentecostes, que foi, pode-se dizer, o primeiro dia oficial do cristianismo, Pedro assim falou à multidão que o rodeava: "Arrependei-vos e cada um de vós faça-se batizar no nome de Jesus Cristo, para a remissão dos vossos pecados e recebereis o dom do Espírito Santo" (2,38). Fala-se aqui do verdadeiro conceito místico do Batismo como é na Igreja posterior.

5) Nos sacramentos cristãos exigem-se sempre disposições morais que precedem sua recepção e encontram-se sempre efeitos espirituais e empenhos morais que a seguem. Nos mistérios, ao invés, tem-se somente uma simples recepção do divino, um contato puramente físico com ele, mediante o rito, sem nenhum empenho moral, nem antes, nem depois. Nos sacramentos um culto de Deus em espírito e verdade; nos mistérios uma magia e uma teurgia grosseira e, muitas vezes, brutal.

Escreve o protestante *P. Feine*: "Devemos às indagações da história das religiões sobre o fim do mundo antigo, um enriquecimento de material científico. Tentou-se também incluir o cristianismo, particularmente as personalidades dirigentes das comunidades primitivas, na vasta

corrente da vida religiosa do tempo e demonstrar afinidade de tendências, liames, analogias e conexões históricas, onde antes se via apenas uma construção propriamente cristã. Mas o resultado real das indagações sobre o Novo Testamento é mais mesquinho do que pareciam prometer as indagações da história das religiões".

Nestes últimos tempos aumentou o número dos autores protestantes, aos quais desfalece a esperança de chegar a uma explicação plausível das origens do cristianismo primitivo, com os métodos usados até agora.

Lietzmann, por ex., examinando a obra de um teólogo anglicano, de cujas idéias participa, escreveu: "Insistindo no elemento judaico, Rawlison encontrará certamente seguidores nos nossos ambientes; de fato, também na Alemanha, passou o tempo em que se pretendia explicar o primeiríssimo cristianismo com o helenismo" (Z. N. W. 1927, p. 247). *A. Harnack* sempre olhou com desconfiança este "método de pesca em águas turvas". Igualmente outro historiador berlinense, *E. Meyer*. Um terceiro professor de Berlim, o teólogo *Júlio Kaftan*, exprime-se nestes termos: "Para falar com franqueza, sinto que é uma barbaridade ler e explicar com esse método (o da história das religiões) documentos como as Cartas de S. Paulo" (Ntl. Theologie, 1927, p. 13). Todavia, esta escola (religionsgeschichtliche) continuará a encontrar seguidores. Ela tem méritos incontestáveis, sobretudo porque nos demonstrou que por toda parte na humanidade está viva a idéia de Deus, como também a consciência da dependência do homem de um ser superior e divino. Além disso, teve o mérito de nos fazer notar que, por toda a parte os Apóstolos puderam basear-se, para seu ensinamento, sobre alguma coisa afim e assim derramar o vinho novo em odres velhos. De boa mente aceitamos sem reservas os dados da indagação cientificamente séria; não, porém, as explicações e as interpretações fundadas sobre princípios históricos. Não julgamos o cristianismo com o metro da história das religiões, mas ao contrário. Por isso protestamos quando, com a máxima desenvoltura, como faz a supramencionada escola, se apõe a etiqueta cristã aos mistérios das religiões pagãs.

Leitura. — O cristianismo satisfaz o anseio secreto dos mistérios. — "Na questão das relações entre os mistérios pagãos e o cristianismo, dominam duas posições fundamentais que hierarquizam todas as obras e os artigos que há trinta anos agitam esta questão. As duas posições distinguem-se, conforme é apresentado o mistério antigo, ou como uma valorização essencial do cristianismo, ou como um complexo distinto ou em contraste com ele. Na primeira posição inspira-se a crítica racionalista, na segunda, a crítica católica.

Tanto os partidários da primeira como os da segunda, possuem riqueza de força de erudição colossal, na reconstrução destes complexos místico-religiosos e fica-se admirado diante do esforço com que se compulsam a história, filologia, mitologia, filosofia, literatura, a fim de que tudo sirva para a reconstrução histórica do que foi o *ultimatum verbum* do paganismo greco-romano.

Se na reconstrução histórica todos parecem gigantes, na determinação do sentido e do alcance dos mistérios, nas relações da alma pagã, todos, racio-

listas e católicos, hesitam. Os "talvez... provavelmente" sucedem-se interminavelmente e no termo de cada obra do gênero, a impressão que se tem, não é de possuir elementos sólidos de certeza, mas somente elementos desvanecentes e banais, absolutamente privados de eficácia intrínseca, capaz de impô-los à inteligência. Não obstante todas as valorizações verbais, nota-se nos autores dificuldade enorme em perceber esses pontos. Percebe-se que lhes escapa a alma dos mistérios justamente na tentativa de a fazer vibrar com o sopro de sua palavra. Mesmo se na determinação vital dos mistérios, o racionalismo tenta fazer entrar as aspirações mais belas e as exalta a um plano de mística altíssima, no fundo, o que impressiona nêles, não é sua altura, mas sua infâmia, não sua grandeza, mas sua inconcludente mistura de torpe e de sagrado, pelo que a impressão dominante não é de que o homem sobe, mas de que Deus desce, e desce para ser não o rei, mas o escravo do homem.

Acima de toda pressão, o racionalismo continuou a valorizar os mistérios, não desdenhando verter nos odres velhos e sujos do paganismo o vinho novo e límpido do cristianismo.

Esta tática de esvaziamento do cristianismo, para encher com seu conteúdo o paganismo, — para ter comodidade de proclamar que o conjunto ideal-litúrgico-soteriológico cristão encontra-se no paganismo e que este foi o plasmador daquele, — caracteriza todo o procedimento racionalista.

A adulteração do cristianismo torna-se a *essência do cristianismo*: e nós não devemos admirar, se os elementos essenciais, a que reduzem a religião de Jesus, encontram-se no paganismo, desde o momento em que ali os puseram antes. O mesmo aconteceu a respeito dos mistérios, os quais, de repente, sentiram-se revestir da luz cristã, e no seu halo, foram apresentados à ribalta da história das religiões como os renovadores do mundo.

A crítica católica e, em parte, também a protestante, levantaram a voz contra essa colossal mistificação. O processo de uma como da outra foi essencialmente desvalorizado e nos seus ataques, ambas tiveram bom jôgo, desde que a infâmia imanente aos cultos de orgia e seu silêncio absoluto, sobre uma interpretação, mesmo longinquamente honesta, do seu complexo ritual místico, prestavam-se admiravelmente para destituí-los de todo valor e os tornar mais dignos de desprezo, do que de estima. Em torno destes pontos formaram-se assim duas posições extremistas, e nos não devemos admirar de que, se as inteligências menos prevenidas, mas ávidas de verdade, tenham seguido um caminho intermediário e ao entusiasmo ou ao desprezo, tenham preferido a compreensão do complexo misterioso. Daqui, à posição racionalista, que via nos mistérios uma arma para *écraser l'infame* e à posição crítico-católica, que nêles via um perigo para a transcendência do cristianismo, sucedeu uma posição mais inteligente e mais verdadeira, que se inspira naquele justo meio, que é a característica não somente da verdade histórica ou religiosa, mas de toda verdade. Entre os nomes mais ilustres que aceitam positivamente esta posição lembro o P. Festugière e o P. Lagrange e não Festugière e Lagrange dos artigos da *Revue biblique*, mas Festugière do *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* e Lagrange do *Orphisme*.

Estas duas obras são, até o presente, os documentos mais importantes desta corrente que, iniciada por Rhode, com sua grande obra "Psiche", somente nestes últimos anos encontrou novos e inteligentes seguidores nos dois ilustres dominicanos e no P. Pinard de la Boullaye com sua grande obra: *Histoire comparée des religions*. Embora na grande questão que nos interessa uns e outro sejam alheios a todo desprezo diminuidor e se atenham mais à compreensão cientificamente amorosa dos mistérios, é fácil intuir, porém, em todo seu trabalho, a preocupação de estabelecer uma divisão clara entre os mistérios e o cristianismo. Cremos com êles, que na realidade o movimento misterioso foi um grande movimento e foi grande porque nêle a alma pagã tentou empregar suas melhores esperanças. Nas relações deste grande movimento com o cristianismo, é nossa convicção, que a questão, de se o cristianismo aceitou o mistério no seu dinamismo e à questão de se, o cristianismo o rejeitou, devemos acrescentar uma

terceira, que é a de se saber, no invés, se o cristianismo satisfaz à ânsia secreta dos mistérios, indo-lhe ao encontro, como àquelles onde êle encontrava expressos com mais eloquência os desejos substanciais que o invocavam.

Daqui a nossa posição: é equidistante da posição racionalista, que introduz o mistério pagão no mistério cristão, e da posição de alguns apologistas cristãos católicos que, negando toda relação dos mistérios com o cristianismo, lança entre êles um abismo sem nenhuma possibilidade de que aquêles possam ascender à altura dêste e êste possa descer à lama em que parecem viver e vegetar aquêles". G. M. Polestra, *I misteri pagani e il cristianesimo*, pp. V-VIII, Florença, 1944.

SEGUNDA PARTE

OS SACRAMENTOS EM PARTICULAR

CAPÍTULO PRIMEIRO

O BATISMO

§ 167. Noção, nomes, importância, instituição.

Noção. — O Batismo é o sacramento pelo qual o homem, por meio da água e da palavra de Deus, renasce espiritualmente e entra no reino de Deus. O *Catecismo Romano*, na sua definição, une Jo 3,5, e Ef 5,26: "Sacramentum regenerationis per aquam in verbo = Sacramento da regeneração mediante a água na palavra" (P. 2, c. 2, q. 5).

Os *Escolásticos* dão diversas definições. Pois que *Hugo de S. Vítor* chamava "Batismo" (sacramentum permanens) à água consagrada, *S. Tomás* combateu esta opinião observando que o Batismo "não está na água, mas na ablução acompanhada pela forma prescrita" (actio transiens, S. th. III, 66, 1). Por conseguinte, na sua definição, ele inclui apenas a matéria e a forma. Outros, como *Suárez*, incluem-lhe também o efeito. Os teólogos recentes têm justamente em conta também a incorporação à Igreja. * Veja-se particularmente *É. Mersch*, *La théologie du Corps mystique*, t. II, pp. 293-295. "O Batismo é o sacramento da perpétua produção da Igreja, o sacramento pelo qual ela, que é o sacramento por excelência, cuida da própria existência e da própria extensão, o ato pelo qual modela seus membros e cria os cristãos" (*Mersch*, ib. p. 293).

Nomes. — Pela sua extraordinária importância, a ação religiosa de batizar (lat. tingere, lavare, abluere, baptizare, do grego βαπτίζειν forma iterativa de βαπτειν) é expressa na linguagem dos Padres e da Igreja com muitos nomes. Além do significado *natural* de imergir na água, lavar, banhar, o Batismo considerado do ponto de vista religioso é chamado "sacramentum aquae, fons sacer, unda genitilis, aqua vitalis, sacramentum fidei, sacramentum Trinitatis, lavacrum regenerationis, ablutio peccatorum, sigillum, ζωτηριον παλιγγενειας (Tit 3, 5), σφραγισ (Erma, Sim. 9, 16, 3-5; 17, 4; Clem. Rom. 7, 6; 8, 5), φως, φωτισμος (cfr. Hebr 6, 4; Justino, Apol. I, 61).

Importância. — Pela sua importância religiosa, o *Catecismo Romano* (P. 2, c. 2, q. 1) recomenda vivamente aos catequistas o estudo do Batismo. O Batismo dá a vida nova e abre a porta da Igreja e dos seus tesouros sacramentais; nenhum sacramento pode ser validamente recebido se não fôr precedido por ele. Por isso é enunciado em primeiro lugar (Denz. 696; *S. Tomás*, C. Gent. 4, 58). A importância do Batismo é afirmada pelos *Padres* a partir da Didakê e de *S. Justino*. *Tertuliano* escreve a primeira monografia sobre esse sacramento. *S. Cipriano* discute sobre ele, com o Papa *S. Estêvão I*. As catequeses patrísticas tratam amplamente do Batismo: *S. Cirilo de Jerusal.* (Catech. 19 e 20), *S. Gregório Niseno* (Oratio magna 33-40), *S. Ambrósio* (De mist. 1, 5), *S. Agostinho* (De Bapt.; C. Cresc.; C. Ep. Par.; De unico Bapt.; Enchir. 42-53), *S. Basílio* (Hom. de S. Bapt.), *S. Gregório Nazianzeno* (Orat. 40).

Mais tarde a praxe do Batismo das crianças fez o sacramento perder parte de seu primitivo prestígio; já um Concílio em Paris no ano 829, comprova com pesar o fato.

No cristianismo primitivo o Batismo significava um rompimento consciente, total e definitivo com o passado. Abandonava-se o caminho das trevas e da morte, para entrar no da luz e da vida. Agora que recebemos o Batismo ainda crianças, sem o uso da razão, não podemos ter consciência dos atos de penitência que outrora o precediam, nem das graves e sérias obrigações que assumimos por meio dos padrinhos. Justamente por isso, é muito mais necessário que os fiéis tenham pleno conhecimento do mais importante e do mais necessário dos sacramentos. O *Catecismo Romano* diz: "Os Pastores não pensem ter gasto muito tempo e tido muito trabalho e zelo, no tratar deste sacramento; aproveitem, antes, a ocasião para falar dele também fora daqueles dias em que, segundo a tradição se deveria, de maneira toda especial, explicar os divinos mistérios do Batismo, isto é, nos sábados de Páscoa e de Pentecostes, quando a Igreja, outrora, costumava administrar este sacramento com grande devoção e soleníssimas cerimônias. Seria muito oportuna, por exemplo, a circunstância quando devendo administrar o Batismo a alguém, eles notarem haver grande afluência de povo para assistir à cerimônia" (De Bapt. sacr., ab initio).

O Batismo fora do cristianismo. — É fácil provar a existência de um "batismo", não apenas entre os *hebreus* e os *essênios*, mas também entre os *pagãos*. Os babilônios, os irânicos, os indianos, os egípcios, os romanos, os gregos e, sobretudo, os mandeus, usavam de abluções religiosas. Já os *Padres* acenam à "batismos" pagãos, falando de imitações deste sacramento cristão. Assim *Tertuliano* (De praescrip. 40; De Bapt. 5). *S. Justino* (Apol. I, 62). O costume destes batismos estava muito mais difundido do que o imaginavam os *Padres* e encontra sua explicação na necessidade geral, vivamente sentida pela natureza humana, de pureza moral simbolizada na purificação física. A água, quer da chuva, quer das fontes, foi e é ainda considerada pelos povos primitivos como proveniente de um lugar próximo da divindade.

As abluções rituais dos hebreus chamavam-se *tabal* (Setenta: *ṭabāl* IV Rs 5,4; Jdt 12,7; Eclo 34,30). Elas conferiam a pureza legal (Lev cc. 11-15; Núm 19). Os fariseus davam muita importância a essas purificações (Mc 7,4; Mt 15,2; Lc 11,38; Hebr 9,10). Depois introduziu-se novo tipo de ablução, o *batismo dos prosélitos* (tebilah) para os pagãos que abraçavam completamente o judaísmo. Mas “devemos descer até o segundo século da nossa era para encontrar nos oráculos sibilinos, em Arriano ou na Mishnah, duas ou três alusões mais ou menos distintas a este batismo dos prosélitos” (*D’Alès*, Baptême et Confirmation, p. 19). O rito externo do batismo era conhecido nos tempos do Senhor; prova-o o batismo de João.

A *teologia liberal* quereria fazer derivar o Batismo cristão desse rito de purificação, difundido por toda parte. “Não se pode demonstrar que Jesus instituiu o Batismo”, diz *A. Harnack*. “Podemos certamente dizer que, pelo fato de que Jesus reconheceu e estimou o Batista e seu batismo, a prática deste rito foi continuada mesmo depois do desaparecimento de João” (*Dogmengeschichte*, vol. I, ed. 4, p. 88). Provaremos logo a instituição do Batismo por Jesus. Por agora fazemos observar que a semelhança do rito não prova absolutamente a semelhança dos batismos. O batismo pagão não exigia disposições morais, mas agia como um meio mágico de purificação, de modo puramente físico. Bastava pôr o meio para se conseguir o efeito.¹ Assim devemos dizer do batismo dos hebreus, quando não correspondia às exigências morais pregadas pelos Profetas (Is 1,16; Sl 50,9.12).

O *batismo de João*, segundo a intenção do próprio Batista, tinha um caráter moral. Era um “batismo de penitência” para se obter a remissão dos pecados (Mt 3,11; Mc 1,4; Lc 3,3; At 13,24; 19,4). Cristo considerava-o uma instituição divina (Mc 11,30; Mt 21,25; Lc 20,4), tornada vã pelos fariseus por sua culpa (Lc 7,29 ss.). Ele mesmo, aliás, recebera este batismo, como também alguns dos seus Apóstolos (Pedro, André, Filipe e Natanael), que eram discípulos de João (Jo 1,35-51). Mas o Batista faz uma distinção essencial entre seu batismo e o do Senhor: o seu é um “batismo de água”, o de Jesus é um “batismo no Espírito” (Mt 3,11; cfr. Mc 1,8; Lc 3,16; Jo 1,26.30 ss.); assim pensam também S. Paulo (At 19,4 ss.) e S. Pedro (At 11,16). Os Padres, como Tertuliano, S. Basílio, S. Cirilo de Jerusalém, S. Otato, S. Agostinho, baseando-se em Mc 1,4, atribuem ao batismo de João a “remissão dos pecados”,

¹ “Se é magia a arte de dominar as forças ocultas da natureza e da vida, o Batismo cristão, onde Deus é o agente principal de um rito instituído por Ele, nada tem de mágico... No Batismo cristão realiza-se um verdadeiro renascimento, não no sentido de que ele liberte a centelha divina que estava escondida e presa no homem, e nem mesmo no sentido de uma renovação somente moral. O princípio interior de vida divina concedido no Batismo é dado a quem não o tinha de modo algum, não tinha nenhum direito e dele era de todo indigno. Não é a libertação do que jaz acorrentado no homem, é o dom do que o homem não tem e jamais teria, sem a infinita liberalidade de Deus. Na doutrina a que o Batismo pertence, é admitido explicitamente que o homem é naturalmente a imagem de Deus. O Batismo não é a potenciação desta imagem natural. Ele eleva a uma ordem de semelhança e de filiação, que não tem termo de comparação a não ser na filiação da segunda Pessoa da SS. Trindade. Quem pensa somente numa centelha divina aprisionada no homem, que não tem o conceito do sobrenatural e não tem idéia do mistério da SS. Trindade, não pode pensar no Batismo cristão e não o pode entender” *G. Rambaldi, Battesimo*, in *Enc. Catt.*, II, coll. 1022-1023.

mas esta remissão, como já o afirmavam os mesmos Padres, era operada pela penitência subjetiva de que o batismo era símbolo. S. Agostinho lamenta que, no dia da festa de S. João, cristãos já batizados corresse a beira-mar para receber o batismo de penitência, atribuindo-lhe um efeito especial (Sermo 146,4; De die nat.; C. litt. Pet. 32,75).

A *Escolástica primitiva* não teve logo idéias claras sobre o Batismo de João e perguntou-se se se tratava de um sacramento do Antigo Testamento ou do Novo, ou de um *quid* intermediário (*Gillmann*, Die Sakramentenlehre des W. von Auxerre, p. 15). S. Tomás considera-o uma preparação para o Batismo de Jesus (S. th. III, 38, 1 ad 1: Quoddam sacramentale disponens ad Baptismum Christi). O Concílio de Trento proclama contra os Reformadores: “Se alguém disser que o batismo de João teve o mesmo valor que o Batismo de Cristo, seja excomungado” (s. 7 de Bapt. can. 1). A diferença essencial entre os dois batismos aparecerá claramente do que se segue.

Instituição. — Devemos agora provar que o Batismo cristão, base da vida sacramental da Igreja, remonta diretamente a Jesus Cristo, que o quis como rito de regeneração espiritual, para se entrar no seu reino.

O sacramento do Batismo foi instituído por Jesus Cristo.
— (*De fé*).

Explicação. — O dogma da instituição divina do Batismo foi negado pela primeira vez pela *teologia liberal*, à qual se uniu o *Modernismo*. O Concílio de Trento definiu a instituição de todos os sacramentos por Cristo (veja § 164) e distinguiu o Batismo de Jesus, do Batismo de João. Pio X condenou esta proposição dos Modernistas: “A comunidade cristã introduziu a necessidade do Batismo, adotando-o como rito necessário e unindo-lhe a obrigação da profissão cristã” (Denz. 2042; cfr. 2088).

Prova. — É verdade que Cristo não administrou pessoalmente o Batismo (Jo 4,2) e que o administrado por seus discípulos, continuando o movimento batismal do Precursor, era apenas o batismo de João (Jo 3,22 ss.); mas Jesus ensinou a necessidade do Batismo e ordenou batizar. Ele diz a Nicodemos: “Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei” (Jo 3,5). A água de que fala é o rito batismal e o Espírito, seu efeito de graça (Mt 3,11; Mc 1,8). A necessidade do Batismo é afirmada de modo universal para todos, como também para todos é promulgada a ordem de batizar, no dia da Ascensão: “A mim, foi-me dado todo poder no céu

e sobre a terra. Ide, portanto, ensinai a todas as gentes, batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo" (Mt 28,18 ss.). E em S. Marcos: "Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo, quem não crer será condenado" (Mc 16,15 ss.). Nestas passagens, que em vão se tenta rejeitar como interpoladas, Cristo estabeleceu teoricamente a necessidade do Batismo e prescreveu-lhe o uso na sua Igreja. No seu ensinamento Jesus pôs também o Batismo em mística relação com a sua morte: "Devo receber um batismo e estou angustiado, até que se tenha realizado!" (Lc 12,50).

Por isso os Apóstolos, desde o dia de Pentecostes, administraram o Batismo. A pergunta a eles feita: "Que devemos fazer?" Pedro responde: "Arrependei-vos e cada um de vós se faça batizar no nome de Jesus Cristo, para a remissão de vossos pecados" (At 2,38; cfr. 8,12.36; 16,15.33; 18,8; 19,5; 22,16). Não é concebível que os Apóstolos, sem um ensinamento e uma ordem do Senhor, tenham podido, de modo tão geral, preciso e formal, administrar o Batismo "em nome de Jesus". Também àqueles que Deus conduz de modo milagroso à Igreja, é administrado o Batismo, como a Cornélio (At 10,47 ss.) e a Paulo (At 9,15.18).

S. Paulo põe o Batismo, como a Eucaristia em relação com a morte do Senhor (Rom 6,3), e diz que fomos batizados em Cristo (Gál 3,27; I Cor 12,16; 6,11; 12,13). Ele chama ao Batismo de *Circuncisão de Cristo*: "Circuncisi estis... circuncione Christi, consepulti ei in Baptismo" (Col 2,11 ss.). Se o Apóstolo usa tais expressões para indicar o Batismo, isso significa justamente que ele foi instituído por Cristo; de resto, todas as passagens paulinas indicam que Cristo é o autor do Batismo. O Batismo, por isso, em o Novo Testamento, apresenta-se logo, não somente como *rito*, mas também como objeto de *ensinamento* sobre sua eficácia de regeneração espiritual em Cristo.

Quando foi instituído o Batismo? — O momento da instituição do Batismo foi examinado pela primeira vez pela Escolástica (S. Bernardo: Migne, 182, 1031 ss.; Hugo de S. Vitor, Migne, 176, 449; Rolando, citado em Gietl op. cit. p. 199) a qual deu soluções diversas. Houve e há ainda três opiniões:

Segundo alguns, Jesus instituiu o Batismo no momento em que ele mesmo foi batizado no Jordão (Mt 3,13). Alguns Padres pensavam que a água tinha até mesmo recebido então, uma virtude purificadora e estava de algum modo consagrada em ordem ao seu fim sacramental. Assim S. Ambrósio (In Luc. 2, 83, Migne, 15,1665) e S. João Crisóstomo (In Mat. hom. 12, 3, Migne, 57, 206). Também certo número de Escolásticos pensa, com S. Tomás, nesse momento

(S. th. III, 66, 2; Cat. rom. P. 2, c. 2, q. 20). S. Tomás, porém, estabelecia a obrigação de receber o Batismo somente a partir da ordem de Jesus (Mt 28,19; S. th. III, 73, 5 ad 4). Esta primeira opinião está atualmente quase totalmente abandonada.

Segundo outros, o Senhor instituiu o Batismo no seu colóquio com Nicodemos (Jo 3,1-21). Estes fundam-se, com Escoto, no fato de que os discípulos administravam o Batismo (Jo 3,22; 4,2) e consideravam aquele batismo como sacramental. Parece, porém, não seja conveniente fixar a origem do Batismo em um colóquio *privado* e, quanto ao batismo administrado pelos discípulos, devemos considerá-lo somente como o batismo de João e, portanto, não sacramental. Ademais, na vida do Senhor, não se encontra vestígio algum deste batismo; na mesma primeira missão dos Apóstolos não se encontra em nenhum Evangelista, a ordem de batizar (Mt 10,1-42; Mc 6,7.13; Lc 9,1-6).

Outro grupo de teólogos considera como momento da instituição aquele em que Jesus deu a ordem de batizar (Mt 28,19). É bom não se fundar exclusivamente sobre um só dos três pontos de vista, mas, ao contrário, *fundi-los* juntamente e dizer que Cristo, com seu Batismo passivo, com o batismo ativo dos seus discípulos e com seu ensinamento sobre o Batismo, preparou de tal modo este sacramento que, no momento de deixar a terra, lhe podia impor a obrigação. Escreve S. Boaventura: "Quando institutus fuit Baptismus? Dicendum quod *materialiter*, cum baptizatus fuit Christus; *formaliter*, cum resurrexit et formam dedit, Mt 28,19; *effective*, cum passus fuit, quia inde habuit virtutem; sed *finaliter*, cum ejus necessitatem prædixit et utilitatem, Jo 3,5" (Comment. in Jo. 3,19).

A origem do Batismo e a crítica racionalista. — Uma tentativa insensata foi feita pelo *Modernismo* para interpretar Mt 28,19, como proveniente do "Cristo da fé" e, portanto, como não histórico. Os Apóstolos puderam conhecer historicamente a Cristo ressuscitado, e para eles o Cristo "histórico" da atividade pública é o mesmo Cristo "da fé". Mt 28,19 está em perfeita harmonia com o resto do Evangelho, melhor, é-lhe exigido, porque o Batismo aí é suficientemente preparado.

A *história racionalista das religiões* diz que não se pode absolutamente negar o uso do Batismo no cristianismo primitivo, mas que seu significado certamente sofreu variações. No começo o Batismo teria sido um puro símbolo, o qual garantia ao cristão, iniciado na nova religião, que, por causa de sua penitência eram-lhe perdoados seus pecados pelo Céu por meio de Cristo, do mesmo modo que já o Batista tinha unido o símbolo da ablução à pregação da penitência. Os primeiros cristãos teriam simplesmente aceitado este uso e o teriam continuado. O Batismo primitivo teria sido, portanto, um simples rito de ingresso no estado cristão, mediante a fé e a penitência. Depois, no ambiente pagão-cristão, Paulo, para o contrapor aos ritos

dos cultos misteriosos, ali tão espalhados, teria transformado o Batismo num meio mágico de salvação, unindo-o com o Espírito, o santo Pneuma, e, dando-lhe um sentido profundamente místico, teria feito dele um meio de renovação interior, em que aplicar ao neófito a morte e a ressurreição de Cristo. Deste modo, do primitivo "batismo de água" ter-se-ia passado ao paulino "batismo de espírito".

Outros concebem um pouco diversamente a relação dos dois batismos. Jesus recebera o batismo de João e nessa ocasião, fora iluminado pelo Espírito. Mais tarde, a Igreja teria aplicado a experiência de Cristo a todos os cristãos, tanto mais que no dia de Pentecostes o Espírito Santo tinha descido sobre a comunidade nascente. Ter-se-iam, portanto, unido o "entusiasmo impetuoso" do Pentecostes e o "batismo de água", já usado há tempos, e daí teria resultado o nosso sacramento, sem que tivesse havido intervenção alguma de "instituição" particular. A comunidade sem ritos, fundada por Jesus, teria assim "imediatamente recaído no legalismo e nos preceitos de purificação do Antigo Testamento, como no banho de purificação do Batista" (A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, 1905, pp. 151 ss.). É interessante notar que, se também estas construções arbitrárias não querem aceitar a instituição do Batismo por Jesus, devem, todavia, estabelecer-lhe a origem num tempo e ambiente a ele muito próximos.

Como resolvem agora esta objeção os Protestantes? Para eles a questão é particularmente embaraçosa pois que, depois da Reforma, S. Paulo sempre foi considerado pelos Protestantes como a fonte bíblica por excelência de sua doutrina, isto é, da salvação mediante a fé somente. O Apóstolo, segundo eles, nada saberia da "Igreja sacramental" católica, nem do seu nefasto "opus operatum". Agora, modernos historiadores das religiões unânimemente vêm e afirmam justamente o contrário. G. Heinrici, um protestaante da ortodoxia, responde que Paulo, "no Batismo e na Ceia não vê os fundamentos do Cristianismo, mas apresenta-os como um uso da comunidade. O Apóstolo pensa num efeito natural (!) destes sacramentos, em um efeito *ex opere operato*, mas para julgar de seu valor, apela para a consciência moral da comunidade... A comunidade cristã não foi, portanto, fundada e conservada pela magia dos sacramentos (!), mas pela profissão da fé e do procedimento moral" (Paulinischen Probleme, 1914, p. 79). Também Schreiner afirma que o Batismo "não age *ex opere operato*, mas obriga de modo eminentemente moral" (Sakramente und Gotteswort, p. 29). Como se as duas condições se pudessem perfeitamente pôr de acôrdo.

Nós, católicos, respondemos como segue, ao que nos opõe a história das religiões: a teologia liberal e a história das religiões não se enganam quando encontram em S. Paulo e em S. João o "opus operatum" do Batismo, mas falece-lhes razão quando o consideram tirado dos mistérios antigos, porque a Igreja *pré-paulina*, nascida em ambiente judaico, completamente estranho aos cultos de mistério, conhece já o Batismo, como Batismo de Espírito e não somente como Batismo

de água. Em Jerusalém, no dia de Pentecostes, Pedro diz à multidão impressionada por seu discurso: "Arrependei-vos e cada qual se faça batizar no nome de Jesus Cristo, para a remissão dos próprios pecados e recebereis o dom do Espírito Santo" (At 2,38). Segundo os Sinóticos, João anuncia já o Batismo de Jesus na água e no Espírito Santo (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16). Em S. João, Jesus ensina, na conversa com Nicodemos a necessidade de renascer "ex aqua et Spiritu Sancto" (3,5); sempre segundo S. João, o Senhor faz administrar um Batismo por seus discípulos (4,1 ss.; cfr. 3,22). Vem depois a ordem de batizar (Mt 28,19; Mc 16,16). A Igreja de Jerusalém administra o Batismo não somente no dia de Pentecostes, mas também depois, por obra de Filipe, na Samaria (At 8,12 ss.), por ordem de Pedro, na casa de Cornélio (At 10,48), a Paulo, convertido (At 9,18; I Cor 12,13; Rom 6,3), aos discípulos de João Batista em Éfeso (At 19,1-6). O Batismo e a comunicação do Espírito Santo estão quase sempre estreitamente unidos: o Batismo a produz "ex opere operato". A mesma doutrina batismal encontra-se nas cartas do Apóstolo Pedro, escritas muito cedo. Para ele o Batismo "salva", assim como nos tempos de Noé "oito almas se salvaram sobre a água". O Batismo não "é a eliminação das imundícias da carne, mas um contrato de boa consciência feito com Deus" (I Pdr 3,21; cfr. II Pdr 1,9). A Epítola aos Hebreus diz que estamos na pureza da fé, "purificado o coração da consciência de culpa e lavado o corpo com água pura" (Hebr 10,22).

Do que dissemos resulta que a Igreja sacramental com a fé do "opus operatum" existiu desde o princípio, já no ambiente judaico-cristão da Palestina. O Cristianismo primitivo não recebeu o Batismo do Precursor do Senhor, embora esse Batismo se prenda à atividade batismal de João. Cristo é o autor do Batismo cristão, enquanto prescreveu à Igreja o uso do Batismo, já conhecido no mundo antigo e particularmente no ambiente judaico, elevando-o à dignidade de sacramento do Novo Testamento, unindo-o estreitamente à comunicação do Espírito Santo. Não é o uso em si do Batismo já assaz difundido entre os antigos, que vale, mas o dom de salvação de que Cristo o fez veículo. Não a "dogmática da comunidade" nem o "primeiro teólogo sacramentarista", Paulo — faltava-lhes quer a autoridade externa, quer o poder intrínseco — mas o Senhor mesmo ligou o rito ao Espírito.

Para perceber a fraqueza de convicção dos adversários, não obstante a segurança com que emitem suas afirmações, basta analisarmos o que diz um historiador das religiões: Weinel. Ele afirma primeiro de modo categórico: "Mateus alude pela primeira vez a ordem de batizar, como uma palavra do ressuscitado... Jesus preocupava-se apenas com a pureza do coração, o resto era-lhe indiferente" (Bibl. Theologie, p. 73). Depois encontramos estas palavras: "Como o Batismo tenha entrado no cristianismo não é absolutamente claro. Uma coisa somente é certa, que isso se verificou logo depois da morte de Jesus. Talvez

Mateus esteja também aqui disso muito bem informado, pelo fato de que, em uma qualquer aparição do ressuscitado, ter-lhe-ia ouvido a ordem de batizar, ainda que essa ordem, na sua forma trinitária, não se possa fazer remontar a um tempo tão antigo. Não encontraremos anais esta forma, senão na *Didakê* (ib. p. 249). Se os adversários tratam das origens do Batismo com tantos "taívez", se são obrigados a colocar o nosso Batismo numa época "imediatamente" próxima da morte de Jesus, tem-se o direito de pensar que somente por obstinação de princípio, negam a doutrina batismal a Jesus, para atribuí-la à comunidade, logo depois da sua morte.

§ 168. Matéria e forma do Batismo.

1. A matéria do Batismo é a água natural. — (De *é*).

Explicação. — Pôsto que, no curso dos séculos, algumas seitas usaram de outros elementos para administrar o Batismo, o Concílio de Trento definiu: "Se alguém disser que para o Batismo não é necessária a água verdadeira e natural, e torcer, por isso, em sentido metafórico as palavras do Senhor: *quem não renascer pela água e pelo Espírito Santo, seja excomungado*" (s. 7 de bap., can. 2, Denz. 858; cfr. 412,696). As seitas espiritualistas da época patristica e da Idade Média não usavam nenhum elemento material, considerando-o impuro. Alguns, interpretando a seu modo Mt 3,11, faziam o neófito passar através de círios acesos ou pelo meio do fogo; outros, serviam-se de óleo, vinho ou de leite. Calvino entendia a passagem de Jo 3,5, em sentido figurado, afirmando que a água significa o sangue de Cristo.

Prova. — Os textos já citados indicam claramente que a água natural é o elemento que se deve usar no Batismo. Isso se deduz também dos nomes bíblicos que citamos. A água é expressamente nomeada em Jo 3,5, no Batismo do ministro de Candace (At 8, 36.38), de Cornélio (At 10,47), nos textos de S. Paulo (Tt 3,5; Ef 5,26; Hebr 10,22; cfr. I Cor 6,11; At 22,16). S. Paulo compara o Batismo à passagem do Mar Vermelho (I Cor 10,2), S. Pedro, à salvação do dilúvio por meio da Arca (I Pdr 3,20 ss.).

Os Padres. — É inútil citar seus testemunhos sobre esta doutrina, claramente afirmada pela Escritura. Cfr. *Didakê* (7); S. Justino (Apol. I, 61); Tertuliano (De Bapt. 1); S. Agostinho (In Jo 15,4). A praaxe da Igreja, desde o princípio, não conhece como matéria do Batismo outro elemento senão a água.

A *matéria próxima* (matéria próxima) consiste na ablução do batizando, a qual pode ser feita por *imersão*, por *aspersão*, ou *infusão*.

O modo mais antigo de batizar é *inergir* o batizando na água. S. Paulo compara o Batismo à sepultura do Senhor (Rom 6,4 ss.; Col 2,12). O mesmo batismo de João fazia-se no Jordão, onde havia "muita" água (Jo 3,23; cfr. Mt 3,16; Mc 1,8.10; Lc 3,16; Jo 1,26.33). Do ministro de Candace diz-se que, entrou com Filipe "na água" e que "saiu da água" (At 8,39 ss.). O batizando descia nu à água, depois de se ter despojado do homem velho (Col 2,11; 3,8; Ef 4,22 ss.). É evidente o simbolismo do hábito branco como revestimento do "homem novo" (Col 3,10 ss.; Ef 6,11). No *inergir* e no sair da água via-se o símbolo da morte e da ressurreição com Cristo (Rom 6,3 ss.; Ef 4,23). Nenhuma prova de Escritura pode-se trazer para a *imersão* três vezes. Todavia já a *Didakê* exige que a água seja derramada três vezes sobre a cabeça (7,3). A *imersão* foi o modo de Batismo que prevaleceu na época patristica e medieval. S. Tomás considera-a como a mais certa na prática (S. th. III, 66,7). — Tertuliano é o primeiro a afirmar que essa *imersão* se fazia três vezes em honra da SS. Trindade (Adv. Prax. 26). — S. Leão Magno relaciona-a com a permanência de Jesus no sepulcro (Ep. 16,3). Todavia temos claros testemunhos também para a *única* *imersão* que foi prescrita na Espanha, contra os Arianos, para lembrar a substancialidade das três Pessoas. Não havia, de resto, uma interpretação unânime da tríplice *imersão*: alguns, como Tertuliano, viam nela um símbolo da Trindade; outros, como S. Leão, um símbolo da permanência de Jesus no sepulcro; outros ainda, como S. Gregório, Pedro Lombardo e S. Tomás, uniam as duas interpretações.

Um rito especial era usado, na antiguidade, para o Batismo dos *enfermos* (Baptismus clinicorum). O doente era colocado em um quarto de banho e derramava-se-lhe água no corpo (Schermann, Frühchristl. Liturgien, p. 291), ou, em caso de necessidade, limitava-se a derramá-la sobre a cabeça (ib. p. 299). Este uso é quase idêntico ao também antigo da *infusão* ou da *aspersão*. S. Cipriano teve que combater dúvidas que surgiram sobre a validade desses modos de batizar (Ep. 69, 12-13). Segundo S. Agostinho o Batismo purifica também quando "lava em pequeníssima parte" a criança (In Joan. 80,3). Talvez o fato de que no dia de Pentecostes foram batizadas três mil pessoas, pode constituir um testemunho do Batismo por *infusão*. Em favor deste rito podem-se citar também os batismos administrados em casa (At 10,47; 16,33). A *Didakê* diz que basta a tríplice *infusão* quando não se tem quantidade suficiente de água. "Se não tem água corrente, batiza com outra água: se não tens fria, batiza com a quente. Se não tens bastante nem de uma nem de outra, derrama três vezes sobre a cabeça a água, no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (7,2 ss.). Por este rito da *infusão* que atualmente é prescrito, militam fortes razões, como a facilidade de uso, a higiene e a decência. Alexandre de Hales foi o primeiro a afirmar a validade do Batismo por *infusão*, mesmo fora do caso de necessidade. Na Igreja grega

ainda hoje se usa, nos casos normais, a imersão. *Guilherme de Auxerre* indica somente a imersão e exige, em caso de necessidade, pelo menos a imersão da cabeça, que é a "pars principalior". A Igreja reconhece os três modos de batizar e quer que em cada Igreja seja conservado o uso tradicional. O Batismo por aspersão não está mais em uso.

A bênção da água batismal é muito antiga. *Tertuliano* já fala disso (De Bapt. 5,9) e *S. Cipriano* justifica-lhe o uso afirmando que Deus, em *Ezequiel* (36,25), exige água pura (Ep. 70,1; cfr. *S. Ambrósio*, De mist. 3,14 e 5,18; *S. Agostinho*, De Bapt. 5,20,28; 6,25,47).

Os Padres, porém, não estão de acordo sobre a necessidade da bênção da água. Como *Schermann* faz notar (op. cit. pp. 292 ss.), eles consideram sobretudo a santificação da água que se faz pela presença do Espírito Santo invocado pela oração de consagração; sem dúvida, porém, como resulta de *Tertuliano* (De Bapt. 5), via-se também nesta bênção da água, um exorcismo, destinado a eliminar a influência do demônio. *Tertuliano* afirma que toda a água do universo foi santificada pelo fato mesmo de que o Espírito Santo na origem adejava por cima das águas (De Bapt. 4). Ele pensa que um anjo desce, no momento da bênção, e santifica a água para a salvação da alma, como o anjo da piscina de Betesda descia à água e dava-lhe a virtude de curar o corpo (ib.). Na opinião popular dos antigos, as fontes e as águas eram particularmente expostas aos influxos diabólicos. O exorcismo toma em conta esta crença do povo (cfr. Dict. de théol. cath. t. II, coll. 181 ss.). *S. Cipriano* dá tanta importância à bênção da água batismal, que crê tirar daí argumento contra a validade do Batismo administrado pelos hereges: "Quem é impuro e não possui o Espírito Santo, como pode purificar e santificar a água?" (Ep. 70,5).

O rito da bênção variava: muito antigo, porém, o da insuflação, que devia fazer descer o Espírito bom à água e expulsar o mau. Escreve *Honório de Autun*: "Per insufflationem, Spiritus Sancti immisionem, immundi spiritus expulsionem denuntiat" (*Gemma animæ*, 3,3, Migne, 172,673). No Oriente deu-se menos importância à bênção e ao exorcismo da água batismal. Pensa-se que a água já tinha sido suficientemente santificada pelo Batismo de Jesus, no Jordão, e por sua Paixão (*S. Inácio*, Ef. 18; *S. Cirilo de Jerus.* Cat. 3,11). Introduziu-se, todavia, o uso do exorcismo que ainda vigora no rito copta, grego e eslavo. Os Reformadores conservaram pelo menos o exorcismo do batizado.

Para a validade é sempre suficiente a água ordinária: todavia, nos casos normais é prescrita a água benta. Outrora a bênção fazia-se no momento do Batismo. Agora costuma-se benzer a fonte nos dias em que antigamente se administrava o Batismo, isto é, na Páscoa e em Pentecostes.

2. A forma do Batismo consiste na invocação dos nomes das três Pessoas, acompanhada das palavras que indicam a ação de batizar. — (De fé).

Explicação. — *Eugênio IV* prescreve esta forma no decreto aos Armênios (Denz. 696). O Concílio de Trento afirma a validade do Batismo dos hereges, quando administrado com esta forma e com a devida intenção (De Bapt. can. 4; cfr. can. 3, Denz. 859 ss.). *Alexandre III* (1159-1181) condenou a opinião que afirmava a validade da forma desprovida das palavras que indicam a ação de batizar (ego te baptizo, Denz. 398). A condenação foi repetida por *Alexandre VIII* em 1690, contra os Jansenistas (Denz. 1317). O efeito (*agros, arripa*) não foi incluído na forma.

Prova. — A Escritura não é completamente clara sobre a forma do Batismo. Nela se encontra, antes de tudo, a forma trinitária (Mt 28,19), a qual é talvez indicada pela Carta aos Efésios (5,26) onde se diz que o Batismo se faz "mediante a palavra da vida". Muitas vezes se disse na Escritura que o Batismo se conferia "no nome de Jesus Cristo", ou "do Senhor Jesus", ou "em Cristo", "Em Cristo Jesus" (At 12,38; 8,16; 10,48; 19,5; cfr. Rom 6,3; I Cor 1,13; 10,2; Gál 3,27).

Estes textos são interpretados no sentido de que era pronunciado somente o nome de Jesus ou de Cristo? *S. Ambrósio*, *S. Máximo de Turim*, *S. Hilário*, *S. Basílio*, são desta opinião. Referindo-se a *S. Irineu* e a *S. Basílio* (De Spir. Sancto, 12,28), *S. Ambrósio* escreve: "Quem diz só um nome designa toda a Trindade" (De Spir. Sancto, 1,44; cfr. 3,42; *Tixeront*, II, 113 ss.). O Papa Nicolau I funda-se em *S. Ambrósio* e aceita-lhe a idéia na sua resposta aos Búlgaros (Denz. 335). Os Escolásticos também seguem na maior parte esta opinião. Segundo *S. Tomás* esta forma teria sido um privilégio expressamente reservado por Cristo aos Apóstolos, privilégio particularmente oportuno, enquanto era preciso insistir, no começo, sobre o nome de Jesus, que é o fundamento do cristianismo. Depois a forma trinitária completar-se-ia tornando-se a única válida (*S. th.* III, 66, 6; Cat. Rom. p. 2, c. 2, q. 15). Com *Melquior Cano* e *S. R. Belarmino* pode-se dar outra explicação, considerando a forma como meio para distinguir o Batismo cristão (*nomen auctoris*) do batismo de João e do dos pagãos. Na linguagem bíblica a expressão "no nome" significa mui facilmente a autoridade da pessoa nomeada como também a obrigação para com essa pessoa. Os Apóstolos, por isso, batizavam no nome de Jesus, no sentido de que primeiro lembravam o nome do Senhor e depois, indicavam ao batizando a obrigação de lhe seguir os ensinamentos. A lembrança do nome de Jesus é, portanto, narrativa e não litúrgica.

A. d'Alès, escreve que essa opinião "dispensa-nos de recorrer a uma conjectura arriscada" (como seria a primeira opinião).

Os Padres. — Desde o princípio eles atestam a forma trinitária do Batismo. A *Didakê* do c. 7 ao c. 10, dá algumas prescrições para as ações litúrgicas da Igreja. Sobre o Batismo diz: "Quanto ao Batismo, batizai dêste modo: depois de ter feito antes tôdas estas coisas (isto é, o ensino da doutrina cristã aos catecúmenos), batizai no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, em água viva" (βαπτίζετε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ᾧ ὁὕτως λέγουσι c. 7). Parece que não se pode negar que a *Didakê*, ao lado da matéria do sacramento ("em água viva": isto é, em água corrente), quer também indicar a forma. De resto, nos capítulos 9 e 10 indica formas fixas para a Eucaristia. Para S. Justino, os catecúmenos são regenerados no Batismo "porque naquele momento tomam o banho na água, no nome de Deus Pai e Senhor de tôdas as coisas, de nosso Salvador, Jesus Cristo e do Espírito Santo" (Apol. I, 61). Destas passagens resulta pelo menos que a Igreja pronunciava, durante o rito, os três nomes divinos. S. Irineu afirma também o mesmo fato (Epid. 3, 7, 47).

Tertuliano escreve: "*Lex tinguendi imposita est et forma præscripta*: Ite, inquit, docete nationes, tinguentes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti" (De Bapt. 13). Ele indica aqui a ordem de batizar (lex) e a forma do Batismo (forma præscripta=modus). Relativamente a isso Tertuliano exprime-se claramente no Adv. Prax. 26 no fim: "Ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur". A cada imersão pronuncia-se, portanto, ou se invoca sobre o batizando um dos nomes das pessoas divinas. Com isso concorda S. Irineu quando escreve: "Fomos purificados no Batismo pela água e pela invocação" (Fragm. 35, Migne, 7, 1247); e também Firmiliano de Cesaréia diz: "Qui baptizatus est, gratiam consequi potest, invocata Trinitate nominum Patris et Filiis et Spiritus Sancti" (Ep. 75, inter Cypr.).

Segundo S. Cipriano (Ep. 69, 7) também os Novacianos batizavam como os católicos, no nome da Trindade. "Todavia — acrescenta — eles não têm a mesma regra de fé que nós (symboli legem): de fato, quando perguntam: *Crês na remissão dos pecados e na vida eterna por meio da santa Igreja?* eles mentem fazendo esta pergunta, porque não têm Igreja". Para Cipriano o Batismo "somente no nome de Jesus" não é suficiente, porque Cristo mesmo ordenou que se batizasse "in plena et adunata Trinitate" (Ep. 73, 18). — Outros testemunhos sobre a invocação, ou melhor, sobre a proclamação da Trindade temos-os em Orígenes: "Non habeatur legitimum Baptisma, nisi sub nomine Trinitatis" (In Rom. 5, 8, Migne, 14, 1039; cfr. In Joan. 6, 17; Migne, 14, 257); nas *Constituições apostólicas* (3, 16, 4, ed. Funk, I, 211); na *Didascalia* (3, 16, 3, ed. Funk, I, 211); em S. Basílio (De Spir. Sanc. 15, 35, Migne, 32, 150 ss.); em S. Gregório Nisseno (Orat. in Bapt. Christi, Migne, 46, 535); em Teodoreto de Ciro (Har. fabul. compend. 4, 3,

Migne, 83, 420); em *Procópio de Gaza* (In Gen. 1, 9, Migne, 87, 77).

Como será possível conciliar os presentes testemunhos que falam de uma forma de Batismo, com aquêles que falam de interrogações sobre a fé e não acenam a uma forma particular? A coisa pode-se explicar assim: Quando os escritos são particularmente endereçados aos fiéis ou aos catecúmenos que devem receber o Batismo, limitam-se a recordar-lhes o que eles devem fazer para o Batismo: professar a fé ortodoxa na Trindade. Quanto à forma, nestes casos não há necessidade de referi-la, a menos que não se entenda fazer uma instrução litúrgica verdadeira e própria. Tanto mais que essa forma era muito simples: depois da interrogação sobre a fé, inergia-se o catecúmeno na água, por três vês e pronunciava-se cada vez o nome de uma das divinas Pessoas, como um eco ou uma repetição da profissão de fé emitida anteriormente pelo batizando.

A questão se já na época antiga se costumava fazer preceder a invocação das três Pessoas com as palavras que indicam a ação de batizar, quer na forma ativa (ego te baptizo), quer na forma passiva (baptizetur o doctus), não ousamos responder nem afirmativa nem negativamente, porque não se conhecia ainda, na doutrina sacramental, a teoria filosófica da forma que determina e dá o ser total. Com as palavras entendia-se antes expressar a fé necessária para o sacramento, do que operar diretamente o ser sacramental. Ainda que S. Agostinho, contra S. Cipriano, considere válido o Batismo conferido pelos cismáticos, diz, todavia, que a "palavra" unida ao elemento age "non quia dicitur, sed quia creditur" (In Jo. 80, 3). Tôda a Escolástica primitiva considerou válida a forma abreviada: "In nomine Patris, etc.". Veja-se mais adiante. De resto, encontra-se também a forma: "Ego te baptizo in nomine Patris, etc.", por ex. nos Cânones de Hipólito e no rito batismal etiópico, etc.

Devemos, portanto, considerar que no Batismo, "sacramentum fidei", verdadeiramente essencial, tanto da parte do ministro, como da parte do sujeito, era a expressão da fé trinitária, em qualquer forma fosse manifestada e que o núcleo central desta forma era o nome das três divinas Pessoas. Um olhar sobre a evolução do rito batismal mostra-nos que os acréscimos e os desenvolvimentos variavam com o tempo, embora permanecesse sempre o quadro trinitário.

A expressão oral da ação de batizar (ego te baptizo) deve ser suficiente para caracterizar a ação que se faz como *ablução sacramental*; segundo S. Tomás, isso se pode fazer, de modo preciso, somente com a invocação da Trindade (S. th. III, 65, 5). Os Padres já conheceram leves modificações na forma que lhe não alteram, porém, o sentido. A forma grega é esta: "N. N. servo de Deus, é batizado no nome do Pai, etc." (βαπτίζεται ο δούλος τῶν θεῶν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς κτλ.) Ela encontra-se pela primeira vez (séc. VI) no *Pratum spirituale* de Giovanni Mosco (Migne, 87, 3046). Cfr. Dict. d'archeol. chrét. et de liturg. t. II, col. 282. Alexandre VIII condenou a opinião segundo a qual seria válido o Batismo administrado sem o "ego te baptizo"

(Denz. 1317). Esta era, porém, a opinião geral da Escolástica primitiva. *Prepositino de Cremona* († 1210) escreve: "Magistri nostri omnes dixerunt, quod sufficit: in nomine Patris, etc.". *Estêvão Langton* († 1229) considera válido o Batismo administrado "in nomine Dei" porque as três Pessoas são um único Deus. Cfr. *Gilmann* *Taufe* in *Namen Jesu* pp. 19 e 21.

A opinião assaz difundida na *Escolástica primitiva* pela qual toda a Trindade é nomeada, quando se batiza, "no nome de Cristo" (Rolando, Hugô de S. Vitor etc.) estava já, em germe, em *S. Irineu*: "In Christi enim nomine subauditur qui unxit, et qui ipse unctus est, et ipsa unctio, in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu, qui est, unctio" (Adv. h. 3, 18, 3; cfr. 3, 1). Também *Didimo*, o *Cego*, conhece esta explicação; também *S. Basílio* (De Spir. Sancto, 12, 28), o qual se refere a At 10, 38. Dêle depende *S. Ambrósio* e dêste toda a Escolástica. Segundo *Hugô de S. Vitor*, pode-se batizar em nome de qualquer uma das três Pessoas da Trindade; quem nomeia uma, nomeia ao mesmo tempo as duas outras. Fr. *Gilmann* faz notar que somente pouco a pouco "no nome de Jesus" tornou-se "no nome de Cristo" e que assim um nome humano pareceu entrar no círculo das três Pessoas para as representar. De resto, toda esta explicação é artificial e não resolve o problema bíblico. Segundo *Escoto*, o Batismo administrado "no nome de Jesus", deve ser repetido sob condição; segundo outros, êle deve ser repetido sem condição (*Gilmann* op. cit. 25-28, 29).

Dado o insuficiente conhecimento do latim dos simples padres da Idade Média, a Escolástica primitiva tratou o problema da validade do Batismo, quando na administração a forma fôr deformada. A resposta é concordemente afirmativa, contanto que a deformação (naturalmente na desinência) não seja muito grande.

Outra questão foi tratada, desde o início, pela Escolástica, isto é, se era válida a forma batismal: "Baptizo te in nomine Genitoris et Geniti et Flaminis almi". Respondeu-se ordinariamente que não, Suárez, com outros, está pela validade, mas com hesitação: Persch e outros teólogos estão, ao invés, pela validade absoluta.

Fazemos ainda notar que o *Símbolo dos Apóstolos* desenvolveu-se partindo da forma batismal. Antes do Batismo, na "redditio symboli" isto é, no escrutínio, cada catecúmeno era obrigado a recitá-lo de cor. Nos primeiros tempos o catecúmeno era interrogado sobre sua fé, mas de modo menos oficial. A partir do ano 150 a interrogação do catecúmeno fazia-se mediante o Símbolo, que era dividido em três partes, e era quase idêntico em todas as Igrejas.

§ 169. Efeitos e necessidade.

I. - Efeitos do Batismo

O Batismo é o sacramento da remissão dos pecados e da regeneração. — (De fê).

Explicação. — A primeira declaração da Igreja sobre o Batismo e sobre a remissão dos pecados, encontra-se no símbolo *Niceno-Constantinopolitano*: "Confiteor unum Baptisma in remissionem peccatorum" (Denz. 86). O *Concílio de Viena* declara que o Batismo é "um meio de salvação perfeito" quer para os adultos, quer para as crianças (Denz. 482), e considera como mais provável que em ambos os casos, portanto, também no caso do Batismo das crianças, seja produzida não somente a remissão dos pecados, mas também a infusão da graça e das virtudes (Denz. 483). O *Concílio de Trento*, nas suas decisões sobre o Batismo das crianças, insiste mais sobre a supressão do pecado (s. 5, can. 4, Denz. 791); quando trata da justificação, acentua, ao invés, a santificação (s. 6, can. 7, Denz. 799). Por fim o Concílio ensina que com o Batismo as crianças são verdadeiramente incorporadas à Igreja e por isso não devem ser rebatizadas depois (s. 7, can. 13 de Bapt., Denz. 869).

Prova. — Cristo indica como efeito do Batismo a regeneração espiritual e a admissão ao reino de Deus (Jo 3, 5). A palavra *αναθεν* pode-se traduzir como "de novo" ou como "do alto". O primeiro modo de traduzir é mais concorde com a resposta de Nicodemos; o segundo, com o tom elevado do Evangelho de S. João. A primeira tradução exprime a vida nova, a segunda, a origem divina desta vida.

S. Paulo, visando ressaltar o efeito *negativo* da remissão dos pecados, põe em relação — coisa que lhe é própria — o Batismo com a morte de Cristo: "Ou talvez ignoreis que quando fomos batizados em Cristo Jesus, fomos batizados na sua morte? Fomos, portanto, sepultados com êle, mediante o Batismo, que nos unia na morte, a fim de que como Cristo ressuscitou da morte pelo poder glorioso do Pai, assim também nós caminhemos em uma vida nova. De fato, se fomos enxertados nêle, reproduzindo sua morte, sê-lo-emos também, certamente, para reproduzir sua ressurreição" (Rom 6, 3-5). Sobre o efeito *positivo*, *S. Paulo* escreve: "Êle nos salvou... mediante o lavacro de regeneração e de renovação, operado pelo Espírito Santo" (Ti 3, 5). "Vós todos que fôstes batizados

no Cristo, vos revestistes do Cristo" (Gál 3,27). "Mas fostes lavados, mas fostes santificados, mas fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo, e mediante o Espírito de nosso Deus" (I Cor 6,11). Cristo "santificou e purificou" toda a Igreja "mediante o lavacro da água da palavra de vida" (Ef 5,26). S. Pedro põe no centro do efeito do Batismo a remissão dos pecados (At 2,38) e a preservação da perdição (I Pdr 3,21). A incorporação à Igreja é lembrada nos Atos, 2,41; 8,12; I Cor 12,13. Da remissão do pecado original somente, não se fala na Escritura.

Os Padres repetem e exaltam amplamente os mesmos efeitos do Batismo indicados pela Bíblia. Segundo a *Didakê*, somente os batizados são puros para receber a Eucaristia (9,5). — Para *Hermas*, o Batismo é de tal forma necessário que os Apóstolos e os Doutores deverão pregá-lo mesmo no outro mundo e administrá-lo aos antigos pais (Sim. 9, 16, 5-7). Desce-se à água espiritualmente mortos e de lá se sai vivos (ib. 3-7). — S. Inácio nomeia várias vezes o Batismo sem falar dos seus efeitos; diz, todavia, que Cristo, "com sua Paixão, purificou a água" (Ef 18,2). — Segundo *Barnabé*, nós descemos à água cobertos da lama dos pecados e de lá saímos trazendo no coração, como frutos, o temor de Deus e a esperança em Jesus, no Espírito Santo (11,1-8).

S. Justino é o primeiro a explicar o nome do Batismo chamando-o "iluminação" (*φωτισμος*, Apol. I, 61). Depois, este termo será cada vez mais usado. Os judeus, segundo Justino, são iluminados pela lei, *φωτισμένοι ἐκ τοῦ νόμου* (Dial. 122); os cristãos, ao invés, são iluminados pelo Logos, pela sua verdade e pela sua graça (cfr. I Cor 4,5; II Cor 4,6; II Tim 1,10; Jo 1,9; Hebr 6,4; 10,32). Justino não tinha necessidade de tirar do vocabulário dos mistérios a expressão "ser iluminado" (*φωτισθαι*, Apol. I, 61, 18; Dial. 122 etc.); ela, de fato, encontra-se em S. Paulo e, mesmo que não tivesse lido S. Paulo, ele a teria encontrado em Is 49,7 ss. De resto, S. Justino conhecia a antiga tradição cristã, segundo a qual uma grande luz resplandeceu como um raio sobre o rio Jordão no momento do Batismo de Jesus (Dial. 88). Como efeitos do Batismo, S. Justino indica uma "regeneração e ablução". Poder-se-iam aduzir muitos outros testemunhos. Cfr. S. *Teófilo* (Ad autol. 2, 16), *Tertuliano* (De Bapt. 1 e 5), S. *Irineu* (Adv. h. 3: 17, 2), S. *Clemente Alex.* (Pæd. 1, 6; Strom. 2, 13, Migne. 8, 995), *Orígenes* (In Joan. 6, 17, Migne. 14, 255).

* S. *Cipriano* (Ad Donatum, 3) assim descreve os efeitos operados nele mesmo pelo Batismo: "Eu vagava cegamente nas trevas da noite, atirado cá e lá, a êsmo pelo mar agitado do mundo; estava para sossobrar, ignorante da minha vida, estranho à verdade e à luz. Dados os meus costumes de então, julgava assaz difícil o que a divina bondade me prometia para a minha salvação. Como podia um homem renascer para uma vida nova?... Eis o que eu me perguntava

frequentemente, pois eu também estava prêso pelos mil erros da minha vida passada, não pedia forças para libertar-me, tanto era escravo dos meus vícios... Tanta era a complacência que experimentava pelos meus males, que se haviam tornado meus companheiros habituais. Mas a água regeneradora lavou em mim as culpas da vida passada e uma luz vinda do alto difundiu-se no meu coração, purificado de suas manchas; o Espírito vindo do céu mudou-me num homem novo, com um segundo nascimento. De repente, de modo maravilhoso, vi a certeza suceder-se à dúvida. Vi abrirem-se as portas fechadas e as trevas iluminarem-se, achei fácil o que antes me parecia difícil e possível, o que eu tinha julgado impossível". *

"Hábito de imortalidade" era, na antiguidade cristã, expressão corrente que significava o Batismo (cfr. *Dölger*, Sol salutis, 1920, p. 285). Devemos notar que os Padres gregos do séc. IV, os dois Gregórios, S. Basílio, S. João Crisóstomo, S. Cirilo de Jerusal., falam com termos maravilhosos da comunicação do Espírito Santo no Batismo e argumentam contra os pneumatômacos, afirmando que se o Espírito Santo não é verdadeiramente Deus, o Batismo é ineficaz. Em linha geral, a comunicação do Espírito Santo concorda perfeitamente com a teologia grega, enquanto ela insiste menos que a latina sobre o pecado original, por conseguinte, naturalmente acentua o Sancto Pneuma. A. d'Alès escreve com precisão e brevidade: "O dom do Espírito Santo que cria os filhos de Deus, eis a graça do Batismo" (Baptême et Confirmation, p. 81).

Há também obras patrísticas em que se insiste mais sobre a ablução ou remissão dos pecados, referindo-se a comunicação do Espírito Santo, à Crisma. *Rauschen* escreve, a propósito do *De rebaptismate*: "Diz-se expressamente nesta obra (c. 6) que a Crisma é superior ao Batismo; no séc. III era opinião geral que o Espírito Santo era comunicado pela Crisma, e não pelo Batismo". As provas dessa afirmação podem-se encontrar em *Zeitschrift f. Kathol. Theologie*, 1917, p. 88.

A Escolástica. — Sobre os efeitos do Batismo, quer positivo, quer negativo, os Escolásticos mantêm a mesma unanimidade dos Padres. Somente quando julgam o caso do Batismo das crianças, de que falaremos, notam-se nêles algumas divergências. * Segundo S. *Tomás* o efeito principal do Batismo é a incorporação a Cristo: deste efeito, como de sua raiz, derivam todos os outros (S. th. III, 69; cfr. q. 8). *

Todos os Escolásticos — é apenas necessário acená-lo, depois do que dissemos sobre o caráter — seguindo S. Agostinho, consideram o Batismo sacramento que imprime caráter.¹

¹ "Deus Pai predestinou os cristãos para serem conformes ao seu Filho (Rom 8,29). O Batismo corresponde ao desejo de Deus, incorporando os fiéis a Cristo e tornando-os vivos da vida sobrenatural que em Jesus se encontra na sua plenitude. É um primeiro modo de se tornar conformes a Cristo. Não é o único. As fontes da revelação reconhecem-lhe outro". Este é o caráter (cfr. § 159). De fato, se com a graça se está em contato com Cristo, chefe da vida da graça, com o caráter está-se em contato com Cristo Sacerdote supremo. Com o caráter que é impresso no Batismo, participa-se ao seu sacerdócio, tanto que se pode receber os outros sacramentos, administrar o sacramento do Matrimônio e oferecer com o Sacerdote celebrante, a vítima

Resulta do conceito de Batismo, sacramento da completa regeneração, que nêle são também perdoadas tôdas as penas devidas ao pecado, quer as eternas, quer as temporais: "Nos regenerados o Senhor nada odia, porque nada há a se condenar naqueles que verdadeiramente estão sepultados com Cristo por meio do Batismo na morte... tornaram-se inocentes, imaculados, puros, filhos diletos de Deus... de maneira que nada absolutamente lhes impeça o ingresso no Céu" (Trid. s. 5, c. 5, Denz. 792).

S. Paulo compara o Batismo à morte de Jesus, enquanto o velho homem pecador é completamente sepultado e aniquilado e é criado como um homem totalmente novo (Rom 6,3-6). "Já não há condenação para aqueles que são enxertados em Cristo Jesus" (Rom 8,1). Compenetrada desta idéia, a antiga Igreja não impunha mais nenhuma penitência aos batizados, mas exigia a que precede o Batismo, porque é evidente que sem arrependimento e penitência não é possível a remissão dos pecados. — Escreve a propósito S. Agostinho: "O Batismo lava todos os pecados, absolutamente todos, as obras culpáveis, palavras e atos, tanto o pecado original como os pecados pessoais, cometidos inconsciente ou conscientemente; a fraqueza, porém, contra a qual o regenerado combate a boa batalha, não é tirada". Ele chega, por isso, à conclusão lógica: "Se o batizado morresse logo depois do Batismo, não tem mais absolutamente nenhum impedimento que o retenha: tudo o que o prendia foi quebrado" (C. duas ep. Pelag. 3, 3, 5, Migne, 44, 591). Eugênio IV repete esta doutrina no decreto para os Armênios (Denz. 696); e o Concílio de Trento, combatendo o extrinsecismo dos Protestantes com relação à justificação, fala de purificação efetiva que cancela tudo o que é digno de condenação (s. 5, can. 5). Por outro lado, o mesmo Concílio rejeita o exagêro dos Reformadores, para os quais o valor do Batismo seria tão grande que os pecados cometidos depois seriam perdoados só com sua recordação (s. 7, can. 6, 10, Denz. 862, 866).

As penas da vida terrena permanecem como meio de prova e como ocasião de praticar a virtude: elas nos conformam com Cristo, nosso Chefe, coroado de espinhos (S. th. III, 69, 3). Quanto aos dons preternaturais (praternaturalia), Deus não os quis reunir ao estado de graça.

Os efeitos do Batismo foram exagerados por Joviniano (400). Fundando-se sobre I Jo 3.9 e 18, êle afirmava que o batizado não poderia mais pecar. Mas S. Jerônimo responde-lhe que a passagem não deve ser entendida naquele sentido, porque, do contrário, estaria em contradição com o que está escrito na mesma Carta: "Se

dizemos que não temos pecado, enganamos a nós mesmos" (I Jo 1,8-10; 2,1-3). Lutero também, interpretando mal S. Paulo, ensinou uma doutrina afim: "O Batismo, diz êle, subsiste sempre, e embora alguém se desvie e peque, há sempre, todavia, um meio de se voltar a êle (tamen subinde ad eum regressus patet) de sorte que se pode novamente submeter o homem velho... De modo que a penitência outra coisa não é que um regresso e uma volta ao Batismo (regressus quidam et reditus ad Baptismus), com que se retoma o que se tinha começado e se havia deixado. Digo isso para que não se pense, como eu mesmo pensei por muito tempo, que o Batismo seja cancelado e que não é mais possível servir-nos dêle, depois da recaída no pecado" (in Müller, Die symbol. Bücher der evang. luth. Kirche, 1869, p. 497). Isto pôsto, podemos compreender a definição do Concílio de Trento: "Se alguém disser que todos os pecados cometidos depois do Batismo são perdoados ou se tornam veniais, somente com a recordação e somente com a fé no Batismo recebido, seja excomungado" (s. 7, de Bapt., can. 10, Denz. 866).

II. - Necessidade do Batismo

Por disposição divina, o Batismo é absolutamente necessário a todos os homens para a salvação. — (De fé).

Explicação. — A necessidade do Batismo foi negada pelos Pelagianos, como já vimos no tratado da graça (§ 115). Os Reformadores, em força de seu conceito de justificação somente mediante a fé, não podiam admitir a necessidade absoluta do sacramento e o abandonaram, pelo menos Zwinglio e Calvino, como também os Socinianos; Wiclef precedera-os. Por isso o Concílio de Trento definiu: "Se alguém disser que o Batismo é livre, isto é, não necessário para a salvação, seja excomungado" (s. 7, de Bapt. can. 5, Denz. 861; cfr. s. 6, c. 4, Denz. 796; Sillabo de Pio X, prop. 42, Denz. 2042).

Prova. — Cristo falou claramente da necessidade do Batismo. Jo 3,5 pode-se entender mais em sentido de uma necessidade intrínseca, objetiva (necessitas medii). Mt 28,19 mais no de uma necessidade externa, positiva (nec. præcepti); Mc 16,16 das duas necessidades juntamente, de meio e de preceito.

Os Padres. — Com textos da Escritura tão claros e com a prática constante da Igreja, a necessidade do Batismo era, para os Padres, uma questão pacífica. Segundo Hermas até os justos do Antigo Testamento deviam ser batizados na outra vida (Sim. 9, 16, 3-8). A polêmica de S. Agostinho com os Pelagianos é conhecida. Embora a Igreja costumasse batizar os catecúmenos em dias determinados, batizava-se po-

divina na Santa Missa. Com a união hipostática a natureza humana de Jesus Cristo foi assumida pelo Verbo divino, delegada exclusivamente ao culto de Deus, excluída de todo uso profano, isto é, de tudo o que não se refere a Deus e ao seu amor e culto. Assim, no Batismo, recebendo o caráter, o cristão é "santificado com certa consagração, enquanto é delegado ao culto divino, como também se diz que se consagram as coisas inanimadas, enquanto são delegadas ao culto divino" (S. th. III, q. 63, a. 6 ad 2^a, G. Rambaldi, Battesimo, in Enc. Catt. vol. II, coll. 1012 e 1014-1015).

rém, em caso de doenças ou de perigo de morte, em qualquer período do ano. Em caso de necessidade, além disso, qualquer pessoa podia batizar. Estes dois fatos demonstram quanto sério conceito tinha a Igreja da necessidade do Batismo.

A *Confissão augustana* escreve a propósito: "Sobre o Batismo, ensina-se que é necessário (o texto latino diz: quod sit necessarius ad salutem) e que com ele é dada a graça; que se devem batizar as crianças, as quais oferecidas a Deus com o Batismo são recebidas na sua graça" (art. 10; Müller, 41). Confronte-se esse texto com o que Lutero escreve: "Todos os sacramentos devem ser livres para todos. Quem não quer ser batizado, seja abandonado" (Werke, ed. Erlangen, XXVII, p. 343). Atualmente a teologia liberal, rejeitando a instituição divina do Batismo, nega-lhe também a necessidade.

A questão do momento em que o Batismo se torna obrigatório não foi resolvida pelos Padres do mesmo modo. Aos pagãos que não tinham podido ouvir falar de Cristo, concedia-se o benefício de uma ignorância invencível. Mas houve, efetivamente, por muito tempo, tais pagãos? Não diz o Salmista que "in omnem terram exivit sonus eorum?" (Sl 18). Segundo Orígenes e S. João Crisóstomo, estas palavras já se realizaram com a pregação do Evangelho. S. Agostinho é mais reservado (De nat. et grat. 2, 2). A Idade Média cria erroneamente que todos os povos tinham ouvido falar de Cristo; por conseguinte, o Batismo era há muito tempo obrigatório. Com as grandes descobertas do séc. XVI soube-se que muitos povos não tinham ainda ouvido falar de Cristo, de modo que a teologia mudou suas posições. Por isso o Concílio de Trento declara que a justificação, "depois da promulgação do Evangelho, não se pode efetuar sem o lavacro da regeneração, pelo menos em voto", e cita Jo 3,5 (s. 6, c. 4, Denz. 796).

Surge aqui a questão dos meios que podem suprir à falta do Batismo de água. Reduzem-se a dois: o martírio e a caridade perfeita.

Batismo de sangue. — Desde a antiguidade a Igreja considerou que o Batismo (Baptismus fluminis) pode ser substituído pelo martírio por Cristo (Batismo de sangue, Baptismus sanguinis), como também pelo desejo do Batismo, acompanhado pela contrição perfeita (Batismo de desejo, Baptismus flaminis). Todavia, o Batismo de sangue e o Batismo de desejo conferem somente a graça santificante, não o caráter e as graças especiais.

Segundo a explicação dos teólogos, o conceito de *martírio* compreende três elementos: o sofrimento de uma violência mortal, infligida por ódio à fé cristã, suportada pacientemente por amor de Deus. S. Tomás diz que a perfeição moral do mártir deriva da oferta completa da vida e particularmente do motivo pelo qual a oferece: a entrega total a Cristo (S. th. II-II, 124, 3). Todavia, não é neces-

sário que o mártir faça um ato perfeito de amor de Deus; se assim fôsse o Batismo de sangue viria a se identificar com o Batismo de desejo.

Tertuliano escreve: "Temos, todavia, ainda um segundo Batismo: esse também único e idêntico, isto é, o de sangue de que o Senhor diz: Devo ser batizado com um Batismo, ainda que já fôsse batizado. É o Batismo que supõe à falta do Batismo de água ou que o restitui quando foi perdido" (De Bapt. 16). Lê-se na Tradição de S. Hipólito que se um catecúmeno for morto durante a perseguição, "justificabitur"; Baptismum enim in proprio sanguine accepit" (c. 44). S. Cipriano escreve a propósito dos catecúmenos que sofreram o martírio: "Eles não são privados do sacramento do Batismo, pois foram batizados em um Batismo mais glorioso e maior, o de seu sangue, de que o Senhor mesmo falou em Lc 12,50" (Ep. 73, 22). E S. Agostinho, fundando-se sobre algumas passagens da Escritura, como Mt 10,32; 16, 25; Sl 115,15, escreve: "A morte daqueles que, mesmo não tendo sido purificados no lavacro de regeneração, morrem pela fé de Cristo, tem tanto valor para lhes perdoar os pecados, quanto o tem o santo Batismo" (Civ. 13, 7). O mesmo pensam os Padres gregos, como S. Cirilo de Jerusal. (Cat. 3,10), S. João Crisóstomo (Hom. in mart. Lucian. 2, Migne, 50, 522 ss.).

S. Tomás escreve: "Passio Christi operatur quidem in Baptismo aquae, per quandam figuralem representationem; in Baptismo autem flaminis vel penitentiae, per quandam affectionem; sed in Baptismo sanguinis per imitationem operis" (S. th. III, 62, 12). "Passio pro Christo suscepta obtinet vim Baptismi; et ideo purgat ab omni culpa et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhærentem" (S. th. III, 87, 1 ad 2).

O pensamento da Igreja sobre o Batismo de sangue manifesta-se na celebração da festa dos Santos Inocentes e em geral nas festas dos mártires, em que não se faz distinção entre mártires já batizados e mártires catecúmenos. Os teólogos pós-tridentinos discutem se o martírio, além do efeito subjetivo (ex opere operantis) tem também um efeito objetivo (ex opere operato). Parece que, se se tem em conta o caso dos Santos Inocentes, deve-se admitir um efeito objetivo (non loquendo, sed moriendo confessi sunt, diz deles, a liturgia). "Lactantes, em fraldas, confessam-no com o martírio" diz S. Ambrósio (In Luc. 2, 36). O Batismo de sangue, também com uma caridade imperfeita, cancela sempre (nos adultos) todas as penas do pecado, e sem dúvida "ex opere operato": efeito este que não tem, ao invés, o Batismo de desejo, com a caridade perfeita.

Na teologia protestante o conceito de martírio foi objeto de uma recente controvérsia. Segundo alguns, o mártir (μαρτυρ) seria propriamente aquele que contemplou, morrendo, a Deus ou Cristo e que, por isso, é capaz de dar testemunho (μαρτυρεω) por ele e por sua ressurreição (Kattenbusch). Outros, ao invés, dizem que, segundo as fontes antigas (martirium Polycarpi, Mart. Lugdunense; Eusébio 5. 3, 2)

é considerado mártir aquele que, como Cristo sofreu a morte e que justamente em força desta, apresenta-se como testemunha digna de fé e sincera (*πιστος και αληθινος μαρτυς*). Com isso chega-se a determinar uma distinção essencial entre testemunhas por meio da ação e testemunhas por meio da palavra, isto é, entre mártires (*μαρτυρες* e *confessores* (*ομολογοι, ομολογηται*). A distinção foi feita, expressamente, pela primeira vez, por S. Cipriano (Ep. 6, 4; 10, 2 e 10; 12, 1; 36; 37, 3). Esta opinião, sustentada por Krüger, é mais conforme ao pensamento católico que a primeira. Cfr. E. Hocedez, *Le concept de martyre*, in *Nouv. rev. théol.* 1928, pp. 81-200 e 178-188; H. Delehaye, *Martyr et Confesseur*, in *Analecta Bollandiana*, 1921, pp. 20-49.

Recentemente foi também discutida a questão, se a morte na guerra é um martírio. Ela foi resolvida à luz da história e da teologia, não à da política. O mártir gozou na Igreja, desde o princípio, de um prestígio tão alto que passava verdadeiramente por um "alter Christus". Ora, Cristo não só morreu inocente, mas sem se defender e com paciência. Por isso somente aquele que 1) morre por Cristo, 2) com paciência e sem opor resistência aos que o matam, sempre foi considerado mártir na Igreja. A Escolástica dizia concisamente: "Martyrem non facit poena, sed causa". Não é o sofrimento como tal, que faz o mártir, mas o motivo, a intenção daquele que sofre a morte. Esse conceito de martírio é conforme a I Cor 13,3: "Et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest". S. Tomás escreve: "Quum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit, utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliantur et in tali defensione mortem sustineat" (S. th. Suppl. 96, 6 ad 11).

Batismo de desejo é aquele incluído de algum modo na caridade e contrição perfeita, quando não se pode moral ou fisicamente receber o sacramento. Segundo o Concílio de Trento não se pode ser justificado senão por meio dos sacramentos ou do desejo deles (votum, s. 7, de sacr. in gen., can. 4, Denz. 847. "...Sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest", s. 6, c. 4, Denz. 796).

A Escritura promete repetidamente a justificação ou os dons do Espírito Santo àqueles que amam e se arrependem, e nada mais exige. "Eu amo aqueles que me amam" (Prov 8,17). "Quem me ama será amado por meu Pai e eu o amarei e lhe manifestarei a mim mesmo" (Jo 14,21). "Amarás ao Senhor teu Deus de todo teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças e com toda a tua mente e ao teu próximo como a ti mesmo... Faze isso e viverás" (Lc 10,27-28). "Foram-lhe perdoados seus muitos pecados, porque muito amou" (Lc 7,47). O publicano sai do templo "justificado" (Lc 18,14). "O amor

é de Deus, e todo aquele que ama nasceu de Deus" (I Jo 4,7). S. Pedro atesta expressamente que Cornélio recebeu o Espírito Santo antes de ser batizado (At 10,44; cfr. 44). E S. Paulo diz: "O amor é, portanto, o cumprimento da Lei" (Rom 13,10).

Os Padres. — É verdade que os Padres combateram muitas vezes o abuso, então muito comum, de se protelar o Batismo para o fim da vida e de se limitar ao simples Batismo de desejo. S. Gregório Nazianzeno diz que aquele que nesta vida se contentou com o desejo do Batismo deverá, na outra, também contentar-se com o desejo da bem-aventurança (Orat. 40, 23). S. Agostinho traz Cornélio como exemplo de Batismo de desejo, observa, porém, que ele logo recebeu o Batismo de água e acrescenta que ninguém, por mais perfeito que seja, tem o direito de desprezar este Batismo. Cristo mesmo o recebeu, por humildade e para nos dar o exemplo (De Bapt. 4, 22; cfr. In Joan. 4, 13 e 13, 7).

Quando, porém, há uma verdadeira necessidade e não houve negligência, os Padres reconhecem no Batismo de desejo a virtude justificadora. S. Ambrósio assim diz na oração fúnebre de Valentiniano, que morrera na Gália, ainda catecúmeno: "Sinto que estais penalizados porque ele não recebeu o sacramento do Batismo. Mas, dizei-me, que coisa está em nosso poder além do desejo e do pedido? E o desejo de ser batizado ele o tinha concebido há muito tempo, tanto que antes de vir à Itália tinha-se já iniciado e há pouco tinha-me dito que queria receber de mim o sacramento regenerador, até mesmo, para esse fim, mais que por outra qualquer razão, tinha julgado dever chamar-me para junto de si. Devemos, portanto, dizer que não obteve a graça, por ele desejada e invocada? Certamente, pois que a pediu, obteve-a" (De obitu Valent. 51, Migne, 16, 1374).

A Escolástica recebeu e desenvolveu a doutrina patrística sobre o Batismo de desejo. S. Bernardo defendeu-a contra Abelardo. Ele refere-se a S. Ambrósio e a S. Agostinho e crê que "com a simples fé e com o desejo do Batismo o homem pode ser justificado" (Ep. 77,8). — Hugo de S. Vitor segue S. Bernardo. A expressão "baptismus flaminis" é de Lourenço Hispano (Gillmann, Spender der Firmung, p. 30). Inocêncio III declarou que ninguém, mesmo em caso de necessidade, pode administrar o Batismo a si mesmo, mas que em tal condição pode salvar-se com a fé no sacramento, sem o sacramento da fé. — S. Tomás escreve que ninguém pode salvar-se sem Batismo; mas devemos distinguir o Batismo real do desejo do Batismo: um adulto privado de um e de outro não se pode salvar, porque não está incorporado a Cristo nem sacramental nem mentalmente; mas quem tem o desejo do Batismo e morre sem se poder batizar, pode salvar-se, porque então o Batismo de desejo (quod procedit ex fide per dilectionem operantem, per quam Deus hominem sanctificat) supre o Batismo de água. E cita um texto de S. Ambrósio (S. th. III. 68, 2). Também o Concílio de Trento ensina que a justificação se realiza com o lavacro de regeneração ou com o desejo do mesmo (Denz. 796; cfr. 847, 898).

Essa explicação do efeito do Batismo de desejo é hoje considerada pelos teólogos como doutrina certa. Todavia, estabelecer quem tenha recebido este Batismo, é mais difícil que para os outros dois, isto é, o de água e o de sangue. Aquêles que receberam o Batismo de desejo são, ordinariamente, considerados pertencentes à Igreja externa: eles não recebem o caráter, como aliás nem mesmo os mártires. Com isso explica-se a praxe severa da Igreja romana e da espanhola onde, para os primeiros cinco séculos, os catecúmenos e os penitentes mortos antes do Batismo ou antes da reconciliação, eram excluídos da oração pública. Devemos ainda notar que também aquele que já foi justificado, antes do Batismo, mediante a caridade perfeita, podendo em seguida receber o sacramento, é obrigado a recebê-lo (*necessitas praecepti*); se não cumpre este dever, peca gravemente e assim perde novamente a graça.

Na Idade Média admitiu-se, em certo sentido, um terceiro batismo suplementar, isto é, o batismo monástico ou a entrada numa Ordem religiosa, sempre no caso em que o ingresso na religião fôsse determinado por reta intenção. S. Tomás considera fundada e razoável (*rationaliter dici potest*) a opinião segundo a qual “aquele que entra em uma Ordem recebe o perdão de todos os seus pecados” (*remissionem omnium peccatorum*). E cita as “Vidas dos Padres” para confirmar que “aqueles que entram em uma Ordem religiosa recebem a mesma graça que os batizados” (*eandem gratiam, quam baptizati*, S. th. II-II, 189,3). O Angélico pensa, sem dúvida, somente na remissão das penas temporais devidas aos pecados cometidos antes da entrada na religião. A propósito dos sarcasmos de Lutero contra este batismo monástico e sobre as várias deformações e os mal-entendidos a que deu origem a polémica sobre esse argumento, veja-se *Denifle*, Luther. vol. I, ed. 2, pp. 220 ss. Para os Gregos a bênção dos monges está compreendida nos “mistérios”. Escreve o Pseudo-Dionísio: “O estado mais elevado entre os que são dignos das Ordens sagradas é a santa classe dos monges” (*De eccl. hier.* 6,3). S. Teodoro Studita faz remontar a Cristo, tanto o Batismo como a bênção dos monges: “A vestição dos monges é idêntica ao Batismo”.

O Pseudo-Dionísio foi um dos mestres da Escolástica. Da bênção dos monges trata O. Casel em *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 1925, pp. 1-47.

Leitura. — *A teologia do Batismo segundo S. Paulo.* — “É sobretudo S. Paulo, o teólogo da nova religião, que nos revela a profundidade e o mistério deste rito essencial para a salvação. A doutrina batismal fazia parte da catequese primitiva (Hebr 6,2); as cartas paulinas já supõem e sublinham-lhe a realidade mística, com todas as consequências para a vida cristã.

O Batismo em Cristo. — O Batismo realiza antes de tudo uma propriedade privilegiada, uma consagração do crente a Cristo. O mesmo Batismo de Jesus, não podia significar a purificação do pecado, mas sua consagração messiânica (Mc 1,9; Jo 3,22). Os fiéis são, portanto, “mergulhados ou imersos” em Cristo *in Xristum*, entrando para a sua pertença direta e vital; eles podem assim beneficiar-se como toda sua potência e com todos seus favores. Se

examinarmos mais profundamente a expressão *κρίθηναι εἰς* dar a própria fé e a confiança a alguém, dar-se, isto é, totalmente a Ele, encontramos aqui o conceito fundamental da fé primitiva, que resume toda a vida cristã na pessoa de Cristo: *in Christo Jesu*. Nos primeiros tempos da Igreja, Cristo não era um dogma, um conceito, um ideal mais ou menos abstrato, mas uma pessoa viva, alguém. Ser de Cristo significa crer nos ensinamentos de Jesus, confiar no seu auxílio, imitar seus exemplos, viver sob suas vistas, consagrar-se ao seu serviço, dar-se a Ele como se se dá a um amigo que se quer infinitamente, no qual se tem uma confiança absoluta e se ama sem medida; numa palavra, *ser cristão é pertencer a Jesus Cristo*. Paulo resume tudo isso numa expressão: “Para mim viver é Cristo” (Flp 1,21).

Que realidade comporta esta pertença misteriosa a Cristo, realizada no Batismo? — S. Paulo explica-o onde diz que mediante o Batismo fomos imersos na morte e na ressurreição de Cristo, para levarmos com Ele uma vida nova. “Ou ignorais que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus fomos batizados na sua morte? Fomos, portanto, sepultados com Ele por meio do Batismo na morte, a fim de que, como Cristo ressuscitou da morte para a glória do Pai, assim também nós caminhemos em uma vida nova... Sabendo isso: que o nosso homem velho foi crucificado com Ele para que fôsse aniquilado o corpo do pecado, de modo que não mais fôsse escravo do pecado... Considerai-vos, portanto, mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus (Rom 6,3 ss.). Ser batizado em Cristo quer, portanto, significar estar unidos a Ele e associados na crucifixão, na morte, na ressurreição, na sua vida gloriosa. Trata-se aqui de algo muito diferente de pura ficção legal ou de um programa de renovação religiosa. Sem dúvida, esta participação espiritual à paixão do Salvador implica uma mudança de disposições interiores e de procedimento prático, mas essa transformação moral é secundária e contrariamente à precedente, será progressiva. Esta é apenas uma consequência de um estado de fato, operado mediante a ação batismal, que realmente modifica (nós diremos ontologicamente) o fiel no plano espiritual. De simples homem, o neófito torna-se cristão, com uma mudança análoga à do Verbo, que se faz carne. Por outras palavras, antes de morrer ao pecado, o batizado entra em união com Cristo morto por Ele na Cruz; e por causa dessa morte, purificadora e expiadora de todos os pecados, o cristão unido à pessoa do Crucificado é imerso na sua mesma morte (relativamente ao pecado), e, segundo a expressão sugestiva do Apóstolo, Ele é “sepultado”. “Spiritualiter sepultura Baptismi causat mortem peccati”, como se expressa S. Tomás. O Batismo aplica-nos, como primeira consequência, a eficácia do Calvário.

Mas a Paixão e a morte de Jesus são inseparáveis da sua ressurreição, pelo poder glorioso do Pai. São dois aspectos complementares, duas faces de uma única realidade. Daqui o uso antigo de administrar o Batismo durante a noite pascal, para simbolizar mais expressamente esta união com o “Primogênito dentre muitos”. É o ensinamento que S. Paulo repete em Col 2,11-12: “Com Ele fostes sepultados no Batismo e também com Ele ressuscitados, pela fé na onipotência de Deus, que o ressuscitou da morte”. É esta fé que dá ou garante ao rito batismal o poder de se assemelhar a Cristo. Graças a esta fé, o neófito adere formalmente à realidade salvadora da Paixão; e, portanto, o Batismo introduz-o num estado de santidade, no sentido bíblico do termo, estado que consiste numa semelhança real, uma conformação estável com Cristo. Esse, o caráter batismal. Por conseguinte, o batizado participa da ressurreição de Cristo; Ele é dotado de uma vida nova (Rom 6,4) muito superior à antiga: vida em Deus e por Deus, conformada e derivante da do Cristo ressuscitado. S. Paulo teve uma consciência extremamente viva desta inovação devida ao Batismo. Ele fala de “nova criação; de novo nascimento; de homem novo, transformado” (II Cor 5,17; Ef 2,15; Rom 12,2...). De todos estes textos deduz-se que o Batismo é um rito de união a Cristo e, poder-se-ia precisar, de identificação e de incorporação com Ele, como sugere a imagem de

Gál 3,27, onde está dito que Cristo nos reveste de um hábito: "Vós vos revestistes de Cristo". Já o Antigo Testamento dizia que o justo era "revestido" de virtude, como o pecador, de pecados, para significar que deles estavam interiormente compenetrados (Jo 29,14; 8,22; Is 52,3). Compreendemos, portanto, que o revestimento de que fala S. Paulo quer significar a união mais íntima entre duas pessoas, do batizado e de Cristo, de modo a formarem uma só (II Cor 5,2); assemelhando-se de tal modo que o cristão não existe mais senão para Jesus Cristo: "Christianus alter Christus". Resta-lhe somente viver de acordo com as exigências dessa vocação e dignidade sublime. Para isso intervém o Espírito Santo.

...E no Espírito... — S. João Batista dizia aos seus discípulos: "Eu vos batizo com água; mas virá aquele que é mais forte do que eu: Ele vos batizará com o Espírito Santo e com o fogo" (Lc 3,16), anunciando desse modo, com uma expressão bíblica, a efusão do espírito comparável a um banho regenerador e que os profetas reservaram à época messiânica (Is 45,3; Jl 3,1). Eis porque Jesus, ressuscitado dos mortos, adverte os seus que se preparem para o Batismo no Espírito Santo (At 1,5), como de fato aconteceu para eles no dia de Pentecostes. S. Paulo, menos de 30 anos depois daquele fato, escreve aos Coríntios: "É em um só Espírito que nós todos fomos batizados, para formar um só corpo e fomos enebibidos de um único Espírito" (I Cor 12,13).

Este dom do Espírito é concedido ao batizado pela sua pertença a Cristo (II Cor 1,21). Ele une o neófito a Cristo e o marca com o sinal como foi dito, de sua propriedade: é uma consagração. Mas o batizado recebe, além disso, "o penhor do Espírito", isto é, um dom de primícia que lhe garante a dispensa de todas as graças futuras, compreendida a da herança celeste. Desde esse momento, o Espírito em pessoa reside de modo permanente na alma do cristão, o qual se torna, por isso, corpo e alma, templo do Espírito Santo, de modo que a Igreja ou a sociedade dos batizados, é também um santuário habitado pelo Espírito Santo (I Cor 3,16; 4,19).

A efusão inicial do Espírito Santo dá, além disso, ao cristão, uma renovação e uma elevação do seu próprio espírito; um "espírito de vida", isto é, a alma da vida espiritual vivida em toda a sua plenitude religiosa, a alma da caridade e de todas as virtudes. O que com razão a teologia posterior interpreta como "graça santificante". S. Paulo, de fato, chama-a "espírito de adoração" (Rom 8,15). Isto é, o espírito que convém aos filhos adotivos, gerados pelo Pai celeste para a vida eterna (Gál 4,6). A intervenção do Espírito Santo enviado pelo Pai, põe nos corações o germe divino e inaugura assim a vida em Cristo. Mediante sucessivas intervenções, o Espírito Santo assegurará o progresso, o desenvolvimento desta vida de origem nova e divina (Jo 3,58).

Podemos concluir que no Batismo o cristão é gerado pelo Pai à semelhança de seu Filho primogênito, para viver uma vida divina constantemente infundida pelo Espírito Santo que mora nele. Essa intimidade, a ternura, a nobreza da sua presença e da sua ação.

...Para formar um só corpo. — O Batismo não produz somente efeitos individuais de regeneração e de união a Cristo, mas agrega, além disso, os batizados à Igreja, como membros de um corpo. Não se trata aqui somente de um laço jurídico, como entre os membros de uma mesma comunidade, nem da simples união de consciência moral, em uma fé idêntica. O laço aqui é mais interior, mais forte e vital: o Batismo funda e constitui a unidade da Igreja. "De fato, é num só Espírito que fomos batizados para formar um só corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres" (I Cor 12,13).

O conjunto de todos os batizados, tão eficazmente transformados na semelhança de Cristo, constitui Cristo: Ele e seus fiéis formam um todo. "Todos vós sois um em Cristo Jesus" (Gál 3,28; Col 3,11). Noutro lugar diz expressamente que os cristãos formam os membros do Corpo de Cristo (I Cor 6,15; Rom 12,5).

Ora, a unidade deste corpo é constituída essencialmente pela unidade do Espírito, recebido no Batismo, Espírito esse que, animando todos os fiéis de um mesmo princípio de vida, torna-os parte integrante do corpo único, que é o Cristo total. S. Agostinho dirá com justeza que o Espírito é a alma da Igreja, pois a unidade de um corpo deriva do seu princípio vital. E daqui, poder-se-ia acrescentar, deriva a propriedade característica da Igreja, sua santidade, (unam, sanctam), que pode ser de certo modo independente da santidade de cada um dos membros.

Como se vê, não se trata simplesmente da incorporação de cada fiel a Cristo, mas de uma unidade orgânica e vital de membros distintos e diferentes. O "para formar um só corpo" (*εἰς ἓν σῶμα*) que indica o fim e o escopo da ação do Espírito Santo, é paralelo ao "in Christo" *εἰς Χριστόν*: O batizado adere intimamente a Cristo e à Igreja: o primeiro aspecto comporta e exige o segundo. Para explicar esta solidariedade tão forte e tão vital entre os cristãos, S. Paulo diz que toda divisão entre eles, toda separação ou discórdia laceraria e despedaça a pessoa de Cristo (I Cor 1,13).

Para serem dignos da sua vocação, os fiéis devem conservar sobretudo a unidade: "Esforçai-vos por conservar a unidade do espírito com o vínculo da paz. De fato, há um só corpo e um só espírito, como vós fostes chamados para a vossa vocação a uma só esperança. Um só Senhor, uma só fé, um só Batismo, um só Deus Pai de todos, que está acima de todos e em todos" (Ef 4,3-6). A uma progressão sugestiva na ação atribuída às três Pessoas divinas: o Espírito Santo constitui a unidade do corpo da Igreja; Cristo Senhor, o objeto da fé e do Batismo; a presença e a ação do Pai abraça a todos e a cada um em particular. Não se pode conceber união mais total e mais maravilhosa. É a realização do desejo supremo de Jesus: "Que todos sejamos um, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti... Sejam uma só coisa como nós: eu nêles e tu em mim, a fim de que sejam consumados na unidade" (Jo 17,21.23). Extraído de L. Spicq, La théologie paulinienne du Baptême, in Les Questions liturgiques et paroissiales, 1939, pp. 130-148).

§ 170. Ministro e sujeito do Batismo.

1. Ministro ordinário do Batismo é o sacerdote que tem a missão do bispo; ministro extraordinário, em caso de necessidade, pode ser qualquer pessoa humana. — (De fé).

Explicação. — Eugênio IV declara no seu decreto para os Armenios: "Ministro deste sacramento é o sacerdote ao qual compete por officio batizar. Em caso de necessidade, porém, não somente o sacerdote ou diácono, mas também o leigo, homem ou mulher, até mesmo o pagão e o herege, pode batizar, contanto que observe a forma prescrita e tenha a intenção de fazer o que a Igreja faz" (Denz. 696). O IV Concílio Lateranense diz, de modo todo geral, que o Batismo, administrado por quem quer que seja, contanto que o seja no modo devido, é sempre válido (Denz. 430). Finalmente, o Concílio de Trento ainda uma vez definiu a antiga doutrina da validade do Batismo dos hereges (s. 7. de Bapt. can. 4. Denz. 860).

Prova. — A *Escritura* fala dos casos ordinários e não dos extraordinários, e diz que os Apóstolos e seus discípulos, na sua atividade missionária, administravam o Batismo. Mas é dificilmente admissível, que só os Apóstolos tenham administrado o Batismo a três mil pessoas no dia de Pentecostes. Eles deviam ter discípulos, no sentido amplo, que os ajudassem a conferir o sacramento. Em seguida, vemos que o diácono Filipe batiza (At 8,12). Também em Corinto, durante a permanência de S. Paulo nessa cidade, encontramos outras pessoas, não nomeadas, que administram o Batismo (I Cor 1,14 ss.). S. Pedro fez batizar por outros Cornélio e seus familiares (At 10,48 ss.). S. Paulo recebe o Batismo do "discípulo Ananias" que, provavelmente, era leigo (At 9,10,17 ss.).

Os Padres. — Como resulta dos testemunhos patrísticos mais antigos, a administração do Batismo, como de resto de todos os sacramentos, era reservada ao *bispo*. S. Inácio escreve: "Sem o bispo não é permitido batizar ou celebrar o ágape" (Smyrn. 8, 2). Tertuliano tem também presentes os casos extraordinários, quando escreve: "O direito de batizar compete ao sumo sacerdote, isto é, ao *bispo*, depois aos *padres* e ao *diácono*, não sem, porém, a autorização do bispo, por causa da honra (autoridade) da Igreja, cujo respeito nela conserva e assegura a paz. De resto, também os *leigos* têm o direito de administrar o Batismo". Isso porém, somente em caso de necessidade. Tertuliano nega às mulheres o direito de batizar (De Bapt. 17). Nesse sentido expressam-se também as *Constituições Apostólicas* (3, 9) e alguns Concílios particulares, baseando-se em I Cor 14,34. Também S. Cipriano é deste parecer (Ep. 73,7). Alguns Padres negaram até mesmo aos diáconos, os quais, no entanto gozavam na Igreja primitiva de uma posição de relevo, o direito de batizar, exceto em caso de necessidade: assim S. Epifânio, S. Jerônimo, S. Gelásio, S. Isidoro de Sevilha.

Nenhum Padre ousou pronunciar-se afirmativamente sobre o problema, se pode alguém não batizado administrar o Batismo em caso de necessidade. S. Agostinho apelou para a decisão de um concílio geral (C. Ep. Parm. 2, 13, 30. Migne; 43, 72). Numa passagem ele exprime uma sua opinião pessoal sobre a utilidade de um bom ministro: "Devemos admitir que cada qual recebe um dom tanto maior quanto melhor for aquele de quem o recebe" (In Joan. 6, 8). Os testemunhos de Tertuliano, de S. Jerônimo, de S. Agostinho etc., como também do cân. 38 do Concílio de Elvira (306 ?) referem-se somente aos *leigos cristãos*. Ainda atualmente os gregos são muito reservados sobre o Batismo administrado pelos leigos e exigem a fé no ministro. O Concílio de Elvira exige que o ministro leigo não seja um renegado e não se tenha casado duas vezes.

O Papa S. Nicolau I tirou as consequências da evolução anterior da doutrina sacramental e declarou que até um *judeu* e um *pagão* podem

batizar (Denz 335). Mas trata-se sempre de ministro de sexo masculino. Somente depois do ano 1000 reconheceu-se o direito de batizar, também às mulheres. Segundo Rolando todos podem validamente conferir o Batismo, mesmo a mãe, ainda que não seja lícito. Com justiça, S. Tomás reconhece à mulher a capacidade de batizar, pois como já tinha observado S. Agostinho, o ministro principal é Cristo (S. th. III, 67, 4). Sobre o ministro extraordinário houve, portanto, forte evolução, mas o problema sofreu um progressivo esclarecimento, de modo assaz lógico.

O Batismo dos hereges dado em nome de Jesus já é considerado válido pelo autor do *De rebaptismate*, mesmo quando se tratasse de heresia cristológica; não tem, porém, eficácia de salvação. S. Cipriano exige a fé ortodoxa, quer para o ministro, quer para o sujeito (Ep. 69, 12); ele atribui ao Papa S. Estêvão a opinião de que também o Batismo dos hereges perdoa os pecados.

A questão do *autobatismo* recomendada pelos Escolásticos, pelo menos em caso de necessidade (Gillmann, "Katholik", 1912, I, 380 ss.; 1914, I, 306), foi resolvida negativamente por Inocêncio III, porque em conformidade com as palavras do Senhor, entre o batizante e o batizado existe uma diversidade que deve ser observada (Denz. 413).

O Batismo solene é reservado ao *Pároco*; em caso de necessidade pode administrá-lo outro sacerdote. O *diácono* pode administrá-lo munido de licença especial do Ordinário ou do Pároco do lugar, licença que pode ser presumida, em caso de necessidade. O Batismo privado (sem cerimônias) pode ser administrado em caso de necessidade por qualquer um. As crianças batizadas na cabeça "in utero matris" não devem ser rebatizadas; as que foram batizadas em outra parte do corpo, rebatizam-se sob condição. Vejam-se os manuais de Direito Canônico e de Moral.

Os *Padrinhos* do Batismo são recordados já nos tempos de Tertuliano (De Bapt. 18). Seu nome (levantes, susceptores, offerentes, sponsors, fidei jussores), indica que foram instituídos para o Batismo das crianças; levavam-nas ao Batismo e faziam por elas a profissão baptismal. Dos seus requisitos e dos seus deveres, trata a teologia moral.

2. O Batismo pode ser validamente recebido por toda pessoa humana. — (De fé).

Explicação. — Não temos nenhuma definição geral sobre o sujeito do Batismo, mas a doutrina da tese é claramente ensinada na *Escritura* e na *Tradição* e resulta como imediata consequência da *necessidade* do Batismo que é definida. De fato, se o Batismo é necessário a todos para a salvação, é preciso que todos, sem exceção, o possam receber. Além disso, a Igreja definiu mais vezes a obrigação de se administrar o Batismo às crianças (Denz. 424, 869).

Prova. — Tanto a ordem de batizar (Mt 28,19) como as palavras de Jesus sobre a *necessidade* do Batismo (Jo 3,5), possuem um valor absolutamente universal. Como ninguém pode salvar-se sem o Batismo, assim ninguém é privado da capacidade natural de o receber. “Todos os que fostes batizados em Cristo, diz S. Paulo, vos revestistes de Cristo. Não há mais nem judeu nem gentio, não há mais nem escravo nem livre; não há mais nem homem nem mulher: todos vós sois um em Cristo” (Gál 3,27-28).

Os Padres. — Eles seguem na doutrina e na praxe destes textos, bem claros, da Escritura. Por vezes insistem mais sobre a fé do que sobre o sacramento (S. Cipriano, Ep. 69, 12; 73, 4; 75, 9; De Rebapt. 5 e 11). Controvérsias havia-as somente em casos especiais, isto é, no Batismo, dos *enfermos*, dos *dementes* e das *crianças* ainda sem o uso da *razão*. Já dissemos, no que se refere aos catecúmenos doentes, que se usava o “Baptismus clinicorum” embora fôsse severamente censurado o abuso de se diferir o Batismo para o fim da vida ou ao perigo de morte. Os pagãos em perigo de morte, eram batizados quando conheciam as verdades principais do cristianismo e desejavam o sacramento. Assim também podia-se batizar as pessoas vítimas de doença mental e os loucos. Nesse sentido pronuncia-se o Concílio de Orange em 411 (can. 13 e 15). Inocêncio III († 1216) ensina que pessoas “adormecidas” ou “dementes” podem ser batizadas, se no estado normal tinham a intenção de receber o Batismo (Denz. 411). Esta idéia é adotada pela escolástica primitiva (Gillmann, Die Notwendigkeit der Intention..., 1916, passim). Entende-se, porém, que é necessário esperar para a administração, os “momentos de lucidez” (lucida intervalla), quando se pode prever e não há perigo de morte. Assim também exprime-se o *Codex Iuris Canonici* de cujas prescrições falaremos no fim do parágrafo.

3. Também as crianças que ainda não têm o uso da razão podem e devem ser batizadas. — (De fé).

Explicação. — Pode-se dizer que na antiguidade não houve oposição ao Batismo das crianças (pædobaptismus). Os *Pelagianos* negavam-lhe somente a absoluta necessidade, não a validade. Na Idade Média os *Valdenses* e depois, os *Anabatistas* e os *Socinianos* puseram em dúvida o valor do Batismo das crianças. Os Reformadores conservaram-no por costume, mas no seu sistema de salvação, somente pela fé, ele constitui um problema insolúvel.

O Concílio de Trento declarou pela primeira vez a necessidade e a obrigatoriedade do Batismo das crianças, mas já Concílios anteriores tinham-no por vezes ordenado. O Concílio excomunga quem

nega que “as crianças há pouco saídas do seio materno devem-se batizar, mesmo que não tenham nascido de pais cristãos” (s. 5, can. 4, Denz. 791). É depois condenada a opinião dos Anabatistas, segundo os quais o Batismo devia ser adiado para os trinta anos, a idade do Senhor, ou então mais ainda, para o fim da vida (s. 7 de Bapt., can. 12, Denz. 868); assim também é condenada a doutrina anabatista pela qual as crianças batizadas não pertencem verdadeiramente ao corpo dos fiéis e é preciso rebatizá-las quando chegarem à idade da discipulação, ou melhor, seria preferível retardar o Batismo até essa idade (s. 7, can. 13, Denz. 869). Os batizados em criança, não devem — como afirmava Erasmo — ser interrogados, chegando à idade da discipulação, se querem observar o que prometeram, em nome de seus padrinhos, mas são considerados como verdadeiros cristãos e exortados a levar uma vida cristã (s. 7, can. 14, Denz. 870). Recentemente o Sílabo de Pio X condenou a opinião dos *Modernistas*, para os quais “o uso do Batismo das crianças foi uma evolução disciplinar e foi a causa de que se duplicasse e se dividisse em dois, isto é, no Batismo e na Penitência (Denz. 2043).

Prova. — Da Escritura podemos tirar alguns testemunhos dos quais é lícito presumir o *fato* do Batismo das crianças. Não é inverossímil supor que no Batismo de famílias inteiras, de que se fala nos *Atos dos Apóstolos*, fôsem batizadas também as crianças: famílias de Cornélio, (10,44-48), de Lídia (16,14 ss.), do carcereiro de Filipos (16,33), do chefe da sinagoga Crispo (18,8 ss.), de Estefânia em Corinto (I Cor 1,16). Esta hipótese é razoável se se pensar que a *ordem de batizar*, como também as palavras de Jesus, em Jo 3,5, têm alcance absolutamente universal.

Os Padres. — Th. Schermann escreve, a propósito do Batismo das crianças, na época mais antiga: “Podemos admitir que (as crianças) eram levadas ao Batismo só excepcionalmente” (op. cit. p. 268). O Batismo das crianças é indicado pela primeira vez por S. Irineu. Ele escreve que Cristo veio para salvar a todos, “todos, digo, aqueles que por Ele são regenerados em Deus, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores” (Adv. h. 2, 22, 4). Tertuliano exorta a diferir o Batismo das crianças, para o fazer preceder da necessária instrução, mas com isso testemunha o fato de que alguém as fazia batizar antes (De Bapt. 14, 18). — Escreve Orígenes: “A Igreja recebeu dos Apóstolos a tradição de batizar também as crianças” (In Ep. ad Rom. 5, 9, Migne, 14, 1047). — S. Cipriano pode fundar sua insistência para que se batizem as crianças nos primeiros três dias de vida, sobre a decisão de um Concílio de Cartago: visto que as crianças, são a imagem de Deus, são capazes de receber a graça e dado que têm o pecado original, dela têm *necessidade*; por isso devemos batizá-las

imediatamente e não esperar os oito dias, como acontecia para a circuncisão. A idade não é um impedimento "porque de outra maneira, a mesma graça comunicada ao batizado seria mais ou menos grande, segundo a idade de quem recebe o Batismo, enquanto o Espírito Santo não é dado sob medida, mas segundo a bondade e a benevolência do Pai, a todos igualmente. Deus não faz acepções nem de pessoas nem de idades" (Ep. 64,2 ss.). — S. Hipólito de Roma, em 217, assim se exprime na sua *Traditio Apostolica*: "As crianças devem ser batizadas antes (dos adultos, no dia de Páscoa). E se podem falar, falem elas mesmas, se não o podem ainda, respondam por elas os pais ou alguém dos parentes" (c. 21, a). — A. d'Alès (Baptême et Confirmation, pp. 67 ss.) depois de ter lembrado Hipólito, assim continua: "Todavia, não se pode falar, para a época patrística, de um costume universal e constante. S. Gregório Nazianzeno aconselha esperar a aurora da razão, por ex., o terceiro ano, a fim de que a criança possa conservar alguma recordação do seu Batismo; o mesmo constata que outros esperam mais tempo e as homilias dos Padres que exortam a não protelar o Batismo, testemunham que o uso do Batismo das crianças não se generalizou tão facilmente. O próprio S. Agostinho que, no entanto, é senhor de uma doutrina tão clara do pecado original, a princípio hesitou. Pouco a pouco, induzido também pela controvérsia pelagiana, confirmou-se no pensamento de que o dom divino não devia ser diferido: ele apela também para uma tradição apostólica. "Para provar, contra Pelágio, a existência do pecado original apela também para o costume de se batizarem as crianças". Por que — pergunta ele — batizamos as crianças, se não há o pecado original? Os filhos dos batizados são também levados ao Batismo; com a geração, de fato, e com o nascimento, transmite-se o pecado e não a graça (Ep. 166, 7, 21; cfr. Ep. 98, 10; De pecc. mer. et rem. 1, 26; Enchir. 43-47). Fundando-se sobre S. Agostinho, o Concílio de Milevi (416) condena a opinião daqueles que afirmam que não se devem batizar os recém-nascidos (Denz. 102).

Os Padres gregos não são tão categóricos como S. Agostinho, sobre o Batismo das crianças; esta atitude depende do seu conceito do pecado original. Assim S. Gregório Naz. aconselha, como dissemos, esperar o terceiro ano (Orat. 40, 28; cfr. S. Gregório Niseno, *Tixeront*, op. cit. II, p. 142). A propósito de S. João Crisóstomo veja-se S. Agostinho, C. Julianum, 4, 21, 22. Os Gregos pensam mais nas consequências penais, que no pecado original em si mesmo (cfr. § 77).

A *Escolástica* não teve senão que explicar o uso já universalmente adotado. Isso não é difícil, quando se parte de uma noção exata do pecado original, que não consiste numa pena transmitida a nós, por Adão, mas num estado de pecado em que nascemos. Somente a propósito dos efeitos do Batismo das crianças os Escolásticos não estão todos de acordo. Os Padres não fazem distinção entre o Batismo dos adultos e o das crianças. S. Agostinho diz que também as crianças recebem o Espírito Santo (Ep. 187, 26). P. Lombardo conhecia,

todavia, a opinião de alguns Escolásticos, para os quais o Batismo cancelaria somente o pecado original, mas não conferiria a graça. Ele também se declara do mesmo parecer. Outros, ao invés, pensavam num efeito de graça. Entre estes, Alexandre de Hales, S. Boaventura, S. Tomás e Escoto. Cfr. Dict. de théol. cath. t. II, coll. 289-290.

O Concílio de Viena declara: "Pensamos dever afirmar, que a opinião pela qual a graça informante e as virtudes são comunicadas, no Batismo, tanto às crianças como aos adultos, é mais provável e mais conforme às afirmações dos Santos (Padres) e à teologia dos Doutores recentes" (Denz. 483). O Concílio de Trento tem presente, sem dúvida, o Batismo dos adultos, quando o indica como meio objetivo de justificação e atribui-lhe a remissão dos pecados e a santificação (s. 6, c. 7, Denz. 799 ss.); mas considera, todavia, as crianças batizadas, como cristãos completos, que pertencem verdadeiramente à Igreja e são contados entre os fiéis; é preciso, portanto, considerá-las regeneradas, na água e no Espírito Santo (Jo 3, 5; Denz. 869). Sobre o Batismo das crianças veja-se S. R. Belarmino, De Bapt. cc. 8 ss.; Risi, De Bapt. parvulorum in primitiva Ecclesia, Roma, 1870.

Justificação do Batismo das crianças. — Do ponto de vista católico ela não é difícil. Embora esse Batismo não se possa provar apodicticamente com a Escritura, "é tão pouco oposto à Bíblia, que corresponde perfeitamente ao seu espírito", diz justamente Pohle, referindo-se a Mt 19, 14 e Jo 3, 5. Cristo chama a si as crianças e declara-as maduras para o reino de Deus. "Na Alemanha usava-se ler, quando se batizavam as crianças, a passagem de Mc 10, 13-16, em que Jesus abençoa as crianças" (Hauck, Kircheng. Deutschl. v. I, 1911, p. 358). Pensava-se, portanto, que o Batismo das crianças tinha um fundamento dogmático-bíblico. Certamente o Batismo dos adultos era precedido por um rigoroso exame e por uma séria instrução, seguida de solene profissão de fé. Já S. Agostinho, numa breve carta (Ep. 98), tratou desta e de outras dificuldades que derivam do fato de as crianças ainda não possuírem o uso da razão. Os pais e os padrinhos e, por fim, a Igreja, representam estas crianças e tornam-se fiadores da sua fé. "As crianças são levadas a receber a graça de Deus, não tanto por aqueles que as acompanham, trazendo-as nos braços (embora também por elas, contanto que sejam cristãos), como pela sociedade dos santos e dos fiéis" (ib. n. 5). "Por isso, embora para tornar fiel a criança não haja ainda a fé, que reside na vontade dos crentes, todavia, o é já o sacramento da fé mesma... Quando, então, a criança começar a compreender, não se repetirá este sacramento, mas o compreenderá e conformar-se-á à sua verdade consentindo-o também com sua vontade" (ib. n. 10). Mas também se morrer antes de ter chegado à idade da discrição, o Batismo salvá-la-á e garantirá-lhe-á a bem-aventurança. "Quem não acreditasse nisso ou considerasse impossível de se verificar, seria certamente infiel" (ib. n. 10).

A segunda principal razão da liceidade, da validade, da utilidade e também da necessidade do Batismo das crianças, está no conceito de

graça, claramente exposto por S. Agostinho: A graça é uma realidade objetiva divina de que também a alma da criança já é capaz. Com o Batismo a criança recebe a justificação: "Isso é operado somente pelo Espírito Santo, pelo qual é regenerado o batizando... Por isso, a água que é o sinal externo da graça e o Espírito Santo, que é a causa incriada da graça, cancelando o reato da culpa, reconciliando com Deus o que há de bom na natureza, regeneram só no Cristo o homem que tem origem somente de Adão. Portanto, o Espírito que regenera habita tanto nos pais, que a apresentam, como na criança levada ao batismo... De fato, somente o Espírito pode habitar na alma destas ou daqueles, ainda que nenhum dos dois saiba de quem vem a graça comum a ambos" (ib. n. 2).

Objeta-se contra a fé representada pela Igreja (padrinhos, pais) que ela não é uma fé pessoal e que, por isso, não pode vincular o batizado por toda vida sem seu consentimento. Essa fé — que também Lutero admitia para defender o Batismo das crianças contra os Anabatistas, insistindo embora somente sobre o preceito de Deus, — é definida por A. Harnack "a pior forma da fides implicita" (Dogmengeschichte, vol. III, ed. 4, p. 882). Sobre este último ponto responde-se que a criança (e o homem em geral) não recebe a graça sacramental em força das suas disposições (fé e arrependimento), mas unicamente em virtude do sacramento enquanto tal (ex opere operato), contanto que não seja pôsto nenhum obstáculo; ora, a criança não opõe obstáculo de espécie alguma. A fé dos padrinhos garante a educação religiosa da criança e o desenvolvimento moral da sua fé pessoal, em virtude da graça de Deus, que ela recebeu (habitu fidei).

Quanto ao atinente ao outro ponto, isto é, que a criança é vinculada pela vontade de outrem, deve-se responder que seria injusto vincular alguém, sem o seu consentimento, às obrigações de *estados particulares* como o Sacerdócio, o Matrimônio ou a Virgindade; ao invés, pode-se empenhá-lo, antes do uso da razão, pela vontade alheia (padrinhos, a Igreja) a observar os deveres *gerais* dos cristãos.¹ E eis a razão: os deveres gerais são impostos a todos os homens *por Deus* que é a suprema autoridade. "Quem crer e fôr batizado será salvo; quem não crer será condenado" (Mc 16,16).

Flügge conseguiu reunir "testemunhos de cem teólogos" do neo-protestantismo contra o Batismo das crianças (Zeugnisse von hundert Theologen über die Taufe, 1921). Compreende-se como em seme-

¹ "Por que uma sociedade espiritual admite aquele no qual ainda não palpitou o Espírito? — Resposta: A vida cristã supera em amplitude esta objecção individualista. Tanto sobrenaturalmente, como segundo a natureza, nós somos uma estirpe; a individualidade desabrocha no seio da estirpe; ela segue, não precede, como explicamos estudando a Igreja. Portanto, como um pai no seio de uma pátria, registra seu filho no estado civil, empenhando-o numa corrente de vida material, intelectual e moral, que a criança não pode controlar, mas que julgará um dia, quando seria demasiado tarde, para lhe obter o benefício: assim um pai, no grêmio da Igreja que abençoou sua união e espera-lhe os frutos, introduz seu filho onde ele mesmo está, onde crê que está o caminho, a verdade e a vida. A este filho mais tarde compete julgar o dom que recebeu, sancioná-lo com sua livre aceitação, salvo que ele não prefira ou não creia dever repudiar a Deus e a amorosa piedade paterna". *Seritillanges, Catechismo degli Increduli*, p. 233. S. E. I., Torino, 1937.

lhantes condições desenvolve-se espontaneamente o neo-paganismo. * O protestante O. Culmann, ao invés, defende enérgicamente o Batismo das crianças, fundando-se na Bíblia. Veja-se dêle: "*Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du Baptême*", Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948. *

Outras questões sobre o sujeito do Batismo. — a) *Disposições para receber o Batismo.* A necessidade das disposições para o Batismo resulta do que dissemos sobre a preparação à justificação. Para as crianças exige-se somente uma profissão de fé e não penitência; a profissão de fé é feita pelos padrinhos. Quanto aos adultos, a Escritura exige claramente as disposições para a fé (Mt 28,19; Mc 16,16; At 8,37) e a penitência (At 2,38; 3,19; 19,18). Por isso fazia-se preceder ao Batismo a instrução sobre as verdades cristãs (At 2,22-38; 8,12,35; 10,34-44; 16,14 ss. e 31 ss.; 18,8 ss.).

Entre as obras de penitência inculcavam-se sobretudo a oração e o jejum. Temos sobre isso os testemunhos da *Didakê* (7,4), de S. Justino (*Apol.* I, 61), de Tertuliano (*De Bapt.* 20). Já no tempo dos Apóstolos unia-se também uma confissão dos pecados, como para o batismo de João (Mt 3,6). A esse respeito restam os testemunhos de Tertuliano (*De Bapt.* 20), de S. Ambrósio (*In Lc.* 6, 2 ss.), de S. Cirilo (*Cat.* 1, 5). Tertuliano dá muita importância à penitência que precede o Batismo (*De poen.* 6). S. Tomás considera suficiente uma confissão geral e quer que seja deixada ao arbítrio do batizando a confissão particularizada (S. th. III, 68, 6). O Concílio de Trento descreve a preparação do adulto à justificação no modo já antes examinado (s. 6, c. 6). Cfr. §§ 127-128.

Já notamos (§ 163) que o adulto deve manifestar a intenção de receber o Batismo, intenção que já aparece nos atos de preparação. Por conseguinte, o Batismo deve ser recebido *livremente* e ninguém a ele deve ser coagido (S. th. III, 68, 7 et 10). Os Escolásticos primitivos não tinham ainda idéias muito claras sobre este ponto. Graciano diz que um hebreu batizado contra sua vontade está válidamente batizado e Siccardo de Cremona pensa que nem o ministro nem o sujeito são obrigados a ter a intenção. Cfr. § 162.

b) O "*Batismo de fogo*". — Seitas gnósticas tomaram à letra Mt 3,11 e Lc 3,16, onde se fala de batismo de fogo. Alguns Padres da Igreja (S. Hilário, S. Ambrósio, S. Jerônimo, Rabano, etc.) referem-no, com Orígenes, às penas purificadoras do juízo final (purgatório) por meio das quais os pecadores poderiam ainda ser justificados. Orígenes diz: "O santo é batizado no Espírito Santo; aquele, ao invés, que depois de ter aceitado a fé e recebido o Espírito Santo novamente pecou, é batizado no fogo" (*Dict. de théol. cath.* t. II, coll. 355-360). O fogo no sentido da Escritura é ordinariamente o símbolo da separação, do exame, do juízo (cfr. a Escatologia, §§ 213 ss.).

c) *Batismo dos mortos.* — Dão-se diversas interpretações sobre o batismo dos mortos de que fala S. Paulo (I Cor 15, 29): 1) A crítica

liberal encontra aqui a manifestação da fé do Apóstolo na magia sacramental pagã, no mecânico "opus operatum". 2) Alguns católicos pensam que realmente em Corínto se administrava esse batismo e que S. Paulo dêle se serve como argumento "ad hominem", sem o aprovar ou desaprovar. 3) Outros entendem "mortos" em sentido espiritual, referindo o estado de morte àqueles que se fazem batizar; de fato, recebe-se o Batismo para renascer. Por outro lado, este Batismo dos mortos tem uma história sua, quer no seio da Igreja católica, sobretudo na África, até os tempos de S. Agostinho (Op. Imperf. 6, 38, Migne, 45, 1597) e de S. Fulgêncio (Ep. 11, 4 e 12, 20, Migne, 65, 379) e na Alemanha, até Burcardo de Worms (1000-1025; De mortuis non baptizandis 4, 37, Migne, 140, 734); quer nas seitas heréticas. A Igreja combateu-o como um abuso, os hereges, ao invés, consideravam-no um sacramento (Dict. de théol. cath. t. II, coll. 360-364). Foschini (*Those who are baptized for the dead*, Hefferman Press-Worcester, Mass. 1951) propõe uma nova pontuação do texto paulino, que o torna claro e fácil: "Do contrário, que farão aqueles que são batizados? Para os mortos? Se os mortos absolutamente não ressurgem, por que são batizados? Para eles?" S. Paulo — nota Foschini — parte da premissa inegável de que alguém se torna cristão, não para gozar a vida presente, mas pela esperança da futura. Ora, no além-túmulo há duas hipóteses possíveis: a da morte eterna e a da vida eterna. Aqueles cristãos de Corínto, que negavam a ressurreição e a vida eterna, o Apóstolo portanto, pergunta: "Pois bem, se não há a vida eterna, que fazem os que recebem o Batismo? Batizam-se para os mortos? Se os mortos não ressurgem, por que são batizados? Para eles?", isto é, para se tornar, para se reunir aos mortos que jamais ressuscitarão? Com esta absurda, mas necessária conclusão, o Apóstolo prova aos seus adversários a incongruência de ser cristão e negar a ressurreição e a vida eterna. A interpretação de Foschini elimina o batismo dos mortos.

d) O Batismo "in utero matris", é considerado impossível por S. Agostinho e S. Tomás (S. th. III, 68, 11). Suárez, ao invés, considera-o possível (Comm. in hunc locum). A criança é batizada no "utero matris" somente quando não se pode agir de outro modo; e se foi batizada na cabeça teremos em seguida, apenas de completar o rito com as cerimônias que acompanham a administração solene do sacramento; se em outra parte do corpo, será rebatizada sob condição. Os nascidos prematuramente devem ser batizados sem condição "si certo vivant", sob condição, "si dubie". O mesmo se diga quando se trata de "monstros". Os *expositos* são batizados sob condição, se não se têm a certeza de que já foram batizados. Os *dementes* e os *idiotas* batizam-se, se são tais de nascença, do contrário, só se podem batizar quando o tenham desejado nos momentos de lucidez. Em perigo de morte devem-se batizar quando tenham antecedentemente manifestado o desejo (C. J. C., can. 746 ss.).

e) O nome de Batismo. — Somente pouco a pouco se introduziu o uso de se dar um nome novo com o Batismo. No começo continuou-

-se a usar o próprio nome, que muitas vezes derivava de uma divindade, mesmo quando se identificaram essas divindades com os demônios. Estes nomes tinham, de resto, perdido com o uso seu primeiro significado. Em 212, Caracalla permitiu aos cidadãos romanos mudar o próprio nome e os cristãos disso se aproveitaram. Foram muitas vezes escolhidos nomes que indicavam qualidades cristãs particulares, como já era feito privadamente: Teóforo (Inácio), Vítor, Gaudêncio, Teodoro, Teofânio, Teódulo, Irineu, Crédula, Renata, Bonifácia, Dorotea etc. — Todavia, encontraram-se entre as assinaturas dos antigos atos cristãos, nomes de mau gosto, até mesmo nomes de animais. O Ritual Romano, seguindo o Concílio de Trento, prescreve dar-se ao batizando o nome de um Santo, que ele deve imitar.

Somente os pais, não quem batiza, têm o direito de impor o nome. Quando os pais dão um nome não cristão, o pároco deve acrescentar um nome cristão e transcrevê-lo.

4. Batismo e Crisma pelo ano 200. — Já a partir dos Atos dos Ap., Batismo e Crisma estão histórica e liturgicamente unidos. E o estão também teologicamente: os dois sacramentos, de fato, têm como efeito a comunicação do Espírito Santo. Além disso, na Escritura e nos Padres eles têm o mesmo nome (os. *anapa*).

S. Justino descreve, pelo ano 150, a administração do Batismo (Apol. I, 61 e 65). Precede-o uma instrução religiosa, unida a jejuns e orações, feitas por toda a comunidade. O batizando era levado "ao lugar onde se encontrava a água", na qual era mergulhado em nome da Trindade, recebia a "regeneração" de acordo com Jo 3,5 e era purificado de todos os seus pecados. Depois celebrava-se a Missa do Batismo.

Informações mais precisas encontramos na Traditio Apostolica de Hipólito de Roma (217), ao qual devemos acrescentar Tertuliano (De Bapt.), S. Cirilo de Jerus. (Cat. mist. 1-3) e o Eucolégio de Serapião. O simples lavacro de água dos tempos dos Atos e de S. Justino transformou-se numa rica cerimônia litúrgica, tanto mais solene por estar unida à festa da Ressurreição do Senhor. Páscoa é o grande dia de Batismo da antiguidade cristã. Somente depois acrescentaram-se o Pentecostes e a Epifania (Natal). A grande afluência que mui depressa se verificou, levou a Igreja a um sério exame e a uma cuidadosa seleção dos candidatos (escrutínio). A "instrução" lembrada por S. Justino ampliou-se até abranger um período de três anos. Nasceu assim a instituição do *catecumenato*, que, como a disciplina penitencial, estava em tudo sujeito à orientação do bispo. Compreendia duas partes: o *catecumenato* em sentido lato e o *iluminandato* (competentes). Aquêles durava regularmente três anos e só era abreviado por um grande zelo e uma penitência extraordinária: este ocupava uma Quaresma e concluía-se na Páscoa. Para ser incluído entre os catecúme-

nos o candidato devia apresentar-se ao bispo, com duas testemunhas, o bispo, após examinar a petição, inscrevia o candidato num registro apropriado. Eram excluídos os que mantinham casas de pecado, as prostitutas, os intermediários de amôres ilícitos, os eunucos, os pederastas, os fabricantes de ídolos, os comediantes, os magos, os astrólogos, os intérpretes dos sonhos, os gladiadores, os sacerdotes pagãos. Quando se tratava de adultos, examinava-se a situação matrimonial. Os concubinos deviam casar-se ou eram excluídos. O aborto era considerado homicídio. Era proibido, entrando no catecumenato, oferecer dinheiro aos sacerdotes; Hipólito declara simoníaco esse ato. Os catequistas e os fiéis faziam orações especiais pelos catecúmenos. Estes assistiam também à Missa, mas somente até o ofertório (Missa dos catecúmenos).

No período do *iluminandato*, os candidatos eram exorcizados diariamente. Alguns dias antes do Batismo (domingo de Ramos) o bispo transmitia aos "competentes", isto é, aos iluminados, a profissão de fé, recitando-a diante deles; eles deviam aprendê-la de cor (tradição *symboli*); era rigorosamente proibido escrevê-la. No momento do Batismo pronunciava-se essa profissão de fé (*redditio symboli*). A Sexta-feira Santa era celebrada na tristeza e no jejum; no Sábado Santo o bispo rezava com os candidatos ao Batismo, instruía-os ainda uma vez sobre os santos mistérios dos quais já estavam próximos e realizavam ainda alguns exorcismos, que eram acompanhados da solene renúncia a Satanás (*obrenuntiatio satanæ*). Passava-se depois toda a noite em vigília até à aurora batismal do dia de Páscoa, que começava "ao primeiro canto do galo". Então o bispo benzia a fonte batismal para expulsar o demônio da água. "Oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote" (*S. Cipriano*, Ep. 70, 1). O bispo procedia depois ao Batismo no batistério, ajudado por sacerdotes, diáconos e, para as mulheres, pelas diaconisas. Batizavam-se antes as crianças, depois os homens e, por fim, as mulheres. Se estava no período das menstruações, a mulher adiava o batismo e era batizada em outro dia. O batizando entrava nu na água, era-lhe feito um tríplice interrogatório sobre a fé e a cada resposta, era imerso na água; (*Tert. De corona*, 3). Depois um sacerdote ungia com óleo o neo-batizado o qual se revestia dos hábitos e, entrando na Igreja, recebia do bispo o beijo de paz (*S. Cipriano*, Ep. 64, 4) e era assim acolhido no seio da comunidade.

Seguia-se imediatamente a administração da *Crisma* mediante a imposição das mãos, a oração e a unção. O bispo tomava o óleo bento na mão e o derramava sobre a cabeça do confirmando, dizendo: "Unguo te sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Jesu et Spiritu Sancto, = Eu te unjo com o santo óleo no Senhor Pai onipotente e em Cristo Jesus e no Espírito Santo". Esta unção devia ser feita pelo próprio bispo. Na Tradição Apostólica não se diz que dela se poderia encarregar um simples sacerdote. "Marcando-o na fronte (*consignans in fronte*) o bispo dê-lhe o ósculo de paz e diga: O Senhor esteja contigo. E o marcado responda: E com o teu espírito". Bati-

zados e crismados, os neófitos rezavam pela primeira vez, como perfeitos cristãos, com toda a Igreja. Iniciava-se então a Missa do Batismo.

A *Missa do Batismo*. — *S. Justino* distingue já esta Missa, da do Domingo (*Apol. I, 65*). Faziam-se nela especiais orações pelos neófitos, os quais, pela primeira vez, recebiam a *Eucaristia* das mãos do bispo. Depois de ter recebido a Eucaristia, os neófitos recebiam leite e mel, que segundo a Tradição de Hipólito (c. 23), eram símbolo da terra prometida onde, espiritualmente, tinham entrado os novos cristãos, "porque, como leite e mel, Cristo deu sua carne pela qual os fiéis, como crianças, são alimentados, mudando em doçura, com a suavidade da sua palavra, as amarguras do coração". Clemente de Alex. dá uma explicação um tanto diferente do leite e do mel. Leite e mel jamais, porém, foram considerados como "elementos da Ceia", e seu uso desapareceu no século IV. No fim da cerimônia o bispo apresentava e explicava inteiramente os mistérios recebidos sob o influxo de uma poderosa impressão religiosa. A propósito, *S. Hipólito* refere-se claramente ao *Apc 2, 17*. Os novos cristãos usavam as vestes brancas, recebidas no Batismo, por uma semana inteira, isto é, até o domingo in *Albis*. Cfr. *A. d'Ales*, *Baptême et Confirmation*, Paris, 1928.

A CRISMA

§ 171. Noção, nomes, instituição.

Noção. — A Crisma é o sacramento em que o batizado recebe o Espírito Santo para ser fortalecido na sua vida interior de fé, encorajado e animado para a profissão externa da mesma, isto é, o apostolado.

Os teólogos não estão de acordo em lhe dar a definição; para a prática devemos ater-nos ao próprio catecismo. S. Tomás chama a Crisma de “o sacramento da plenitude da graça”, do “cumprimento da salvação” (S. th. III, 72, 1) e a define “o sacramento que confere ao regenerado o vigor espiritual e o constitui, de certo modo, combatente pela fé de Cristo” (C. Gent. 4, 60). Pelo fato de os teólogos não estarem de acordo no determinar o sinal sensível, não se fez disso menção na definição. Cfr. o decreto para os Armênios, de Eugênio IV (Denz. 697). O sentido da definição salta evidente, dos efeitos.

Nomes. — A Igreja usa vários nomes para designar este sacramento. Confirmação deriva de “firmar”, “confirmar”, isto é, fortalecer. Posta em relação com o Batismo, do qual é complemento, a Crisma é chamada *το τέλειον*, *ἡ τέλεισις*; isto é, “perfectio, consummatio” e também como o Batismo, *σημαῖον*, isto é, “signaculum, sigillum”. Do sinal exterior deriva, ao invés, o nome “imposição das mãos” (*ἐπιθεσις χειρῶν*, *χειροθεσία*, At 8, 17; Hebr 6, 2) e “unção” (*το μύρον, το μυστήριον του μύρου*, sacramentum, chrismatis, unctionis). Veja-se também II Cor 1, 21 ss.: “Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris”. Segundo o rito, primeiro, a Crisma, chamou-se “manus impositio” (Tert., Cipr.). Pelo ano 220 (S. Hipólito, Trad. Apost.) aparece em Roma a unção e o termo “consignatio” (da unção “in fronte”). Esse rito predomina a partir do ano 400. Na época carolíngia produziu-se uma reação e prevaleceu a “manus impositio”. Justamente naquele tempo difundiu-se o termo “confirmatio” que se encontra pela primeira vez em S. Leão. No Oriente dominava a unção, às vezes exclusivamente, como na Síria, e como ainda hoje entre os gregos cismáticos, “cujo modo de pensar reflete o da Igreja grega antes do cisma” (d’Ales, Baptême et Confirm., p. 153).

Não há na época patrística, *monografias* sobre a Crisma, porque era considerada teórica e praticamente com o Batismo. Por muito

tempo não se preocuparam com uma prova da Escritura, como nós a concebemos. A Escolástica aceitou pura e simplesmente o sacramento, como estava em uso e na fé da Igreja, e examinou-lhe a natureza. Escreve a esse respeito Umberg: “Infelizmente muito tempo passou-se antes que a teologia católica tivesse consciência deste dever e mais ainda, que dele se ocupasse” (Die Schriftlehre von Sakrament der Firmung, 1920, p. 13). S. Roberto Belarmino foi o primeiro a empreender este estudo. “Um olhar à teologia dos séculos XVII e XVIII — diz ainda Umberg — permite-nos dizer que, em todo este período, os teólogos não fizeram progressos substanciais na questão da prova da Escritura para estabelecer a sacramentalidade da Crisma” (ib. p. 43).

Instituição. — Devemos agora provar que a Crisma que dá o Espírito Santo, para o testemunho cristão no mundo, é um verdadeiro sacramento que remonta a Nosso Senhor Jesus Cristo.

A Crisma é um verdadeiro sacramento da Nova Aliança instituído por Cristo. — (De fé).

Explicação. — Pois que os Reformadores rejeitavam a Crisma e Calvino negava-a com particular violência — o Concílio de Trento emitiu esta definição: “Se alguém disser que a Crisma é uma cerimônia ociosa e não um verdadeiro e próprio sacramento, ou que outrora não houve outra coisa que certa catequese, na qual os jovens expunham a razão de sua fé diante da Igreja, seja excomungado” (s. 7, de Confirm., can. 1, Denz. 871). Além disso: “Se alguém disser que são injuriosos contra o Espírito Santo, aqueles que atribuem alguma eficácia ao sagrado crisma da Confirmação, seja excomungado” (can. 2). A instituição por parte de Cristo é também definida enquanto é definida a instituição de todos os sacramentos (s. 7, can. 1, Denz. 844). Pio X condenou a proposição dos Modernistas, para os quais, nos tempos apostólicos a Crisma não era ainda um sacramento independente, distinto do Batismo (Denz. 2044).

Prova. — Cristo prometeu muitas vezes mandar aos Apóstolos o Espírito Santo (Jo 14, 26; 16, 7, 13). Ele deu-lhes esta ordem: “Ficai na cidade até que tenhais recebido a força do alto” (virtude ex alto, Lc 24, 49) e garantiu-lhes que: “Dentro de poucos dias sereis batizados no Espírito Santo (ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ, At 1, 5). Ora, isso não se deve entender somente do Espírito carismático para a atividade apostólica, mas do Espírito santificador prometido por Jesus, como princípio de vida nova: “Do seio de quem cre em mim, como diz a Escritura, hão de jorrar rios de água

viva. E entendia falar do Espírito Santo que os crentes nêle teriam recebido; de fato, o Espírito Santo ainda não tinha vindo, porque Jesus ainda não tinha sido glorificado" (Jo 7,38-39).

A promessa realizou-se no dia de Pentecostes (At 2,1-4). Depois dessa milagrosa comunicação do Espírito Santo os Atos dizem-nos que os Apóstolos comunicaram-no por sua vez a seus discípulos, de modo ordinário, com a imposição das mãos. Os Atos: "Ora, os Apóstolos que estavam em Jerusalém, tendo ouvido que a Samaria tinha recebido a palavra de Deus, mandaram para lá Pedro e João; os quais depois de ter chegado, rezaram pelos samaritanos, a fim de que recebessem o Espírito Santo, que ainda não tinha descido sobre nenhum deles, mas somente tinham sido batizados no nome do Senhor Jesus. Depois impuseram-lhes as mãos e eles receberam o Espírito Santo" (8,14-17). Temos aqui todos os elementos que constituem o sacramento: o sinal externo ou rito, que é a imposição das mãos; a graça interior do Espírito Santo, o costume da administração habitual (cfr. At 8,18 ss.).

Que devemos pensar da instituição *por parte de Cristo*? Não temos testemunhos formais sobre este ponto. Podem-se ter presentes as lacunas do Evangelho e ver em Atos 1,3, no período das instruções sobre o reino de Deus, o momento da instituição, ou dizer que Cristo preparou suficientemente e determinou o sacramento com a promessa do Espírito Santo, deixando depois aos Apóstolos a incumbência de lhe estabelecer o rito. Ambos esses modos de pensar são admissíveis.

É certo, porém, que os Apóstolos não estabeleceram, por iniciativa própria e sem a ordem de Jesus, um rito que conferia o dom mais elevado (o Espírito Santo) o qual distinguia o cristianismo primitivo do judaísmo, um rito que, além disso, só podia ser administrado por um Apóstolo. Que Jesus quis a Crisma, demonstra-se também pela *certeza* e pelo *costume* da sua administração. S. Lucas fala dêle ainda uma segunda vez. Em Éfeso alguns discípulos de João, fazem-se "batizar no nome de Jesus": e quando Paulo lhes impõe as mãos o Espírito Santo desce sobre eles (At 19,5-7). O Apóstolo administra a Crisma, claramente distinta do Batismo, ainda que a êle estreitamente unida. Ela é, evidentemente, o complemento do Batismo, como resulta de seu ministro, que é sempre um Apóstolo. A natureza sacramental da Crisma encontra-se, por isso, na Escritura. S. Lucas escreve de maneira geral que "com a imposição das mãos dos Apóstolos é conferido o Espírito Santo" (At 8,18). A Epístola aos Hebreus fala, na mesma passagem, do Batismo e da "imposição das mãos" como atos da iniciação cristã.

Os Protestantes submetem a um profundo exame os textos em que se fala da Crisma, esforçando-se por esvaziá-los de toda força probativa.

Escreve a propósito Luthardt: "Sem dúvida, Atos 8,14-17 era considerado na Igreja antiga, depois do terceiro século, como o texto bíblico básico do sacramento da Confirmação". Sem dúvida! Que prova, portanto, esta passagem? Prova tão claramente a Crisma que a teologia liberal o reconheceu abertamente. Holzmann escreve: "Temos aqui o ponto de partida do que será o sacramentum confirmationis" (Lehrbuch der ntl. Theologie, vol. I, p. 382). Por isso, a origem do sacramento é posta pelos teólogos liberais no segundo século, época em que se teriam estabelecido pela primeira vez os graus hierárquicos, dos quais as "fontes" primitivas do cristianismo (isto é, os textos mutilados!) nada saberiam. Mas Harnack põe a data dos Atos no ano 60. Outros como Feine, Clemen, Jüngst, consideram a passagem "interpolada", consoante o bem conhecido sistema de declarar interpolado tudo o que produz aborrecimento. Essa seria a "crítica independente", distinta da ciência católica ligada ao dogma! Behm põe de sobreaviso contra semelhantes métodos: "Atiramo-nos a uma questão inextrincável onde nos vem a faltar todo terreno histórico sob os pés" (Handauflegung, pp. 26 ss.). "A noção do Batismo e da Crisma apresenta reais dificuldades que se refletem em Atos, 8,14 ss.", escreve ainda Behm. "Existe o fato — continua êle — cuja narração é singular e estranha: o ingresso normal e único no cristianismo faz-se em dois atos claramente distintos entre si pelo tempo e pela diversidade das pessoas que agem" (ib.). A seguir não crê êle que se deva "renunciar" de todo a dar uma explicação e pensa "com Feine, Clemen e Harnack notar claramente no vers. 14 uma sutura", no sentido de que as fontes teriam sido alteradas e daí resultaria esta desagradável e insolúvel dificuldade. Não seria, portanto, possível admitir nem para Filipe, nem para os samaritanos, uma deficiência do Batismo, que carecia ser completado.

Nós, católicos, admitimos justamente esta "deficiência" do Batismo. Certamente, o Batismo de Filipe era em si perfeito e produzia, como afirma constantemente o Novo Testamento, a remissão dos pecados e a comunicação do Espírito Santo. Mas existiam e existem graus na comunicação do Espírito e somente a imposição das mãos dos Apóstolos dava-lhe a plenitude. E esta imposição das mãos era verdadeiramente um "ministério apostólico reservado". A deficiência não estava naqueles que tinham recebido o Batismo, como se sua fé tivesse sido fraca: diz-se, de fato, que tinham "aceitado" a palavra de Deus. Este texto concorda com Atos 19,5-7. O batismo de João não é o Batismo cristão, mas diz-se expressamente que o Apóstolo Paulo impôs-lhes as mãos e "o Espírito Santo desceu sobre eles e começaram a falar noutras línguas e a profetizar". Estes dois dons são apenas accidentais. O essencial para o Apóstolo é que aqueles fiéis tornaram-se cristãos completos. Objeta-se que os Atos não conhecem o Santo Pneuma como princípio interior de vida, mas somente como *carisma* extraordinário e que somente com as cartas de S. Paulo nasce o conceito *ético* do Pneuma. Responde-se a esta dificuldade aduzindo os seguintes textos dos Atos dos Apóstolos: 2,28; 5,32; 9,17 ss.; 10,44 ss.:

onde se declara que os cristãos normais como tais, possuem o Espírito; o Espírito torna-os cristãos, não taumaturgos.

Também a Carta aos Hebreus (6,1-2) considera a imposição das mãos (*ἐπιθεὶς χεῖρας*), juntamente com o Batismo (*βαπτισμα*), como um ato de iniciação ao cristianismo, não como meio carismático. Ambos põem o fundamento (*θεμελίον*) da existência cristã. Às vezes, os mesmos Protestantes reconhecem-no (Behm, op. cit. pp. 40 ss.). Segundo esta passagem, a instrução sobre a Crisma constitui com a sobre o Batismo, uma das partes do ensinamento cristão mais antigo.

Resumo. — O Antigo Testamento (Joel, S. João Batista) já anunciou a vinda do Espírito; Cristo prometeu-o diretamente aos Apóstolos e aos discípulos como o bem messiânico da Redenção. O Espírito desce de modo extraordinário no dia de Pentecostes e, às vezes, também sobre outros fiéis; de modo ordinário, é conferido pelos Apóstolos, junto com o Batismo, que confere também o Espírito como dom inicial. Essa comunicação realiza-se mediante a imposição das mãos, com que se recebe o Espírito na sua plenitude. Os Apóstolos comunicam o Espírito para um fim moral-espiritual, não, em primeiro lugar, para um fim carismático. A imposição das mãos estava unida uma oração. Trata-se, portanto, de um rito sacramental. * Um completíssimo tratado da Crisma na Sagrada Escritura é o de C. Ruck no Dict. de Théol. cath. t. III, coll. 975-1026. *

Os Padres. — Este rito da comunicação do Espírito mediante a imposição das mãos, tão ampla e claramente exposto em o Novo Testamento, foi naturalmente, de uso universal na Igreja. É verdade que devemos chegar até o ano 150, para encontrar novamente algo de mais preciso sobre este ponto. Nem a *Didakê*, nem S. Justino que, entretanto, tratam mui longamente do Batismo e da Eucaristia, falam de modo claro da imposição das mãos. Isso é devido ao fato de que no comêço, quando o bispo administrava todos os sacramentos, a Crisma era conferida contemporaneamente com o Batismo. Mas apenas generalizou-se o uso da administração do Batismo também por parte dos simples padres (pelo ano 200-250) temos testemunhos precisos sobre a Crisma administrada separadamente, como sacramento reservado ao bispo. Escreve S. Irineu: "Aqueles aos quais eles (os Apóstolos) impunham as mãos recebiam o Espírito Santo que é o pão da vida" (Adv. h. 4, 38, 2). Tertuliano testemunha-nos que a imposição sacramental das mãos era de uso geral na Igreja: "Saíndo da fonte batismal, éramos ungidos com a sagrada unção, segundo o antigo uso (de pristina disciplina...). Segue-se depois a imposição das mãos, mediante a qual, com uma palavra de bênção, o Espírito Santo é chamado e invocado sobre nós" (De Bapt. 7 ss.; cfr. De resur. carn. 8; de praescript. 36).

S. Cipriano escreve, a propósito do texto dos Atos 8,17: "Isso se faz ainda hoje entre nós: os batizados são apresentados ao chefe da Igreja, para que com nossa oração e imposição das nossas mãos, recebam o

Espírito Santo e com o sinal do Senhor obtenham-lhe a plenitude" (Ep 73,9). Quando lembra o Batismo e a Eucaristia como sacramentos da iniciação, S. Cipriano pensa também na Crisma. Com os outros Padres ele atribui, não porém, de modo exclusivo, ao Batismo a ablução, à Crisma a comunicação do Espírito. Clemente Alexandrino declara que, com o Batismo, se recebe "o dom completo" do Espírito (Pæd. 1,6). Orígenes tem idêntica opinião (In Lev. hom. 8, 11). S. Cirilo de Jerus. dedica à Crisma uma das suas catequeses: "Do mesmo modo (como Cristo no Jordão) também vós, saídos da água do santo lavacro, recebestes a unção que é a imagem daquela com que Cristo foi ungido, isto é, do Espírito Santo" (Cat. mist. 3,1). Cfr. o Pseudo-Ambrósio: (De sacr. 3,2), S. Ambrósio (De mist. 6), S. Agostinho (C. litt. Pet. 2, 104, 239). S. João Crisóstomo (In Act. Ap. 18,3) e a prova completa da Tradição em Dölger (Das Sakrament des Firmung, 1906). Segundo Behm (op. cit. p. 81) S. Agostinho teria demonstrado pouca estima pela "manus impositio"; mas o bispo de Hipona escreve: "Unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibilis" (In I Joan. tr. 3, n. 5; cfr. n. 12). Cristo foi ungido com o Espírito Santo, "non utique oleo visibili, sed dono gratiae, quod visibili significatur unguento, quo baptizatus ungit Ecclesia" (De Trin. 15, 26, 46). "Quem morem (At 8,15 ss.), in suis praepositis etiam nunc servat Ecclesia" (ib.).

A Escolástica era unânime quanto à sacramentalidade da Crisma. Sobre a questão da instituição, ponto este que os Padres não tinham determinado bem, divergentes eram os pareceres. Enquanto Abelardo e sua escola afirmavam que a Crisma tinha sido instituída pelos Apóstolos (instinctu Spiritus Sancti) Alexandre de Hales atribuíam-lhe a instituição à Igreja. S. Tomás cita semelhantes opiniões, rejeita-as e admite uma terceira, que é também a do seu mestre, S. Alberto Magno. Segundo S. Tomás, a Crisma foi instituída por Cristo mesmo. Ele diz: "Cristo instituiu este sacramento não apresentando-o, de fato, mas prometendo-o (non exhibendo, sed promittendo), segundo o que se diz em Jo 16,7: "Se eu não fôr, o Paráclito não virá a vós, mas se eu fôr, eu vo-lo mandarei". Neste sacramento de fato, é conferida a plenitude do Espírito, plenitude que não devia ser dada antes da Ressurreição e da Ascensão de Cristo, segundo Jo 7,39: "O Espírito Santo não tinha ainda vindo, porque Jesus não tinha ainda sido glorificado" (S. th. III, 72,1).

Os Reformadores, rejeitando a Crisma, pretenderam voltar à fé primitiva. Os textos patrísticos oferecidos tanto pela Igreja do Oriente como pela Igreja do Ocidente, textos que se poderiam multiplicar, dizem-nos o que devemos pensar dessas afirmações. Lutero, em 1520, considerava ainda a Crisma como sacramento (Batismo, Crisma, Penitência, Unção, etc.), mas depois não mais lhe admitiu a instituição divina. Melanton, Chemnitz e outros atribuíam-lhe um valor de catequese e os próprios Protestantes hodiernos têm ainda uma "Crisma"

que consiste na renovação das promessas do Batismo e numa instrução sobre a fé. A *Confissão de Augusta* assim se exprime: "A Crisma e a Extrema-Unção são cerimônias transmitidas pelos antigos Padres e que a Igreja mesma nunca considerou necessárias para a salvação. Elas, de fato, não foram nem instituídas nem ordenadas por Deus" (art. 13).

Sobre a origem da Crisma, os Protestantes recentes não estão de acordo. A. Harnack pensa que este sacramento tenha adquirido sua autonomia pelo fato de ser no Ocidente, administrado pelo bispo (Dogmengeschichte, vol. III, ed. 4, p. 471). Poder-se-ia perguntar-lhe como aconteceu isso no Oriente, onde a Crisma é administrada por simples sacerdotes. Outros afirmam que a Igreja primitiva transformou o rito da comunicação dos carismas, no rito sacramental da comunicação do Espírito Santo. A este modo de ver opõem-se todas as cartas paulinas e os Atos dos Apóstolos; cfr. 2,38; 5,32; 9,17; 10,44-46. A Igreja primitiva não conhece ritos de comunicação dos carismas, os quais dependem da ação espontânea e absolutamente incontrolável do Espírito; e por isso não são estritamente sacramentais. Outros ainda dizem que este sacramento foi tirado das imposições das mãos do Antigo Testamento. Ora, é possível a derivação do rito do Antigo Testamento, mas a comunicação do Espírito, isto é, o efeito do sacramento, procede unicamente de Deus. Por fim, procuram-se traços ou paralelismo deste sacramento na história das religiões. Clemente Alexandrino conhece imposições de mãos feitas por Gnósticos, durante o Batismo (Excerpta ex Theod. 22,5), mas trata-se de uma imitação do uso cristão, iniciado pelo ano 150. Também os Mandaeus conheciam uma imposição das mãos depois do batismo. Behm faz, a propósito, esta observação que é contraditória: "Sobre o sentido, não sabemos nada; mas há certamente um paralelo com as cerimônias batismais do cristianismo primitivo" (Op. cit. p. 144). Alguns notam uma "consignatio" no culto de Mitra. Mas se essa consignatio não é uma derivação do cristianismo, como querem muitos, não constitui mais que um paralelismo puramente extrínseco, tendo as duas cerimônias um conteúdo essencialmente diverso. Tertuliano diz que também Mitra "tinguit, signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem" (De praescript. c. 40) imitando, assim, o Batismo, a Crisma, a Eucaristia. A "signatio" fazia-se, como supõe Cumont, com um ferro em brasa, marcando o mista com um sinal distintivo divino, que era ao mesmo tempo um sinal de proteção. Assim também assinalam-se certos usos de "consignatio" entre as tribos pagãs no período da puberdade (rito de consagração da puberdade). Mas a Crisma, no primitivo cristianismo, não queria ser um "sacramento da juventude", mas conduzir os menores espiritualmente à completa maturidade. Tudo o que indicamos tem com a Crisma apenas longínquas analogias.

§ 172. O sinal sensível da Crisma.

1. A matéria da Crisma consiste na imposição das mãos e na unção feita pelo bispo.

A tese foi proclamada como doutrina geral de fé no Concílio unionista de Lião em 1274 (Denz. 465). O Concílio de Trento condenou a seguinte opinião dos Protestantes: "são injuriosos ao Espírito Santo aqueles que atribuem alguma eficácia ao sagrado Crisma da Confirmação" (Denz. 872). Não temos, portanto, uma decisão precisa e estável sobre a matéria da Crisma. Explica-se assim a divergência das opiniões teológicas. Podem-se reconhecer duas tendências principais. Para alguns (Aureolus, Petavio, etc.) a imposição das mãos é a única matéria suficiente. Outros, ao invés, dizem que basta somente a unção (S. Tomás, Eugênio IV, S. R. Belarmino). Aqui também, como quase sempre, acrescenta-se uma terceira opinião, intermediária, que exige ambos os ritos. Esta opinião, mesmo somente por motivo da praxe da Igreja, é a comumente seguida.

Escreve d'Ales que, em base a numerosas decisões das Congregações romanas, a unção do sacro crisma "compreende todo o essencial do sacramento" e que, se por uma causa qualquer, é omitida a primeira imposição das mãos, não é preciso que seja repetida (op. cit. p. 156).

O mesmo autor nota também que a Igreja do terceiro século estava claramente de posse da Crisma. Isso é testemunhado no Ocidente, por Tertuliano e por S. Cipriano. Na África o rito é constituído pela imposição das mãos; é a tradição apostólica. Assim na Ásia Menor (Firmiliano), na Espanha (Elvira, 300) e na Gália (Arles 314). A unção é, ao invés, testemunhada em Roma, por S. Hipólito (217), por S. Cornélio (250), por Silvestre (330); em Alexandria, por Orígenes e no Oriente por diversos Padres como Cirilo de Jerus. e S. Basílio. S. Inocêncio I (416) diz que é prerrogativa dos bispos "ut vel consignent vel Paracletum Spiritum tradant" e cita como prova de Escritura Atos 8,14-17. O bispo marca o confirmando "in fronte" e ao mesmo tempo o unge com o óleo bento pelo mesmo bispo (Denz. 98). Fica assim provado que também no Ocidente estava em uso a unção que, antes, se difundira no Oriente. Pensa-se que no Oriente a imposição das mãos tenha sido abandonada em alguns períodos. Todavia, certa imposição acompanha sempre a unção. A unção foi introduzida certamente imitando o uso do Antigo Testamento. Tertuliano mesmo o dá a entender (De Bapt. 7).

A bênção do crisma é muito antiga. Já Tertuliano fala dela (unctione benedicta, De Bapt. 7). Assim também S. Cipriano (Ep. 70,2) e S. Cirilo de Jerus., compara esta bênção com a consagra-

ção eucarística (Cat. mist. 3, 3). *S. Basílio* considera-a uma tradição apostólica (De Spiritu Sancto, 27, 66). Ministro desta bênção é somente o bispo, que procede à bênção solene na *Quinta-feira Santa*. Uma maravilhosa oração de bênção, contida no *Eucolégio* de Serapião de Thmuis († c. 358) é referida por *Dölger* (op. cit. p. 10). Os *Escotásticos* consideravam comumente que esta bênção era exigida para a validade do sacramento (S. th. III, 72, 3); pensavam o contrário somente os *Escotistas*, seguidos nisso por autores modernos. Também sobre a qualidade do óleo os pareceres são diferentes. A praxe da Igreja exige o óleo de oliveira e o bálsamo. O uso do bálsamo é atestado pela primeira vez por *S. Gregório Magno*. Os Gregos usam também outros ingredientes (cfr. o *Pseudo-Dionísio*, De eccl. hier. 4, 3).

A *Unção* (matéria próxima) na Igreja latina é feita somente na *fronte*; na Igreja grega faz-se também no peito, nos pés, nos ouvidos, nos olhos, no nariz. Há também outras cerimônias, como o *pequeno tupa*, símbolo da resistência nas batalhas da fé e o lenço do crisma que se usava antigamente, por três dias sucessivos, em torno da cabeça, e se retirava com um rito especial. Os dias destinados à Crisma coincidiam, por análogas razões, com os do Batismo. Quando os dois ritos eram conferidos separadamente, Pentecostes era a data mais própria para a administração do Crisma. Como o Batismo, assim também a Confirmação era administrada na igreja; com o tempo ao lado dos *batistérios* surgiram também capelas especiais para esse sacramento. os "consignatoria" ou "charismaria".

2. A *forma da Crisma* sofreu variações consoante as Igrejas e os tempos. A forma atualmente em uso na Igreja Romana é a seguinte: "Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti" (*Eugênio IV*, pro Armenis, Denz. 697).

A Escritura fala de uma oração sem outras determinações (πλοοη, vñavto περὶ αὐτῶν, At 8, 15; cfr. II Cor 1, 21 ss.). A fórmula grega não faz menção da Trindade. Ela diz: σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, sêlo do dom do Espírito Santo. Na Igreja latina a fórmula trinitária foi introduzida por analogia com o Batismo. No *Martene* são citadas muitas fórmulas antigas (De antiquis Ecclesiae ritibus, lib. I, c. 2, a. 4). A forma latina atual entrou em uso desde o ano de 1250. *Schermann*, servindo-se das fontes mais antigas, assim descreve o rito da administração: "Depois que todos saíram da água e foram ungidos, lavam-se, e entram na igreja. Aqui o bispo estende a mão sobre eles e reza uma oração em que se recorda a remissão dos pecados, ocorrida no lavacro da regeneração, por obra do Espírito Santo e com a qual pede a graça da perseverança. Por fim recolhe o óleo bento na mão, derrama-o sobre a cabeça do confirmando, dizendo: "Unguo te sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Jesu et Spiritu Sancto". e o marca com o óleo na fronte, dá-lhe o ósculo de paz, saudando-o

com as palavras: "Dominus tecum" (Die frühchristl. Liturgien, pp. 361 ss.).

Os *Padres* falam unicamente de uma oração. Assim escreve *Tertuliano*: "Dehinc (depois do Batismo e da unção) manus imponitur per benedictionem, advocans et invitans Spiritum Sanctum" (De Bapt. 8; cfr. De resurr. carn. 8). Assim também *S. Cipriano* afirma que "per nostram orationem" é conferido o Espírito Santo (Ep. 73, 9). As *Constituições egípcias* (c. 19) contêm a oração há pouco citada por *Schermann*.

Também para a Crisma é difícil encontrar uma forma tradicional estável. Ainda na *Escotística* notamos grande incerteza. O *canonista* Uguccio († 1210) pensa que, quando a matéria é regularmente benta, a Crisma pode ser validamente administrada sem nenhuma forma expressa em palavras. A opinião de Uguccio é a do *Pseudo-Dionísio*. A forma hoje em uso encontra-se já em *Sicardo de Cremona*.

Notamos ainda que, desde o momento em que há diversos pareceres sobre o rito em geral, também sobre a forma há opiniões divergentes. Podem-se, de fato, distinguir duas imposições das mãos, uma geral no início da cerimônia (λεγομένη) e outra particular durante a unção (λεγοθεοῦα); esta é uma imposição da mão propriamente dita. Comumente considera-se esta como essencial, juntamente com a forma que citamos. Os teólogos que consideram essencial a primeira imposição devem logicamente considerar como forma sacramental a oração que a acompanha. Ordinariamente, porém, nota-se na primeira imposição geral uma parte integrante, não a essência do sacramento.

As *Igrejas orientais* têm somente a unção e a oração. *Gallinicos* diz: "A Igreja com o crisma bento pelo bispo unge os membros do batizado, dizendo estas palavras: "O sêlo do dom do Espírito Santo. Amém" (Catecismo, 41).

§ 173. Ministro e sujeito da Crisma.

1. O ministro ordinário da Crisma é o bispo. — (De fé).

Explicação. — Dado que na Igreja greco-cismática o ministro ordinário é o sacerdote, o *Concílio de Trento* definiu: "Se alguém disser que o ministro ordinário da Crisma não é somente o bispo, mas qualquer simples sacerdote, seja excomungado" (s. 7 de Confirm. can. 3, Denz. 873; cfr. 690 e 697).

Prova. — A Escritura diz antes de tudo, positivamente, que os Apóstolos Pedro e João administraram a Crisma (At 8, 14-17). Ela faz também compreender que isso se deve entender de modo exclusivo; de fato, por que Pedro e João se teriam dirigido à Samaria, se Filipe tivesse podido também crismar? O mesmo diga-se

do que se refere ao caso de Éfeso. S. Paulo é nomeado expressamente como ministro da Crisma e não, ao invés, como ministro do Batismo (At 19,5-7).

Os Padres. — Primitivamente, a administração geral dos sacramentos era dever do bispo. Quando, em seguida, o bispo passou a ser auxiliado por sacerdotes, para a administração do Batismo, temos testemunhos comprobatórios de que ele reservava para si mesmo a Crisma. Vejam-se os textos já citados, de S. Cipriano (§ 171). No mesmo sentido fala o Concílio de Elvira, na Espanha (pelo ano 300). Assim também S. Jerônimo, o qual diz, porém, que isso se faz mais por honra devida ao bispo, do que por verdadeira necessidade (Adv. Lucif. 8 e 9; cfr. Ep. 146 ad Evang. 1). S. Inocêncio I reivindica somente para os bispos, o direito à "consignatio" e funda-se nos Atos 8,14 (Denz. 98). Também para a Igreja grega temos testemunhos comprobatórios de que o ministro era no começo o bispo; assim Firmiliano em S. Cipriano (Ep. 75,8) e as *Constituições Apostólicas* (2,32) e S. João Crisóstomo (In Act. Ap. 18,3).

Geralmente os Escolásticos admitem o princípio de que o ministro ordinário é o bispo. Para a prova S. Tomás refere-se ao texto dos *Atos* e ao fato de que a Crisma é o sacramento da perfeição (cristã). S. Boaventura acrescenta a razão de que, administrando este sacramento, o bispo entra pessoalmente em contato com cada membro do seu rebanho e exerce com essa atribuição um ato pastoral (Sent. 4, dist. 7 a. 1, q. 3).

2. O ministro extraordinário da Crisma é o sacerdote.

Isso é claramente atestado pela Tradição, quer da Igreja oriental, quer da ocidental. Na Igreja grega, desde a antiguidade, o sacerdote é também o ministro ordinário. Todavia, devemos notar que sem o "myron" consagrado pelo bispo, nenhum padre pode administrar a Crisma (*Pseudo-Dionísio*, De eccl. hier. 5, 1, § 5). Também no Ocidente, porém, os simples sacerdotes administravam, às vezes, este sacramento. Quanto ao Egito, temos o testemunho do *Pseudo-Ambrósio*, o qual diz que o sacerdote pode administrar a Crisma "quando o bispo está ausente" (In Ef. 4, 17, Migne, 17, 288). S. Gregório Magno procurou obrigar os sacerdotes da Sardenha, que estavam acostumados a administrar a Crisma, a aceitar o uso romano, mas permitiu conservar o antigo uso, quando não se podia ter o bispo (Epp. lib. 4, ep. 26, Migne, 17, 696). Também na Espanha e na Gália encontramos o mesmo uso. Ainda na Idade Média os simples sacerdotes, seguindo o costume, conferiam a Crisma na diocese de Würzburgo, na França, na abadia de Einsiedeln, em Constança, em Kempten, em Monte Cassino e na basílica de S. Paulo, fora dos muros, em Roma (*Schanz* op. cit. pp. 313 ss.).

Na Escolástica a questão do ministro extraordinário da Crisma foi muito discutida e resolvida de diversas formas. Eis algumas opiniões:

na Igreja primitiva os bispos e os sacerdotes eram iguais, consequentemente também os sacerdotes administravam a Crisma, e somente depois isso lhes foi proibido. S. Gregório Magno permitiu-o novamente a alguns padres gregos, autorizando-os a realizar o que eles podiam fazer em força da sua Ordem. O Papa poderia permitir crismas a um leigo já crismado ou, pelo menos, a um clérigo, já que com a autorização do Sumo Pontífice cada qual pode dar o que tem. Outros, porém, são mais rigorosos. Assim Fr. Mairone pensa que o Papa não poderia conceder a um padre o poder de confirmar.

Segundo o *Codex Juris Canonici* é ministro extraordinário da Crisma todo sacerdote que a isso seja autorizado por direito geral ou por indulto especial da Santa Sé. São autorizados por direito geral os cardeais que não são bispos, os abades e os prelados nullius, os vigários e prefeitos apostólicos, somente, porém, durante seu ofício nos limites do seu território. * Sob forma de "indulto geral" um decreto de 14 de setembro de 1946 concede a faculdade aos sacerdotes com cura de almas, de administrar aos fiéis a Crisma, em perigo de morte (Act. Ap. Sed. 1946, pp. 349-358; cfr. Decreto de 18 de dezembro de 1947, ib. 1948, p. 41). * Os sacerdotes latinos autorizados a crismar podem administrar *validamente* o sacramento somente aos fiéis do seu rito, salvo afirmação diversa do indulto. Aos sacerdotes, ao invés, do rito oriental, que batizam e crismam contemporaneamente as crianças do seu rito, é somente *proibido* confirmar as crianças do rito latino. Neste segundo caso, portanto, a Crisma seria *válida*, mas ilícita. A história explica essa distinção. Em todo caso o crisma deve ser sempre consagrado pelo bispo. Um sacerdote que confirma, sem ter recebido a faculdade, deve ser punido com a suspensão. Se ultrapassar os limites da faculdade concedida, perde-a ipso facto (can. 2365).

A explicação teológica da administração da Crisma por parte dos sacerdotes, pode ser feita, partindo-se ou do poder da Ordem, ou do poder de jurisdição. É claro que para administrar um sacramento é preciso o poder de Ordem. Este poder não é conferido com um ato de jurisdição: portanto, o sacerdote o possui tendo já a Ordem. Não tem, porém, ainda a faculdade de o exercer e somente uma permissão pontifícia pode conceder o exercício desse poder. Outros pensam que o poder de Ordem é de per si uma pura "potestas inchoata" e que somente com a delegação jurisdicional torna-se uma "potestas completa" (S. R. Belarmino, c. 12; Tournely, q. 3, a. 2). Já notamos que a Igreja romana reconhece a validade dos sacramentos da Igreja grega. Cfr. Ben XIV, De syn. dioces. 7, q. 3, e Vitasse in Migne, Cursus compl. XXI, 998 ss.

3. Podem receber a Crisma todos os batizados, mesmo as crianças que ainda não chegaram à idade da discrição.

Na Sagrada Escritura o Batismo precede sempre a Crisma (At 8,14-17; 19,1-7). O caso de Cornélio (At 10,44-48) não diminui o

valor dêsse fato, tratando-se aqui de uma comunicação *milagrosa* do Espírito Santo.

Na *Tradição* não se encontram textos exigindo uma determinada idade. Visto que aos adultos se administravam contemporaneamente os três primeiros sacramentos, quando se introduziu o uso do Batismo das crianças introduziu-se também o uso de crismá-las. Temos testemunhos a êsse respeito, quer para o Oriente, quer para o Ocidente. Ainda hoje na Igreja grega administra-se a Crisma logo depois do Batismo. Na praxe latina fixaram-se mais tarde diversas idades e de preferência aos sete anos de idade (Cat. rom. P. 2, c. 3, q. 18). O *Codex Juris Canonici* aceitou êste uso. Segundo o mesmo Código, o bispo deve dar cada cinco anos a possibilidade da Crisma.

4. As disposições exigidas para a recepção dêste sacramento resultam da relação que êle tem com o Batismo: como sacramento dos vivos a Crisma exige o estado de graça.

Quando, como ordinariamente acontece, um longo intervalo de tempo medeia entre o Batismo e a Crisma, o estado de graça, se perdido, deve ser readquirido com o sacramento da Penitência ou, pelo menos, com a contrição perfeita. A preparação *remota* à Crisma exige que o confirmando seja instruído sobre o sacramento que deverá receber. Essa instrução outrora fazia parte do ensinamento ministrado aos catecúmenos. O Catecismo Romano recomenda vivamente que se faça essa instrução (P. 2, c. 3, q. 1). Geralmente aconselha-se receber o sacramento *em jejum*. Nos primeiros séculos, quando o Batismo, a Crisma e a Eucaristia eram administrados na mesma função, o jejum era observado de per si. *S. Tomás* tende já a alargar e diz que é mais *conveniente* que êste sacramento “seja administrado e recebido em jejum” (S. th. III, 72, 12 ad 2). Dos padrinhos da Crisma fala-se já nos Concílios da alta Idade Média, como, por exemplo, o de Compiègne, de 757. Hoje o padrinho é exigido sub gravi. Como para o Batismo, assim também para a Crisma os padrinhos contraem um “parentesco espiritual” com seus afilhados, não, porém, com seus pais. Durante a administração do sacramento, o padrinho põe a mão no ombro direito do crismando. O padrinho, que deve ser também crismado, é escolhido ou pelo bispo ou pelos pais, ou pelo mesmo candidato. Nos países de missão pode-se dispensar o padrinho, enquanto não houver crismados que possam servir de padrinhos aos outros. O Código de Direito Canônico prescreve também que haja um só padrinho do mesmo sexo do confirmando, *distinto* do padrinho do Batismo e que uma mesma pessoa não seja padrinho de mais de dois crismandos, “nisi aliud justa de causa ministro videatur” (can. 794).

§ 174. Efeitos e necessidade da Crisma.

1. Com a Crisma o batizado recebe o *Espírito Santo* e seus sete dons, para ser confirmado na fé e na luta pelo bem. A Crisma confere o espírito de *santidade* e de *fôrça*.

Não temos definições do magistério eclesiástico sobre os efeitos da Crisma. Pode-se afirmar, portanto, que a tese faz parte da fé geral da Igreja. “O efeito dêsse sacramento consiste na doação do Espírito Santo para *fortificar*, assim como foi dado aos Apóstolos no dia de Pentecostes, isto é, a fim de que o cristão possa corajosamente (audacter) dar testemunho do nome de Cristo” (Decret. pro Arm. Denz. 697). O *Concílio de Trento* mantém uma posição puramente negativa e limita-se a rejeitar as objeções dos Reformadores, para os quais a Crisma é uma “ociosa cerimônia” (Denz. 871). O *Catecismo Romano* explica: “Além do que ela possui em comum com os outros sacramentos, a Crisma tem de próprio que *aperfeiçoa* a graça do Batismo. Aquêles, de fato, que se tornaram cristãos no Batismo, são semelhantes a crianças recém-nascidas, tenras e delicadas. Com o sacramento da Crisma tornam-se mais *robustos* contra todo possível assalto da carne, do mundo e do demônio. A alma é, então, por êle fortalecida e confirmada na fé, pronta para confessar e glorificar o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo: daí, sem dúvida, o nome de Confirmação dado ao sacramento” (P. 2, c. 3, q. 20).

A *Escritura* e a *Tradição* comprovam ampla e claramente essa doutrina da Igreja. No dia de Pentecostes os Apóstolos recebem um Espírito de fôrça e de coragem que torna êsses homens, antes temerosos e incertos, intrépidos defensores de Cristo e de sua doutrina. O mesmo Espírito é prometido por Pedro na sua primeira catequese ao povo. Este Espírito era tão necessário à jovem Igreja como aos fiéis, pois aceitando o Batismo, expunham-se às maiores dificuldades internas e externas. Por isso, a imposição das mãos, quando possível, seguia imediatamente o Batismo. Cristo tinha prometido: “Do seio de quem cre em mim, como diz a Escritura, hão de jorrar rios de água viva; e entendia falar do Espírito Santo que teriam recebido aquêles que cressem nêle: de fato, o Espírito Santo ainda não tinha sido dado, porque Jesus ainda não tinha sido glorificado” (Jo 7, 38-39). Esta passagem fala de uma abundante comunicação do Espírito (rios de água viva), expressamente prometida para o tempo de Pentecostes, quando Cristo estará na glória do Pai e poderá mandar do alto o seu Espírito, como dom totalmente novo, para os remidos. Ora, esta abundante comunicação do Espírito está sempre ligada, na Escritura e na Tradição, à imposição sacramental das mãos. * “A imposição das mãos é o rito que consagra profeta dos tempos novos e introduz na

vida pública para testemunhar a Cristo" (C. Ruch, in Dict. de théol. cath. t. II. col. 993). *

Os Padres designam como efeito do sacramento da Crisma o Espírito Santo (*πνεῦμα ἁγίων*) e consideram este efeito como o *complemento* do Batismo. Depois de S. Ambrósio, os Padres servem-se mui frequentemente, nas suas catequeses sobre a Crisma, do texto de Is 11,1-3. "Lembra-te — adverte o santo Doutor, dirigindo-se ao batizado e ao confirmado — de que recebeste o sêlo espiritual, o Espírito de conselho e de força, o Espírito de ciência e de piedade e o Espírito do santo temor" (De mist. 7, 42; De sacr. 3, 2, 8). "A unção visível unge o corpo, mas a alma é santificada pelo Espírito vivo e vivificador", diz S. Cirilo de Jerus., passando, a seguir, a descrever os efeitos em particular: "a primeira unção foi-vos feita na fronte, a fim de que fôsseis libertados da vergonha que o primeiro homem, culpado por ter violado a ordem de Deus, levava consigo por toda parte e para que, às claras, contemplásseis, como em um espelho, a glória do Senhor. Depois, foram-vos ungidos os ouvidos, a fim de que possais receber o anúncio dos divinos mistérios, segundo o que está escrito em Isaías: "O Senhor deu-me ouvidos para escutar" e como diz o Senhor Jesus no Evangelho: "Quem tem ouvidos para ouvir, ouça". Depois, foram-vos ungidas também as narinas, para que, recebido o divino unguento possais dizer: "Nós somos o bom odor de Cristo diante de Deus, para aqueles que se salvam". Foi-vos depois feita uma unção no peito, a fim de que, revestidos da couraça da justiça, possais firmemente resistir ao demônio. De fato, como Cristo depois de seu Batismo e da descida do Espírito Santo venceu o adversário, assim também vós, depois do santo Batismo e da mística unção, revestidos da armadura do Espírito Santo, vos oponhais à potência do inimigo e o derroteis dizendo: "Posso tudo naquele que me fortalece" (Cat. mist. 3, 3-4).

Segundo S. Agostinho os cristãos são ungidos como Cristo, porque são combatentes. "O nome de Cristo vem da Crisma, mas a palavra grega crisma significa unção. Ele nos ungiu porque fêz de nós *combatentes* contra o demônio" (In Joan. 33,3). — O Pseudo-Ambrósio escreve: "Sequitur (depois do Batismo) spirituale signaculum quod audistis hodie legi; quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii atque virtutis, spiritus cognitionis atque pietatis, spiritus sancti timoris; septem quasi virtutes Spiritus" (De sacr. 3, 2, 3). — S. Cirilo de Alexandria exalta a Crisma como o sacramento da perfeição: "Recebemos como uma chuva a água viva do santo Batismo, como trigo o pão de vida e como vinho o sangue. E acrescentou-se a unção do óleo com a qual, já justificados em Cristo, com o santo Batismo, fomos levados à perfeição" *ἀντιλαμβάνου ὡς τελωσιν* (In Joël 32, Migne, 72, 452). Seguindo S. Paulo e os outros Padres, Cirilo atribui ao Batismo a purificação dos pecados, a comunicação do Espírito Santo e a participação à natureza divina (In Luc. 3, 21, Migne, 72, 524). Veja-se o que aduzimos para provar a existência do

sacramento. Rauschen (Zeitschrift f. kath. Theologia, 1917, pp. 98 ss.) tratando da obra *De rebaptismate*, escreve que do que resulta desse livro, "a Crisma é mais importante que o Batismo". Diz ainda: No terceiro século era opinião geral de que o Espírito Santo é conferido na Crisma e não no Batismo". E traz os textos de Tertuliano (De Bapt. 6), do Papa S. Cornélio (Eusébio, Hist. Eccl. 6, 43, 14-15) e de S. Cipriano (Ep. 74,7). Sem dúvida, sempre se pôs em evidência para o Batismo o aspecto negativo de purificação e, para a Crisma, o efeito positivo de santificação; jamais, porém, de modo *exclusivo*, como afirmam Rauschen e outros. Quase todos os Padres indicam como efeito do Batismo a regeneração e a vida nova. S. Irineu (Adv. h. 3, 17, 2 e Demonstr. 42) e S. Justino (Dial. 29) falam expressamente do "Espírito Santo" conferido pelo Batismo. É verdade que Tertuliano escreve: "Na água não recebemos o Espírito Santo, mas somos purificados entre os anjos e preparados para receber o Espírito Santo" (De Bapt. 6); mas diz também (ib. 10) que, se o batismo de João tivesse vindo do céu como o de Jesus, teria dado "o Espírito Santo e a remissão dos pecados — Spiritum Sanctum et remissionem peccatorum". — A mesma tese encontra-se em Hipólito (can. 19) o qual declara que o Espírito Santo é comunicado ao batizado com a ablução da água benta. Cfr. Tertuliano, De Bapt. 4. — S. Cipriano escreve com clareza e brevidade: "Per Baptisma autem Spiritus Sanctus accipitur" (Ep. 63, 8); "Baptisma esse sine Spiritu non potest" (Ep. 74, 5). É preciso, portanto, manter o conceito da teologia tradicional e pensar que para o Batismo se acentuava cada vez mais um efeito e para a Crisma, outro.

Assim resolve-se também a *difficuldade* feita por Harnack a S. Agostinho: "Há no sistema de Agostinho uma grave deficiência, que também os Pelagianos fizeram notar, isto é, que o Batismo cancelaria somente a culpa do pecado original; de fato, para Agostinho a remissão do pecado é, no fundo, algo de pouco importante; em todo caso, não é a coisa principal" (Dogmengeschichte, vol. III, ed. 4, p. 206); por coisa principal entende-se a regeneração à vida nova. Ora, justamente S. Agostinho censurava aos Pelagianos atribuir ao Batismo somente a remissão dos pecados e não a nova vida do Espírito. "Putatis gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum sic in sola peccatorum remissione versari, ut non adjuvet ad vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, diffundendo caritatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui ab illo datus est nobis" (C. Jul. Pet. 6, 72). "Dicimus ergo in baptizatis parvuli, quamvis id nesciant habitare Spiritum Sanctum" (Ep. 187, 26). Que haja ainda uma ação própria da Crisma, não obstante este efeito positivo atribuído ao Batismo por S. Agostinho, é confirmado pelas passagens já citadas nas páginas antecedentes (§ 171).

S. Tomás, falando dos efeitos da Crisma diz que neste sacramento "é dado ao batizado o Espírito Santo para o fortalecer... Mas esta missão ou comunicação do Espírito Santo só se realiza com a graça

santificante; é claro, portanto, que neste sacramento é conferida a graça santificante... O primeiro efeito da graça santificante é a remissão dos pecados... mas ela é também dada para o aumento e o fortalecimento da justiça. E é assim que é conferida por este sacramento... Mas, visto que este sacramento é conferido somente aos cristãos já em graça, ele não perdoa os pecados senão no caso em que um adulto o receba sem má fé, não tendo consciência de estar em pecado ou sem uma contrição suficiente". A Crisma distingue-se do Batismo precisamente pela graça sacramental, que é dada e proporcionada à luta contra os inimigos externos. O Batismo dá a graça santificante para constituir o ser cristão, a Crisma para a santa luta da vida cristã, a Eucaristia para realizar plenamente a união com Deus. Assim distinguem-se, integram-se e se aperfeiçoam reciprocamente os primeiros três sacramentos (S. th. III, 72, 7; cfr. 72, 1; 65, 1).

2. *É dogma de fé que a Crisma imprime um caráter indelével* (Trid. s. 7, de sacr. in gen., can. 9. Veja § 159).

O caráter da Crisma na Patrística e na Escolástica passa quase para um segundo plano, diante do do Batismo e do da Ordem. Mas, a partir de Alexandre de Hales e, sobretudo, com S. Tomás, ele surge em plena luz e é examinado teologicamente. A explicação dada por S. Tomás está na linha de seu conceito cultural e litúrgico do caráter; ele concebe o caráter da Crisma como uma investidura e um encargo em ordem à profissão pública e à defesa do cristianismo (S. th. III, 72, 5 e 6).

* Determinando mais a natureza deste caráter, A. Piolanti escreve: "O caráter da Crisma aperfeiçoa o do Batismo, sobretudo porque: a) amplia a esfera da atividade batismal, especialmente na mediação descendente; de fato, enquanto o Batismo confere o limitado poder de administrar o sacramento do Matrimônio, a Crisma torna, de certo modo, o fiel participante do magistério eclesiástico, deputando-o a professar, a difundir e a tutelar *ex officio* o patrimônio da fé, sob a direção dos legítimos pastores; b) aumenta a exigência da graça, primeiro porque, sendo uma gema mais preciosa que o caráter batismal, exige um anel mais fúlgido onde ser engastada; depois, porque como potência mais ativa e ordenada a atos mais difíceis, como a intrépida defesa da religião, pede mais abundância de auxílios divinos; c) indica um lugar especial no Corpo místico porque introduz oficialmente o cristão na vida pública da Igreja, com o encargo de suportar todos os sacrifícios que são inerentes à defesa do nome cristão" (Diz. di teol. domm. já citado, p. 64). *

3. *A Crisma, enquanto sacramento da perfeição da vida espiritual, não é absolutamente necessária, e tal vida pode subsistir mesmo somente com o Batismo.*

Depois que na Igreja antiga, se separou a administração da Crisma da do Batismo, houve casos em que os batizados morriam antes

de estar confirmados. Sabemos que estes casos verificaram-se com muita frequência; não se conclua, porém, que os fiéis mortos sem a Crisma, fossem, por isso, excluídos da salvação eterna (De rebapt. 4, Migne, 3, 1188). O Concílio de Elvira (306?) diz que aqueles que morrem sem a bênção do bispo, imediatamente depois de ter recebido o Batismo de um diácono, podem ser salvos em virtude da fé professada no Batismo (can. 77). Há, porém, não poucos Concílios, que insistem muito em que a Crisma seja recebida. Estabelece o de Trento, a propósito dos clérigos: "Não se devem admitir à primeira tonsura aqueles que ainda não receberam o sacramento da Crisma" (s. 23 de reform., c. 4).

Ninguém, porém, fala de uma necessidade absoluta (*necessitas mediū*), porque, do contrário, atentar-se-ia ao valor do Batismo, o qual já nos purifica verdadeiramente e nos torna filhos de Deus. Disso não deduzimos que o sacramento da Crisma não seja absolutamente necessário, porque dêsse modo Deus teria estabelecido na Igreja algo de absolutamente supérfluo, o que não condiz com sua sabedoria. S. Tomás escreve: *De algum modo todos os sacramentos são necessários à salvação. Há, porém, sacramentos sem os quais não existe a salvação e outros que cooperam para sua realização. Neste sentido a Crisma é necessária para a salvação, embora ela se possa obter também sem a mesma; mas não nos salvamos se por desprezo a deixarmos de receber*" (S. th. III, 72, 1 ad 3; cfr. C. J. C., can. 787).

S. Tomás propõe ainda a questão, se a Crisma é necessária em força de um preceito (*necessitas praecepti*) e afirma que para este sacramento não se pode estabelecer nem um preceito eclesiástico, nem um preceito divino. A maior parte dos teólogos é do mesmo parecer; alguns porém, pensam que o preceito divino se origina do fato da instituição. O Código de Direito Canônico mitigou a antiga idéia de uma grave obrigação de se receber a Crisma. Em todo caso, porém, a negligência em se receber este sacramento, revela um indiferentismo preocupante, quanto à própria salvação. S. Tomás aconselha também aos enfermos receber a Crisma, senão em previsão das lutas pela fé, pelo menos para aumentar a graça e, por isso, a glória da outra vida (S. th. III, 72, 8 ad 4; cfr. P. 2, c. 3, q. 16). * O decreto "Spiritus Sancti munera" da Sagrada Congregação dos Sacramentos, de 14 de setembro de 1946, concede precisamente por isso a faculdade aos sacerdotes que têm cura de almas, enquanto ministros extraordinários, de conferir o sacramento da Crisma aos fiéis em perigo de morte (Acta Ap. Sed. 1946, p. 349). *

É verdade que o Batismo, sobretudo quando acompanhado pelo desejo da Crisma, pode-se considerar em certo sentido como um supletivo desta. "A ação divina não está ligada somente aos sacramentos. Por isso o homem pode obter a força espiritual para confessar publicamente a fé de Cristo, sem este sacramento, como pode obter a remissão dos pecados, sem receber o Batismo. Todavia, como ninguém pode receber a graça batismal sem o desejo do Batismo, assim ninguém pode receber o efeito da Crisma sem a desejar; mas pode-se ter este desejo, também antes do Batismo" (S. th. III, 72, 6 ad 1).

Muitas vezes seria necessário exortar os batizados, particularmente nos dias de Pentecostes, a desejarem a descida do Espírito Santo, se ainda não foram confirmados, e se o foram a renovar, juntamente com o desejo do Espírito Santo, as promessas do Batismo. Quando se pensa na grande importância que Jesus atribuiu ao Paráclito, que teria vindo depois d'êlo, particularmente no sermão de despedida, como o narra São João, convencemo-nos de que jamais se recomendará suficientemente a invocação e o culto do Espírito Santo, quer a propósito do Batismo, quer a propósito da Crisma, sendo o mesmo Espírito, em ambos os sacramentos.

Leitura. — *Os imperativos ascéticos da Crisma.* — 1) O princípio geral do qual brotam todos os imperativos ascéticos é este: *viver a Crisma significa desenvolver em nós o que ela contém por obra de Deus, isto é, fazer crescer Cristo em nós e nos outros membros, edificar o Corpo místico.* Este princípio alicerça-se sobre a doutrina católica da justificação: em íntima unidade com a iniciativa divina, deve haver a ação pessoal, para realizar o desígnio de Deus. No nosso caso, o desígnio de Deus é o plano da salvação através da Crisma. Note-se bem, portanto: o esforço ascético para a salvação não é iniciativa nossa, não está sujeita à nossa vontade, mas está fundado no desígnio de Deus, está fixado — para o caso de que agora nos interessamos — na obra de desenvolvimento em Cristo. Do princípio deduzem-se os corolários ascéticos.

2) O primeiro é este: *desenvolver em cada um de nós a idade perfeita.* Este desenvolvimento supõe a morte ao pecado e o novo nascimento do Batismo, isto é, exige continuar a realização dos dois aspectos do Batismo como morte ao pecado e como vida da graça. A linha do desenvolvimento da vida divina encontra-se no meio de uma luta interior, entre a lei do espírito e a lei da carne, entre a lei da graça (batismal) e a lei do pecado (isto é, das conseqüências do pecado, da concupiscência). Por isso, é dada a graça *ad robur*; desta forma, viver a Crisma é cooperar com a "força de Deus em nós", para o crescimento de Cristo em nós.

3) O segundo corolário ascético é este: *a única lei do desenvolvimento da idade perfeita é a docilidade ao Espírito Santo: "et erunt omnes docibiles Dei".* O princípio interior da atividade é o Espírito de Deus: sob sua ação somos transformados "de claridade em claridade, em virtude do Espírito do Senhor" (II Cor 3,18). Leia-se e medite-se atentamente uma passagem do capítulo terceiro da Carta aos Efésios (14,19), que contém uma magnífica oração ao Pai com o fim de obter — através do Espírito Santo — três realidades: a) *a constituição do homem interior*; b) *a estabilização de Cristo em nós, mediante a fé viva e o amor ardente*; c) *o conhecimento saboroso do mistério de Deus.* O Espírito edifica o Reino; por isso devemos escutá-lo.

4) O sinal consecrativo ou caráter *exige duplo dever ascético*: relativamente ao membro, que êle se desenvolva e progrida para a *aetas perfecta* na sua vida em Cristo; com relação aos outros membros e a todo o Corpo de Cristo, que não viva somente para si mesmo, mas viva também para os outros membros. A figura do crismado é assim figura de *soldado* (para si), de *apóstolo* para os outros. Viver o Crisma, significa sentir a mobilização para o combate, significa acolher o apêlo para difundir o Reino de Deus. A Confirmação é verdadeira mobilização: com o caráter, é infundido no crismado o *título permanente a uma série de graças atuais para viver como soldado e como apóstolo.*

5) Sendo, como vimos, o sacramento da Crisma o início do desenvolvimento do Corpo místico, viver a Crisma significa *sentir a responsabilidade da sociabilidade, isto é, da cooperação na edificação imensa do edifício da Igreja.* O cristão não é perfeito se não sentir esta exigência de relação orgânica com todo organismo sobrenatural. Se hoje se torna cada vez mais vivo e atual o *sentido da sociabilidade*, que interesse e que ressonância pode ter nas almas a apresentação do sacramento da Crisma, como sacramento social? *Crismos Crisiani. La vita del Corpo místico.* Cavalleri, Como, 1911, pp. 206-208.

CAPÍTULO TERCEIRO

A EUCARISTIA

§ 175. Noção, nomes, importância.

1. **Noção.** — A Eucaristia é o sacramento do verdadeiro corpo e do verdadeiro sangue de Jesus Cristo, sob as aparências do pão e do vinho, para alimento dos fiéis e como sacrifício da Igreja.

O sentido desta definição será ressaltado claramente por tudo que diremos no curso do nosso estudo. Todavia, salta logo à vista a diferença entre a Eucaristia e os outros sacramentos, diferença esta que consiste, sobretudo, no fato d'êste sacramento conter não somente a graça divina, mas o próprio autor da graça. Além disso, a Eucaristia não é somente o sacramento do alimento espiritual para os fiéis, mas também sacrifício da Igreja a Deus, ou melhor, mediante o ato cultural do sacrifício, o sacramento é preparado e depois administrado aos fiéis, de modo a que os dois momentos da confecção e da administração não coincidam como nos outros sacramentos, mas são separados; e o sacramento, preparado, subsiste objetivamente em si mesmo, embora para se lhe obter o efeito, deva ser recebido.

2. **Nomes.** — Muitos são os nomes comumente usados para expressar o significado dogmático e litúrgico e os múltiplos aspectos místicos e morais d'êste sacramento.

O nome mais corrente é *Eucaristia* (εὐχαριστία, εὐχαριστία: agradecer, abençoar). A Sagrada Escritura usa ainda *εὐλογία* (cf. Lc 22,18-19; I Cor 11,24; Mt 26,26 ss.; Mc 14,22 ss.). Depois, esta última expressão tomou um sentido particular, quando o nome de eulogia (εὐλογία), passou a indicar o pão bento, distribuído em vez da Eucaristia (αὐτοδοξία) àqueles que não se julgavam dignos de comungar. A eulogia está em uso ainda hoje na Igreja grega e em algumas partes da Igreja romana. Na idade patristica as Igrejas episcopais trocavam eulogias em sinal de comunhão recíproca. A expressão *partir o pão* (κλάσις τῆς ἄρτης: frangitio panis, etc.) usava-se sobretudo na idade apostólica, para indicar a Eucaristia (At 2,42-46; 20,7; 27,35. Cf. I Cor 10,16; Didal. 9,31, juntamente com *εὐλογία*). S. Paulo dá a êste sacramento o nome de *Cenar do Senhor* (ἀφαιρῶντες ἑαυτοὺς ὡς τὴν κυνίαν τοῦ κυρίου, I Cor 11,20).

Por ser a Eucaristia chamada o sacramento do pão e do vinho, acrescentando-se particulares adjectivos para se acentuar o caráter

sobrenatural dêste pão. De *ἄρτος, panis* (Jo 6,52), e de panis de céu, *ἄρτος ex τῷ οὐρανῷ* (Jo 6,31-32), diz-se "panis celestis, p. mysticus, p. dominicus, p. supersubstantialis (cfr. Mt 6,11), p. angelorum, p. Christi".

Pelo seu conteúdo sacrossanto, a Eucaristia é chamada corpo do Senhor, mistério do corpo e do sangue de Cristo, (corpus Christi, corpus Domini, sacramentum corporis et sanguinis Christi, misterium sanctum, augustissimum, tremendum etc.). Pelo efeito chamam-no comunhão (κοινωνία, communio, pax, charitas, sacramentum gratiae, viaticum, εὐχολίον). Por seu lugar e pelo tempo, pela instituição e pela celebração chamam-no de mesa do Senhor (τραπέζα κυρίου, 1 Cor 10,21), o sacramento do altar, a Ceia.

O caráter sacrificial da Eucaristia é indicado pelos nomes Missa, santo Sacrifício, sacrifício da Missa (Missa, sacrificium Missae, collecta, συναξίς προσφορά, θυσία). A piedade cristã encontrou ainda no curso dos séculos Santo Sacramento, Santíssimo Sacramento, summum sacrum, sacrum con uma quantidade de outros nomes para indicar o maior dos sacramentos: vivium, venerabile sacramentum, etc. Devemos continuar a explicar tôdas estas expressões, e mantê-las vivas na catequese do povo cristão; elas contêm tesouros de fé e de piedade.

3. Importância. — Jesus Cristo faz da fé na Eucaristia a norma para se reconhecerem seus verdadeiros discípulos (Jo 6,52-69). Com a celebração eucarística a jovem Igreja distingue-se logo, mesmo exteriormente, do judaísmo, com o qual reza ainda em comum (At 3,1), já não oferece os sacrifícios; os cristãos cumprem sôzinhos, com a Eucaristia, o culto propriamente dito do Novo Testamento (At 2,46).

Os Padres tratam da Eucaristia em numerosas exposições teóricas e práticas. Já a *Didakê* estabelece normas para sua celebração: ela deve ter lugar no Domingo, só podem dela participar os cristãos purificados pelo Batismo, ou que, manchados de novos pecados, tenham readquirido com a penitência o primitivo candor, pois o Senhor disse: Não deis as coisas santas aos cães. Como da *Didakê*, assim dos escritos de S. Inácio, S. Justino, S. Irineu, Clemente, Orígenes, Hipólito, Tertuliano, S. Cipriano resulta que a Eucaristia sempre foi o centro da fé e da vida cristã. A Eucaristia superava por sua importância o Batismo, mesmo tão apreciado, também pela razão de que êste só se recebia uma vez na vida, ao passo que aquela era continuamente repetida e constituía verdadeiramente o pão cotidiano do cristão. Além disso, o Batismo, confrontado com a Eucaristia, era-lhe apenas uma preparação; de fato, o termo e o ponto culminante da festa da iniciação para os novos cristãos estava na recepção do corpo do Senhor, na participação dos "mistérios tremendos". Daqui a importância particular que se dava à Eucaristia no ensinamento aos catecúmenos. Era o mistério revelado por último. Certamente, verdadeiras monografias sobre êsse mistério encontram-se somente mais tarde (Pascasio Radberto; cfr., todavia, S. Cipriano, Ep. 63): mas os Padres tratam do argumento com evidente entusiasmo nas catequese (S. Cirilo de Jerusalém, S. Ambrósio, S. Agostinho), ou dêle falam nos seus comentários ao Evangelho de S. João (Orígenes, S. João Crisós-

tomo, S. Cirilo de Alexandria, S. Agostinho), ou em qualquer outra circunstância, mas sempre e somente por razões práticas e didáticas, não por motivo apologético, já que sobre a Eucaristia não houve heresias propriamente ditas até à Idade Média (Berengário). S. João Crisóstomo é chamado o doutor da Eucaristia (doctor Eucharistiae), como S. Agostinho o é da graça, porque disso fala frequentemente nas suas numerosas homilias e nos seus outros escritos (De sacerdotio), onde faz ressaltar com vigor particular a presença real e o maravilhoso efeito dêste sacramento. Ele é também considerado o autor de uma liturgia que traz o seu nome.

As antigas liturgias cristãs compensam-nos da falta de monografias patrísticas sobre a Eucaristia. Trata-se dos formulários eclesiásticos para a celebração eucarística, compostos essencialmente de uma leitura da Sagrada Escritura, com pregação, de uma oração de intercessão geral, do prefácio eucarístico com a ação de graças, pelos dons da criação e da redenção e de uma oração ulterior de intercessão geral. Mesmo se êstes formulários litúrgicos, como agora os possuímos, derivam de uma reelaboração feita do séc. IV ao séc. VII; todavia, no seu núcleo essencial, remontam aos tempos apostólicos. Êste núcleo pode-se já estabelecer pelo menos com S. Justino (Apol. I, 65, 67) e a *Didakê* informa-nos que já era hábito celebrar a Eucaristia, seguindo regras e textos determinados. Os mais antigos textos da liturgia eucarística foram reunidos por G. Rauschen, *Florilegium patristicum*, VII, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, 1909; são também referidos em tradução italiana de G. Destefani, *La S. Messa nella liturgia romana*, Lice, Torino, 1935.

O culto da Eucaristia aparece já na época patrística. Tertuliano, S. Cirilo e S. Agostinho falam do respeito com que se devem tratar as sagradas espécies. Êsse respeito, porém, desenvolveu-se gradativamente e muito, no curso dos séculos. Causas do desenvolvimento foram a polêmica de Berengário e mais tarde, a Reforma, mas também a vida de fé da Igreja. Depois da controvérsia de Berengário, introduziu-se na França a elevação e a adoração do SS. Sacramento durante a S. Missa; e bem depressa o uso generalizou-se. Batiffol, porém, não o faz derivar de Berengário, mas de um "litígio doméstico" nascido na França pelo fim do século XII (*Révue du clergé*, 1908, p. 523). Urbano V. em 1264, estabeleceu, ante proposta de S. Juliana de Liège, a festa do *Corpus Domini*. A esta festa acrescentou-se bem depressa o uso da exposição do SS. Sacramento e das procissões eucarísticas. Na época mais recente surgiu um complexo inteiro de formas novas de culto, como a adoração perpétua, as Quarenta-horas, as Ordens religiosas para a adoração, as confrarias do SS. Sacramento, os Congressos eucarísticos internacionais, com grandiosas manifestações externas e sessões de estudos. Não se podem, por fim, esquecer os esforços de Pio X para promover a comunhão freqüente. Cfr. os Decretos de 20 de dezembro de 1905 e de 8 de agosto de 1910, Den. 1931-1990 e 2137-2144. * Sobre a história da piedade eucarística veja-se *Eucharistia*, Blond e Gav. Paris, 1934, pp. 241-470. *

4. Divisão da matéria. — Podemos reunir a doutrina concernente à Eucaristia em torno de três pontos: a presença real de Cristo no sacramento, a comunhão, a Missa. Desenvolveremos, por isso, a matéria deste modo: primeiro, a presença real; segundo, a Eucaristia como sacramento e, terceiro, a Eucaristia como sacrifício

Leitura. — A Eucaristia, sacramento central. — “A Eucaristia é, de certo modo, o único sacramento. Não que suprima os outros, mas subordina-os todos e constitui-lhes o fim. Eles ser-lhe-ão apenas a antecâmara. Como no templo cristão tudo se orienta para o tabernáculo: as naves para a ele levar, as ábsides para o coroar, as cúpulas para o cobrir, os vitrais, animados para sobre ele projetar a luz do céu, os pilares para ressaltar-lhe o esplendor, as estátuas para o cortejar, a planta do edifício em cruz, para recordar o sacrifício de onde ele nasce: assim, nas realidades espirituais tudo deriva da presença de Cristo no meio de nós, tudo deriva, portanto, sacramentalmente do rito especial que no-lo dá, que no-lo dá na própria natureza, ao passo que os outros sacramentos apenas canalizam-lhe a ação.

Poder-se-ia dizer, e S. Tomás o diz efetivamente, que cada sacramento é um desejo da Eucaristia: desejo real ao qual se une, explicita ou implicitamente, o desejo pessoal daquele que o recebe, visto que todo desejo e toda ação eficaz só é tal, por aquele que nele está presente e que é o nosso todo. Sol resplandecente e vivificante, em torno do qual gira o mundo religioso que nos transporta; Pelicano sublime, que todos os dias lacera o peito para nos alimentar com suas carnes; Chefe da estirpe imortal e sempre ativa, fecundada pelo misterioso sono eucarístico, como na árvore de Jessé, o patriarca adornecido e sonhador uma posteridade inúmera vê florescer seus rebentos, pastores e reis, que saem do seu flanco aberto.

Esta imagem encerra outro pensamento: a Eucaristia recolhe e concentra em si todas as fases da história religiosa da humanidade. A árvore genealógica que se estende segundo o número das gerações, alonga-se também segundo a amplitude do tempo que o mede. Assim Cristo, nosso eterno antepassado, envolve o tempo com sua ação, como envolve a multidão dos homens. E como a multidão dos homens é orgânica, por meio dele, na Igreja, assim a amplitude dos tempos é orgânica por meio dele, compreendendo as preparações longínquas da sua vida temporal, sua vida e seus sacrifícios, o desenvolvimento da sua obra através dos séculos e finalmente o futuro, que alcança à eternidade da qual surgia o passado.

Este ciclo dos tempos é representado na Eucaristia e encontra-se nos seus efeitos. Relativamente ao passado, a Eucaristia é a comemoração, e mais ainda, a renovação mística da Paixão do Salvador e das suas preparações universais; por isso é chamada *sacrifício*. Muitos ignoram a existência destas amplitudes, no que chamamos a Missa. Com relação ao presente, significa e tende a realizar progressivamente a unidade dos cristãos em Cristo e no seu Espírito e, por isso, chama-se *comunhão*. Os gregos diziam: *συνάγωγος*, assembleia, união íntima. Com vistas ao futuro, pressagia, prepara e antecipa a união definitiva dos eleitos com Deus, por meio de Cristo, na Igreja eterna e chama-se por isso *viático*”. *Sertillanges*, La Chiesa, vol. I, Ed. Paoline, Alba, 1947, pp. 259-260.

I. - PRESENÇA REAL

* No tratado deste primeiro ponto da doutrina eucarística veremos primeiro as polêmicas e as heresias nascidas em torno dela (§ 176); em segundo lugar o dogma da presença real na Escritura (§ 177) e na Tradição (§ 178); em terceiro lugar, porque via se atua a presença real:

dogma (§ 179) e explicação (§ 180); por último o modo da presença: dogma (§ 181) e explicação (§ 182). *

§ 176. Polêmicas e heresias.

O desenvolvimento do dogma eucarístico apresenta três fases ou momentos, o que aliás acontece freqüentemente também com os outros dogmas. O primeiro momento é caracterizado pela posse pacífica e incontestada da verdade; o segundo por uma polêmica ou negação mais ou menos violenta; o terceiro pela paz conseguida com sacrifícios depois da eliminação do erro por meio da definição dogmática.

Na *época patrística* não encontramos, em lugar algum um ataque frontal à Eucaristia. Entretanto, os *Docetas*, os *Gnósticos* e os *Moniqueus* teriam sido forçados, por seus princípios, a rejeitar este sacramento. S. Irineu objeta aos Gnósticos, que considerar a matéria como má e, todavia, celebrar a Eucaristia, é uma verdadeira contradição: “Eles devem ou mudar de opinião ou se abster das oblações. Nossa doutrina (da bondade das coisas materiais) é conforme à Eucaristia e a Eucaristia confirma nossa doutrina” (Adv. h. 4, 18, 5). Nestório também admitia a realidade da Eucaristia, mas negava, com os antioquenos a transubstanciação e ensinava a *impanação* ou simples coexistência do pão, com o corpo de Cristo. Este modo de conceber a presença real harmoniza-se perfeitamente com sua cristologia, pela qual a divindade e a humanidade de Cristo existem, uma ao lado da outra, unidas só moralmente (*M. Jugie*, Nestorius et la controverse nestorienne, 1912, pp. 252-270).

Durante a *época carolíngia* surgiu, no seio da Igreja, uma controvérsia relacionada com a doutrina tradicional da Eucaristia. Deu a isso motivo *Pascasio Radberto* (de Corbie, na França), com uma obra, dedicada a Carlos, o Calvo, em que tratava do corpo do Senhor (De corpore et de sanguine Christi). Escreveu esta obra quando *Warino Plácido*, primeiro abade de New-Corvey, abadia fundada em 822, sobre o Weser, pedira-lhe um guia para instruir os saxões. O livro, verdadeiramente notável para aquele tempo, fez sucesso pelo fato de sublinhar fortemente a identidade perfeita do corpo natural nascido de Maria, com o corpo sacramental. Os dois são o mesmo e idêntico corpo, mas somente com relação à substância e não aos acidentes. A distinção entre substância e acidentes ainda não era corrente; apareceu somente depois da controvérsia berengariana, para ser em seguida formalmente elaborada pelo arcebispo *Guitmundo de Aversa*, pelo ano 1073, na sua obra contra Berengário “De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia”. Adversários de Pascasio foram Rabano Mauro, arcebispo de Mogúncia, Aimó, bispo de Halberstadt, Scot Erigena, teólogo da corte de Carlos, o Calvo, e o monge Ratramno de New-Corvey. Notamos

que nesta polêmica Pascásio podia apelar, para justificar seu modo de falar realista, para S. Ambrósio (De mist. 9, 53), enquanto seus adversários legitimavam sua linguagem mais espiritualista, com a autoridade de S. Agostinho.

A polêmica entrou em fase perigosa com *Berengário de Tours*, († 1088). Como chefe da escola de Tours, era adversário da escola de Landfranco de Bec, o qual, na doutrina eucarística, apoiava Pascásio. Berengário combateu essa tendência, chegando até a uma interpretação puramente *simbólica* do corpo de Cristo. Mas teve de responder por seus erros, nos Concílios de Roma (1050), Paris e Tours; mais tarde, de novo em Roma sob *Nicolau II* (1059) teve de jurar uma fórmula rigorosamente realista, redigida pelo Card. Umberto e sob Gregório VII (1079) teve de emitir uma nova profissão de fé redigida em forma mais mitigada: o pão e o vinho tornam-se corpo e sangue de Jesus Cristo (substantialiter converti, Denz. 355).

No curso destas controvérsias eucarísticas foram escritas não poucas obras sobre o corpo e o sangue de Cristo, nas quais se tratou das relações entre o corpo histórico, o celeste e o sacramental de Jesus Cristo, e pela primeira vez se estudou de propósito a doutrina da transubstanciação. Alguns autores não hesitaram em afirmar que as aparências ou espécies eucarísticas são parte da corporalidade, de modo que o Senhor pode ser percebido, recebido e tocado de modo sensível pelos fiéis. Mas este conceito calarnático não teve defensores importantes. Bem depressa a doutrina católica encontrou, no IV Concílio Lateranense, sua fórmula breve e oficial com a palavra "*transubstanciação*", cunhada por Hildeberto de Lavardin (Denz. 430). Já recordamos que na Idade Média houve também seitas espiritualistas contrárias à Missa e ao sacerdócio, como também aos sacramentos em geral.

Os *Reformadores* mantiveram a Ceia, mas sobre a presença real emitiram opiniões muito diversas. *Zwinglio* e seus sequazes, entre os quais também Carlostadio, Butzer e Ecolampádio, afirmavam o puro *simbolismo*: o pão e o vinho "significam" o corpo e o sangue de Jesus Cristo; são apenas "sinais" do seu corpo e do seu sangue. Segundo Carlostadio, quando o Senhor disse: Este é o meu corpo, indicou a si mesmo, com a mão. A Ceia seria pura e simples comemoração da morte do Senhor. *Lutero* colocava-se do lado oposto, declarando-se pela *presença* real, ainda que negasse a transubstanciação, para afirmar uma impanação, já sustentada nos tempos de Berengário e pela qual o corpo do Senhor estaria presente no e com o pão. *Calvino* professava uma opinião intermediária: o fiel, no momento em que comunga, recebe de Cristo

celeste e glorificado uma virtude corroborante, que lhe comunica do alto o Espírito Santo. Ele admite, por isso, uma presença *dinâmica*. Também *Melanton* pendia para este conceito. Existia, portanto, com relação à presença real de Cristo, uma forte divergência dogmática entre os luteranos e reformados; mais tarde Frederico Guilherme III procurou reconciliá-los fundando a "união prussiana". Hoje é apenas possível vermos alguns vestígios das diferenças outrora tão marcantes. A reação católica à heresia protestante veio com o Concílio de Trento.

A *Confissão Augusiana* está ainda muito próxima da doutrina católica: "Com relação à Ceia do Senhor ensinam que estão verdadeiramente presentes na Ceia, sob as espécies do pão e do vinho, o corpo e o sangue de Jesus Cristo (texto latino: quod corpus et sanguis Christi vere adsint: falta a fórmula primitiva: sub specie panis et vini) e são distribuídos àqueles que os recebem; e reprovam a doutrina contrária" (Art. 10, Müller 41). A mesma afirmação vem repetida na *Apologia* (Melanton), que sobre esse argumento apela para a Igreja romana e grega, sobretudo para S. Cirilo de Alexandria; e declara que estes testemunhos são referidos somente para demonstrar que a doutrina protestante da Ceia está *conforme* com toda a Igreja (nos defendere receptam in tota ecclesiam sententiam, Müller 164). Os artigos de Esmalcalda acrescentam que o corpo e o sangue de Cristo não são somente distribuídos e recebidos pelos bons cristãos, mas também pelos maus (art. 6, Müller 320). Mas enquanto a *Apologia* no texto latino lembra ainda com simpatia a transubstanciação, Lutero, no grande catecismo, ensina a doutrina da impanação. "O sacramento do altar contém *no* e *sob* o pão e o vinho (texto latino: in et sub pane et vino) o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de Cristo, que nós cristãos temos a ordem de comer e de beber". Para provar a doutrina da impanação Lutero excogitou a teoria absolutamente insustentável da onipresença (ubiquidade) da humanidade de Cristo e especialmente do seu corpo.

A recusa da transubstanciação substituída pela impanação, a limitação da presença real ao uso (usus, actio) e a ubiquidade do Corpo de Jesus Cristo, eis os três erros principais da doutrina protestante ortodoxa com relação à Eucaristia; Calvino e Zwinglio ensinaram, depois de Lutero, uma teoria heterodoxa ao afirmarem um puro *simbolismo*.

Consoante as modernas *idéias liberais* dos Protestantes, a historicidade da Ceia no sentido da Tradição é o mais das vezes radicalmente negada. Jesus Cristo teria, certamente, celebrado a Ceia, mas sem lhe ordenar a renovação, que teria sido pela primeira vez estabelecida por S. Paulo (I Cor 11,25) com o fim de fazer dela uma comemoração da morte do Senhor; ou Jesus Cristo não teria feito da Ceia uma refeição pascal, mas o símbolo de um banquete escatológico a ser celebrado no reino de Deus, cujo advento estava eminente (Mt 26,29); daqui S. Paulo teria depois construído o símbolo da morte na Cruz; ou o corpo do Senhor seria a Igreja (I Cor 10,17) e a Eucaristia um símbolo da comuni-

nidade eclesiástica, isto é, da unidade da Igreja; ou ainda a Eucaristia seria somente uma ceia fraterna dos primeiros cristãos, idêntica aos ágapes; ou, ainda mais radicalmente, uma derivação do culto de Mitra, com que se teria procurado suprir à pobreza do culto cristão primitivo. Como se vê, são ainda sempre aqueles mesmos Protestantes que, como já se queixava Lutero, "entendem de dez modos as palavras do Senhor e nenhum deles concorda com o outro" (Ed. *Clemen*, t. III, p. 356). Também o *Modernismo* tem teorias muito confusas e afirma que nem tudo o que Paulo narra na primeira carta aos Coríntios (11,23-25) da instituição da Eucaristia se deve tomar historicamente" (Sill. de Pio X, prop. 45, Denz. 2045)¹.

§ 177. A presença real segundo a Sagrada Escritura.

Jesus Cristo está verdadeira, real e substancialmente presente na Eucaristia com a carne e o sangue, o corpo e a alma, a humanidade e a divindade. — (*De fé*).

Explicação. — O primeiro cânon do *Concílio de Trento*, assim se exprime com relação à Eucaristia: "S. q. negaverit, in sanctissimæ Eucharistiæ sacramento contineri *vere, realiter et substantialiter* corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute, a. s. = Se alguém negar que no Santíssimo Sacramento da Eucaristia, está real, verdadeira e substancialmente o corpo e o sangue juntamente com a alma e a divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo e, por isso, Jesus Cristo inteiro, mas disser que neste Sacramento êle está somente em sinal e em figura, ou em potência, seja excomungado" (s. 13, can. 1, Denz. 883).

¹ Em muitas Igrejas protestantes, há uns dez anos, nota-se um despertar da vida sacramental. O renascimento verifica-se na Inglaterra, na Dinamarca, na Suécia, no calvinismo francês e na própria Alemanha. No centro deste despertar está uma maior firmeza doutrinária sobre a Eucaristia. O pastor protestante M. Thurlan, já citado, escreve: "A doutrina eucarística reformada, como é compreendida hoje, pode-se resumir nos seguintes pontos: 1) a Eucaristia é um banquete no qual Cristo é nosso hóspede e nosso alimento; 2) a Eucaristia é uma presença; com, sob e nas espécies, que são verdadeiro pão e verdadeiro vinho, Cristo comunica-se verdadeira, real e substancialmente a quem come e bebe; 3) a Eucaristia é um sinal; o pão significa a presença eficaz do corpo de Cristo crucificado; significa também a realidade da unidade da Igreja em um só corpo; o cálice significa a proximidade do reino de Deus e a glória concedida ao crente na elevação do Filho à Ascensão (elevação do cálice), realidade adquirida com o preço do sangue de Cristo significado pelo vinho; 4) a Eucaristia é uma comunhão; Cristo vem a nós que fomos enxertados nêle, para nos renovarmos; 5) a Eucaristia é uma reunião; mediante a comunhão entre os irmãos todos unidos em Cristo, circula uma vida que faz deles um só corpo; 6) a Eucaristia é uma expectativa; nela se consolida a certeza da volta de Cristo e manifesta-se sua gloriosa expectativa. 7) A Eucaristia é uma ação de graças: é um grande "muito obrigado", dito a Deus, no entusiasmo da vida da Igreja, pelo dom da sua pessoa". *Max Thurlan*, *Orientations de la spiritualité protestante*, em "Tréikon", a. 1949, páginas 385-388. -- Vê-se claramente como aqui faltam os dois dogmas católicos da transsubstanciação e da Eucaristia, como sacrifício.

Definem-se aqui duas verdades: a *presença real* de Cristo e a *integridade* de Cristo presente (corpo, alma, divindade). Com as três palavras "signum", "figura" e "virtus", não se entende indicar cada vez uma particular heresia, mas condenar em bloco todas as heresias. O mesmo se diga dos termos "vere", "realiter" e "substantialiter", que se completam e reforçam reciprocamente e condenam somente uma heresia, mesmo correspondendo às três expressões "in signo", "in figura" e "in virtute" (Dict. de théol. cath. t. V, coll. 1344). Por outro lado, não poucos padres desejavam que se acrescentasse ainda "sacramentaliter", mas esta palavra encontra-se no primeiro capítulo da sessão, no qual o Concílio ensina duas coisas: o modo da presença (*sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit; não, porém, juxta modum existendi naturalem*) e as provas da Escritura.

Prova. — Como para todos os grandes mistérios, assim também para a Eucaristia temos uma *promessa* preparatória e a *instituição* efetiva.

3) A *promessa* encontra-se em Jo 6,52 ss., e vem precedida por uma narração histórica, introdutória, e seguida por outra conclusiva. A primeira descreve o milagre da multiplicação dos pães, com os quais Jesus saciou a fome de cinco mil homens; a segunda fala do escândalo de muitos discípulos, por um discurso doutrinário de Jesus, dividido em duas partes, claramente distintas. A primeira trata da fé (6,27-52a): Jesus Cristo pede, como muitas outras vezes, em S. João, que se desapeguem dos bens terrenos e perecíveis (pão terrestre) para se voltarem aos bens eternos (pão celeste), que Ele traz ao mundo: verdade e graça. Ele mesmo é a soma desses bens. "Eu sou o pão de vida". Deve ser comido, isto é, deve-se crer nêle. Na segunda parte (6,52b ss.) Jesus fala de modo distinto de um mistério de fé todo especial, de um pão que dará somente depois. "E o pão que eu vos darei (*ὁ ἐγὼ δίδωμι*), é a minha carne para a vida do mundo".

A interpretação católica é unânime em ver nestas palavras a promessa da Eucaristia. Ela funda-se sobretudo nas seguintes *razões* exegéticas: 1) Jesus Cristo, diante da incredulidade dos judeus, repete, em forma negativa e em forma positiva, que devemos comer sua carne. 2) Ele *reforça* ainda o conceito de carne, com o paralelo de sangue. 3) *Insiste* sobre a realidade e verdade do alimento e da bebida. 4) *Atribui* ao fato de comer e beber um efeito *real* todo particular. 5) O escândalo dos judeus nasceu da interpretação *literal* das suas palavras. A Jesus teria sido tão fácil, no caso em que tivesse querido exprimir-se em sentido figurado, eliminar o escândalo; mas não o fez, não obstante seu hábito de esclarecer os equívocos, como fez com Nicodemos (Jo 3,4-6), com a Samaritana (ib. 4, 11-16), com os judeus (ib. 8,56-58), com seus discípulos (ib. 11,11-14). 6) Jesus Cristo deveria ter eliminado um es-

cândalo inútil; se não o fêz, era porque por sua vez, dêle era inocente. 7). O pão de verdade e de doutrina de que tinha falado antes aos judeus, fôra-lhes apresentado, desde então, pelo "Pai", no Filho; o pão prometido para o futuro será dado por Cristo aos seus: é "a minha carne". "o meu sangue". 8) Comer a carne e beber o sangue de um homem significava, na linguagem figurada judaica, perseguir alguém até à morte. (Sl 26,2; 13,4; Jo 19,22; cfr. Is 49,26; Apc 16,6); a frase, portanto, não era nada conveniente para se exprimir de modo figurado a fé em Jesus Cristo.

Não se pode contrapor a semelhantes argumentos as palavras do Senhor: "É o Espírito que vivifica; a carne não serve de nada" (Jo 6,64), pois com esta frase Jesus não dá um sentido simbólico às suas palavras, mas exclui somente o conceito grosseiro do comer. Ele voltará para onde se encontrava antes (ao céu) e assumirá um modo de ser pneumático, no qual poderá ser comido. A carne como tal, entendida e comida em sentido material, de nada serve; ela deve ser vista com a fé, como um meio espiritual de graça, como a carne do Senhor ressuscitado e glorificado.

Esta interpretação da perícopa joanina não foi definida; nem mesmo fôra aceita por todos os Padres, embora pela maior parte; mas ela não pode ser rejeitada e o Concílio de Trento toma-a em consideração (s. 21, c. 1, e s. 13, c. 2). A interpretação da teologia liberal, também aqui, está de acôrdo com a dos católicos. Holtzmann dá-nos disso uma idéia exata, escrevendo: "Ainda que a aplicação direta de João 6,51-58 à Ceia do Senhor, tenha sido até agora a dos católicos ou ainda dos neo-luteranos, de uma parte, e da escola crítica, de outra, todavia, admitem sempre mais, também os exegetas, que a passagem tem certa relação com a Ceia e reconhecem, quase todos, que não se pode deixar de pensar no testamento de Jesus" (Neu-testament, Theol. vol. II, pp. 499-500).

b) Sobre a instituição da Eucaristia, na Sagrada Escritura, temos quatro textos que se podem reunir em dois grupos; fala-se de uma narração paulina e de uma narração petrina. S. Paulo (I Cor 11,23-25) e S. Lucas (22,19-20) narram a Ceia de modo ligeiramente diverso, mas substancialmente estão de acôrdo; o mesmo se diga das narrações de S. Mateus (26,26-28) e de S. Marcos, discípulo de Pedro (14,22-24).

I

Mateus, 26,26-28: "Ora, enquanto comiam, Jesus tomou do pão e tendo-o abençoado, partiu-o e dando-o aos seus discípulos disse: Tomai e comei; este é o meu corpo. E depois, tomando um cálice, deu graças e deu-lhes,

II

Lucas, 22,19-20: "E tendo tomado o pão, deu graças, partiu-o e o distribuiu a eles, dizendo: Este é o meu corpo que foi dado por vós; fazei isto em minha memória. E do mesmo modo, para o cálice depois de ter ceado,

dizendo: Bebei todos, porque este é o meu sangue, o sangue da nova aliança, que é derramado por muitos para remissão dos pecados".

Marcos: 14,22-24: "Enquanto eles comiam, êle tomou do pão e depois de o ter abençoado partiu-o e deu-lhes, dizendo: Tomai, este é o meu corpo. Depois, tomando uma taça, deu graças e deu-lhes; e todos beberam dela. E disse-lhes: Este é o meu sangue, o sangue da nova aliança, que é derramado por um grande número".

Acrescentamos o texto grego das palavras essenciais da instituição:

Mt 26,26: *τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου.*

26, 28: *τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ αἷμα μου τῆς (καίνης) διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκλυνόμενον εἰς ἁφῶν ἁμαρτιῶν.*

Lc 22, 19: *τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου τὸ περὶ ὑμῶν διδόμενον.*

22, 20: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καὶνῆ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου τὸ περὶ ὑμῶν ἐκλυνόμενον.*

dizendo: Este cálice é a nova aliança no meu sangue que é derramado por vós".

I Cor 11,23-25: "O Senhor Jesus na noite em que foi traído, tomou do pão e, dando graças, partiu-o e disse: Este é o meu corpo, dado à morte por vós. Fazei isto em minha memória. Do mesmo modo, depois de ter ceado tomou do cálice dizendo: Este cálice é a nova aliança no meu sangue: fazei isto, todas as vezes que dêle beberdes, em minha memória".

Mc 14, 22: *τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου.*

14, 24: *τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκλυνόμενον περὶ πολλῶν.*

I Cor 11, 24: *τοῦτο μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ περὶ ὑμῶν.*

11, 25: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καὶνῆ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι.*

Explicação. — Examinemos, antes de tudo, os primeiros dois textos: Jesus, celebrando a ceia pascal com os seus, tomou o pão (*ἰσὺν ἄρτον*) pronunciou sobre êle uma oração de ação de graças ou de bênção, e o partiu (*ἐνέλεγεσθαι ἐκλάσσειν*), querendo talvez simbolizar com êste ato a sua morte que, segundo a versão paulina, cita expressamente. Êle deu êste pão aos Apóstolos e ordenou-lhes que o comessem, dizendo: "Este é o meu corpo". Perguntou-se, a partir da Escolástica primitiva, que significava *τοῦτο*. Se se responder: o corpo de Cristo, tem-se uma tautologia. Se se responder: o pão, está-se fora da verdade, porque o pão não é corpo de Cristo, mas pão: para lhe dar êsse sentido Jesus deveria ter dito: Este pão é o meu corpo, isto é, o seu símbolo. Alguns referem *τοῦτο* a *σῶμα* = êste corpo é o meu corpo; ou atribuem-lhe o significado de "eis" (*ἐξ* 26,26: *τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*, Hebr 9,20: *τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης*). Ambas as interpretações salvam a presença real. Uma última interpretação está por um sentido ainda mais genérico: *τοῦτο* = o que tenho em mão, o que vêdes, o que vos dou é meu corpo.

Também se levantou a questão do significado de *συν*. É, sem dúvida, a união do sujeito e do predicado. "Qualquer outra explicação deve antes de tudo provar sua legitimidade" (Schanz, op. cit. p. 331). Por esta pequena palavra travaram-se e ainda se travam "batalhas teológicas". Segundo os "simbolistas" esta palavra deveria ser traduzida como "significa". Mas nos textos referidos por eles, para justificar a própria interpretação, trata-se da união de dois substantivos: Cristo é a porta, a rocha, a vinha. Zwinglio apela para Gên 41,26-27; Êx 12,11; Dan 7,17-24; Mt 13,38; I Cor 10,4; Gál 4,24; Apc 1,20. Mas nestas passagens o sentido figurado do discurso ressalta-se do próprio discurso, não de *συν*. Na nossa frase, ao invés, o que ainda é indeterminado é *τοῦτο*, que recebe seu significado de *σῶμα μου*. Mas os simbolistas acrescentam logo o sentido figurado, como na frase a que Zwinglio dá tanta importância, isto é, a passagem de Êx 12,11: É a páscoa (passagens o sentido figurado do discurso ressalta do próprio discurso, nunciosamente, o rito que é chamado de páscoa do Senhor, depois acrescenta-se logo: o sangue do cordeiro será um "penhor" em vantagem de Israel. Os simbolistas dizem ainda que o aramaico, língua usada por Jesus, não tem termos para exprimir "significar", "indicar"; mas Wiseman descobriu 5 termos desse gênero, dos quais Jesus se teria podido servir se tivesse desejado exprimir um sentido puramente simbólico. Por outro lado, como observa justamente Schanz, os Apóstolos são os melhores intérpretes das palavras do Senhor; ora, eles escrevem "é" e não "significa". Ecolampádio, sequaz de Zwinglio, procura o simbolismo na palavra *σῶμα*. Mas o pão não é nem por sua natureza nem no conceito judaico, símbolo do corpo humano.

A narração da instituição referente ao cálice é feita por S. Mateus e S. Marcos, de modo quase idêntico. Jesus tomou o cálice, isto é, a taça cheia de vinho (o continente pelo conteúdo; cfr. Mt 26,29), deu graças de novo e disse aos discípulos, segundo Mateus: "Bebei todos"; em S. Marcos, no lugar destas palavras está: "Todos beberam d'ele". E disse: "Este é meu sangue" (*τοῦτο [μαρ] εἶναι τὸ αἷμα μου*). Aqui também temos a identidade absoluta entre o conteúdo do cálice e o sangue. Em ambos os casos o que se impõe é o sentido literal e todas as interpretações simbólicas são artificiosas.

As frases acrescentadas a "cálice" ou a "sangue" são as mesmas em Mateus e em Marcos: o sangue *τῆς διαθήκης* (cfr. Êx 24,8; Hebr 9, 18,22). É sangue da aliança, evidentemente de uma aliança "nova", o termo *καινῆς* é secundário e não está nos manuscritos importantes: pode ser que tenha sido introduzido, seguindo-se S. Paulo. Além disso, sangue é caracterizado como "derramado" (*ἐκχυνόμενον*). A crítica racionalista considera que essa expressão choca-se contra a presença real, porque então o sangue de Jesus corria em suas veias; deveria, portanto, ser entendida em sentido figurado. Na realidade o Senhor somente quis unir -- e em S. Paulo é dito explicitamente -- a Eucaristia à sua morte, que ele teria sofrido no dia seguinte. Eucaristia e morte estão moralmente unidas e têm uma coincidência objetiva mesmo

se não extrinsecamente temporal. Seguindo a Vulgata pode-se também entender *ἐκχυνόμενον* em sentido futuro (effundetur). Há teólogos católicos que pensam num derramamento estritamente presente, com o fim de acentuar a independência do sacrifício eucarístico. Alguns teólogos liberais são de parecer que Jesus Cristo derramou verdadeiramente o cálice; mas isso, sem tocar em outros motivos, teria absolutamente impedido os Apóstolos que dêem bebessem. Há um último acréscimo: *περὶ πολλῶν... τῶν ἀποθνήσκουσιν*; Marcos: *ὑπὲρ πολλῶν*. Com estas palavras quer-se significar, mesmo se faltar a formulação formal, que o sangue derramado é um sacrifício que tem por fim a remissão dos pecados. Já antes Jesus Cristo dissera ter vindo "ut daret animam suam redemptionem pro multis" (Mc 10,45). "Muitos" contrapõe-se a um, aquele que se sacrifica, e não a todos os homens, como entendiam os predestinacionistas, como se Jesus tivesse derramado seu sangue somente por muitos (os predestinados). Na realidade Jesus morreu por todos. Cfr. § 120.

2. Examinemos agora os outros dois textos. Com relação ao paulino, temos muitas outras palavras do Apóstolo que nos podem ajudar a explicar o texto da instituição.

Lucas, muito mais que Mateus e Marcos, une estreitamente a Eucaristia à morte de Cristo, quer recordando o grande desejo de Jesus "de comer essa páscoa juntamente convosco antes de padecer" e seu sentimento escatológico (Lc 22,15-16); quer com os acréscimos a "corpo (o meu corpo, que é dado por vós) e a "sangue" (o meu sangue que é derramado por vós) os quais, sem dúvida, caracterizam a ceia como uma refeição sacrificial. A parte essencial das frases concorda com Mateus e Marcos e deve-se entender como foi explicada acima. Há em Lucas uma dificuldade particular a propósito dos dois cálices. Pode-se resolver dizendo, com Batiffol, que Lucas fundiu duas relações da instituição, uma mais breve (22,15-18) e a outra mais longa, que está de acordo com Marcos (22,19-20), pela qual ter-se-ia produzido certa confusão, não obstante a clareza do elemento central. "Não dizemos, por isso, que 15-18 e 19-20 são duas ceias distintas: são, sim, duas narrações distintas, mas concêntricas, da mesma Ceia" (L'Eucharistie, p. 139). Ou pode-se também, com Schanz e Berning, admitir duas ceias diversas: 15-18 a ceia pascal hebraica; 19-20 a Eucaristia.

Lucas está em acordo quase total com Paulo, de modo que se pode admitir que se tenham servido de uma fonte comum. Se é certo que Lucas não conhecia as cartas de Paulo, quando escreveu os Atos, é também certo que não as conhecia quando escreveu seu Evangelho (*τοῦ προποῦ λόγον*, At 1,1). S. Paulo apela para uma tradição "recebida do Senhor" (I Cor 11,23), o que, sem dúvida, deve ser entendido de uma revelação indireta (por meio da Igreja primitiva), sendo a Eucaristia conhecida e celebrada desde o princípio. Em S. Paulo a expressão "depois de ter ceado", é menos fundada do que em Lucas, o qual faz preceder a narração da ceia (*ἀφ' ὧν*). Em ambos há a or-

dem de realizar o mesmo ato, em memória de Jesus Cristo, isto é, de sua morte. Verdade é que essas palavras não existem em Mateus e Marcos, mas, antes de mais nada, Lucas é mais completo, mesmo em outras partes do seu Evangelho, e Mateus e Marcos, pelo menos objetivamente, indicaram a renovação da Ceia, narrando mais tarde aos fiéis que Jesus concluiu sua Nova Aliança, isto é, uma instituição permanente, ordenando aos seus Apóstolos: "Tomai, comei, bebei". A ordem, que tinha valor para os primeiros fiéis da Aliança, deve também ter, para aqueles que virão depois, a mesma obrigatoriedade e a mesma importância. É inadmissível, portanto, pretender tenha sido S. Paulo quem introduziu, por autoridade própria, a relação entre a Eucaristia e a morte de Jesus Cristo, na doutrina eucarística primitiva, apelando para uma revelação divina (*παρελθον*); ele teria, com isso, contraposto a sua revelação à revelação primitiva: teria sido um primeiro "reformador" da doutrina eucarística.

Lutero também deixou-se guiar, na explicação das palavras da instituição, por seu tato exegético e escreveu: "Vejo aqui palavras firmes, claras e poderosas de Deus, que me obrigam a admitir que Jesus Cristo está no sacramento com seu corpo e seu sangue" (Seeberg, Lehre Luthers, 1917, pp. 328-329).

A história racionalista das religiões apela para o termo "tirou" (*παρελαβον*) supracitado, para provar que Paulo fêz derivar sua doutrina do culto dos mistérios, onde se encontra essa expressão (Norden, Agnostos Theos, pp. 228 ss.). Ou aponta os mistérios de Eleusis (Demeter) que se celebravam não longe de Corinto, sede da comunidade paulina. Heitmüller recorda mesmo os usos dos aztecas do México. Que expedientes se devem buscar para se fugir da verdade!

Encontramos em S. Paulo, é certo, *derivações*, não do paganismo, mas somente do judaísmo, enquanto interpreta o Antigo Testamento como figura do Novo. No judaísmo ele tinha crescido, tinha vivido religiosamente até à sua conversão, nêle encontrou elementos para construir seu cristianismo pessoal sobre a tradição. Por isso vemo-lo fazer freqüentemente alusão aos ritos judaicos, quando deve falar dos cristãos. Sacrifício, circuncisão, cordeiro pascal, alianças, ritos de expiação etc., são para ele tantos tipos e exemplos de que se serve largamente. O paganismo éle o recorda somente como algo de repugnante. "Et hæc quidam fuistis" (I Cor 6,11). "Que sociedade pode haver entre a luz e as trevas, ou que harmonia entre Cristo e Belial?" (II Cor 6,14).

As *confirmações bíblicas* da doutrina eucarística católica não são poucas. Por agora limitamo-nos a resumir-las, deveremos falar delas mais pormenorizadamente. Antes de tudo, os Atos dos Apóstolos 2,42-47, texto que se aplica do modo mais exato à Eucaristia, e não pode, absolutamente, ser referido aos ágapes. Depois encontramos alusões à Eucaristia nos escritos de S. João. Por certo Jo 13,1 ss., não atesta a instituição, como pensa Belser, mas o que narra, "cena facta" (13,2), o lava-pés, o aviso a Judas, a Pedro, está perfeitamente de acôrdo com a atmosfera espiritual da Ceia eucarística, como a descrevem os

sinópticos. Que Judas tenha comungado não se pode provar, e por isso nem afirmar. Relacionada com isso há uma literatura completa. A culpa do infeliz, sem acrescentarmos mais esta, já é grandíssima. E é pouco admissível que Jesus, o qual segundo S. João já sabe de tudo, lhe tenha conscientemente apresentado as sagradas espécies. Enfim, encontramos outras alusões eucarísticas no Apocalipse, 2,7.17; 3,20. O trecho de S. Paulo, I Cor 10,15-22, será estudado a propósito do sacrifício da Missa. Mas veja-se ainda I Cor 10,14; 11,17-34; Gál 2,11-14; At 20,7-8 (S. Paulo em Trôade); 27,35 (S. Paulo parte o pão no navio): estes três últimos são atribuídos por não poucos exegetas à Eucaristia. O texto de Hebr 13,7-13 será examinado quando falarmos da Missa.

Síntese. — Em o Novo Testamento temos muitos testemunhos acêrca da Eucaristia, quer se trate de palavras ditas "ad hoc" ou de palavras ocasionais. Particularmente das palavras de instituição, referidas em quatro versões essencialmente concordantes, resulta que Jesus Cristo quis dar aos discípulos sua verdadeira carne e seu verdadeiro sangue. E outros textos, sobretudo I Cor 10,20-21 e 11,26.30, patenteiam-nos que os Apóstolos receberam verdadeiramente como tal o dom de Jesus e continuaram a nutrir-se dêle nos seus banquetes religiosos. Para S. Paulo, receber o corpo e o sangue de Cristo tem *conseqüências morais reais*: para os bons "a participação do corpo do Senhor" (I Cor 10,16), para os maus "a culpabilidade para com o corpo e o sangue do Senhor", "o juízo", "a fraqueza, a doença e a morte" (I Cor 11,27-30). Se se tratasse puramente de símbolos, de figuras e de parábolas, não se teriam êsses efeitos. Jesus Cristo, sem dúvida, tinha falado freqüentemente em parábolas, mas no fim da vida falou "abertamente" e não disse mais "nenhuma parábola" (Jo 16,29). Não se redige um testamento com estilo figurado, mas em termos claros; um tratado de aliança não se deve prestar para equívocos. Mas os Apóstolos, objeta alguém, compreenderam bem a Jesus? Por que não o teriam compreendido? Já os tinha preparado com seu discurso (Jo 6,52 ss.). Por outro lado uma compreensão total é aqui impossível, como para os mistérios da Encarnação e da Trindade. Não obstante isso, êles creram e pregaram êsses mistérios. Enfim, também os acréscimos a "corpo" e a "sangue" levavam os discípulos a compreenderem claramente que Jesus queria ser entendido em sentido literal.

§ 178. A presença real na Tradição.

O Concílio de Trento, tratando da Eucaristia (Denz. 874), podia com pleno direito apelar para o testemunho unânime dos Padres; todos aqueles, de fato, que falam da Eucaristia — e são a maior parte — exprimem também a fé na presença real. Seus testemunhos unânimes são reunidos pelos teólogos católicos, de modo quase

completo e tão cientificamente preciso, que aqui bastará consultar os principais representantes de todas as Igrejas antigas.

A *Didakê* fala da celebração regular da Eucaristia no domingo e a chama de "alimento espiritual", "bebida espiritual" (10, 3). Todavia, o texto é um tanto obscuro e não é prova certa da presença real. S. Inácio usa, às vezes, as palavras carne e sangue do Senhor, em sentido figurado, para indicar a verdade, a caridade e a fé; mas, numa passagem, afirma assaz claramente nosso dogma. Diz dos Docetas: "Eles abstêm-se da Eucaristia e da oração porque não admitem que a Eucaristia é a carne do Salvador nosso, Jesus Cristo, aquela carne que sofreu pelos nossos pecados e que o Pai, na sua bondade, ressuscitou" (Smirn. 7, 1). As duas frases relativas, acrescentadas a "carne" eliminam toda dúvida possível sobre a presença real de Cristo.

S. Justino propõe-se confutar as suspeitas dos pagãos contra os cristãos, sobretudo contra seu culto grosseiro; por isso, deliberadamente tira o véu da disciplina do arcano e descreve o desenvolvimento do rito eucarístico. Põe à luz o grande respeito que os cristãos têm pela Eucaristia e para o justificar, escreve: "Nós não recebemos este como um pão comum, nem esta como uma bebida comum, mas como o Salvador nosso Jesus Cristo, encarnando-se por obra do Verbo de Deus (*ὁ λόγος θεοῦ*) tomou carne e sangue pela nossa salvação, assim foi-nos ensinado que o alimento sobre o qual se celebrou o agradecimento com a oração que vem dEle e do qual se nutrem o sangue e as nossas carnes, por meio de uma transformação (*μεταβολή*) é a carne e o sangue de Jesus encarnando-se" (Apol. I, 66). Devem-se sublinhar os pontos seguintes: S. Justino destaca o ensinamento geral da Igreja: "Assim foi-nos ensinado" (na catequese); identifica a carne e o sangue do Cristo histórico com a carne e o sangue do Cristo eucarístico; a realização, a preparação do corpo eucarístico faz-se por meio da oração de ação de graças, recebida do Senhor; o efeito da Eucaristia no homem é uma união espiritual e uma transformação do humano no divino.

S. Irineu fala repetidamente da Eucaristia. Vejamos algumas passagens. Os Gnósticos, como os Docetas, desprezam a matéria. S. Irineu escreve: "Como podem crer que o pão sobre o qual são feitas as orações eucarísticas, seja o corpo do Senhor e que o cálice contenha seu sangue, se não o reconhecem por Filho do Criador do mundo?" (Adv. h. 4, 18, 4). Ele pensa que o Senhor não poderia fazer do pão, parte integrante da criação material, seu corpo, se este pão não lhe pertencesse como sua propriedade. Mas o importante para nós é a fé comum aos cristãos e aos Gnósticos, na presença real do Senhor na Eucaristia. Esta presença real é afirmada noutra passagem polêmica: "Este cálice, que vem da criação, Ele afirmou que era seu próprio sangue (*ἡ αἷμα τοῦ*) com o qual compenetra nosso sangue, e este pão, que vem da criação, Ele afirmou que era seu próprio corpo (*ἡ σὰρξ*) com o qual nutre nossos corpos" (*adv. h. 4, 18, 4*). O pão e o vinho "tomam-se,

pela palavra de Deus, a Eucaristia que é o corpo e sangue de Cristo". (Adv. h. 5, 2, 2-3). Consoante os três Padres citados, S. Justino, S. Inácio e S. Irineu, toda a Igreja, a do Oriente e a do Ocidente, crê, desde aqueles primeiros tempos, na presença real.

Tertuliano acrescenta-lhe os testemunhos da África do Norte. Verdadeiramente, foi o primeiro a caracterizar a Eucaristia com a expressão simbólica de "figura" (figura corporis Christi) e os adversários fazem dEle, de boa mente, um "simbolista". Erradamente, porém, porque Ele afirma o nosso dogma com uma clareza que está fora de discussão. Assim escreve: "Prestamos bem atenção para que não caia por terra nada do nosso pão e do nosso cálice" (De cor. mil. 3). E aos artífices cristãos que fabricam ídolos para os pagãos, Ele diz: "É uma culpa deplorável que um cristão venha dos ídolos à igreja... toque o corpo do Senhor (então Ele era pôsto nas mãos dos comungantes) com aquelas mesmas mãos que constroem corpos para os demônios... Que delito! Os judeus puseram uma vez somente as mãos sobre Cristo; mas estes tomam todos os dias o seu corpo. Essas mãos deveriam ser cortadas" (De idol. 7). Estas expressões fortes são compreensíveis, somente para um Tertuliano que admite a presença real. As palavras seguintes revestem-se de um tom um tanto realista: "A carne (do cristão) é nutrida com a carne e o sangue do Senhor, a fim de que também a alma se nutra de Deus" (De resurrectione carn. c. 8). É somente depois de passagens tão claras que se devem interpretar as passagens duvidosas que o tornam suspeito de simbolismo. S. Hipólito de Roma faz estas advertências: "Cada qual preste atenção, que nenhum infiel experimente a Eucaristia e os camundongos ou algum outro animal a possa macular, ou caia por terra, ou dela se perca um só fragmento, porque se trata do corpo de Cristo que deve ser recebido pelos fiéis e não deve ser desprezado" (Trad. apost. Ed. Botte, Paris, 1946, p. 67).

S. Cipriano é o único Padre que dedica à Eucaristia um tratado extenso (Ep. 63). G. Rauschen considera que a doutrina exposta por S. Cipriano é "difícil de se determinar" (op. cit. p. 14). A dificuldade está no fato de que o bispo de Cartago diz muitas vezes que o vinho é aprezentado (ostenditur, potest videri, c. 13) como sangue de Cristo; de onde se quer deduzir seu simbolismo. Mas S. Cipriano pronunciou também palavras realistas. Assim escreve daqueles que comungam indignamente: "Eles fazem violência ao seu corpo e ao seu sangue e com suas mãos e sua boca, tornam-se culpados para com o Senhor, mais gravemente do que quando o renegaram" (De laps. 16). Exige a maior pureza e dignidade para se receber a Eucaristia (ib. 15, 16, 26; De dom. orat. 18; Test. 3, 94; Ep. 15, 1; 16, 2-3; 17, 2) e, como S. Paulo, fala de graves castigos quando se recebe indignamente a Eucaristia (De laps. 25, 25). Daqui deduz-se que S. Cipriano é tão pouco simbolista como seu mestre Tertuliano.

Os Alexandrinos falam de boa mente de modo simbólico, das aparências externas e procuram utilizar a Eucaristia para fins didáticos. Nela recebe-se o divino Logos da verdade eterna. Mas Clemente sabe,

todavia, encontrar expressões realistas sobre este mistério: "A mistura de ambas as coisas, da bebida e do Logos, chama-se Eucaristia, dom precioso e magnífico de graça: aqueles que dela participam com fé são santificados no corpo e na alma, enquanto a vontade do Pai une místicamente o homem, divino composto (de corpo e de alma), ao Espírito e ao Logos; o Espírito, com efeito, uniu-se verdadeiramente à alma por ele guiada e a carne, pela qual o Logos se fez carne, é unida aos Logos" (Pæd. 2,2). Orígenes atesta a fé pura da Igreja, quando diz: "Quanto a nós agradecemos ao Criador do universo, porque também comemos os pães que nos são oferecidos durante a ação de graças e a oração pelos dons recebidos; estes pães tornaram-se um corpo que, pela oração (pronunciada sobre eles) é santo e santifica os que o comem, com consciência sã (pura)" (C. Cels. 8,33). "Nostis qui divinis misteriis interesse consuestis, quomodo cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parvum quid decidat, ne consecrati numeris aliquid dilabatur" (Hom. 13 in Ex., Migne, 12, 391 A).

Os Padres gregos pós-nicenos, na sua teologia, sofrem indubitavelmente a influência de Orígenes; entretanto são justamente eles os mais enérgicos defensores da presença real. Naturalmente, sua fé encontra mais fulgida expressão nos escritos catequéticos. S. Atanásio escreve: "Nós somos divinizados enquanto participamos não do corpo de um homem, mas recebemos o corpo do Logos mesmo" (Ad Maxim. philos. 2. Migne, 26, 1087). S. Gregório Nisseno, na sua catequese, escreve: "Cremos justamente que, ainda agora, o pão santificado, pela palavra de Deus é mudado no corpo do Logos de Deus" (Orat. cat. 37). S. Cirilo de Jerusalém para provar a presença real lembra aos catecúmenos as palavras de Cristo: "Tendo dito Jesus Cristo do pão: 'Este é o meu corpo', quem ousará disso duvidar? E depois da afirmação 'Este é o meu sangue', quem poderá duvidar, dizendo que não é seu sangue?" Apela depois para a onipotência de Deus que transformou os elementos terrestres na substância mais nobre e mais perfeita do corpo de Cristo (Cat. mist. 4. 1-2). S. João Crisóstomo, o "doctor Eucharistia" fala frequentemente, nos seus escritos, da presença real e às vezes, de maneira muito realista: "Devemos beber o sangue salutar como se o sugássemos com os lábios do costado divino e imaculado" (De poen. hom. 9. 1). "Quanto agora dizem: Quisera ver seu rosto, sua pessoa, suas vestes, seu calçado! Mas (na Eucaristia) é Ele mesmo que tu vês, Ele mesmo que tu tocas, Ele mesmo que tu comes!" (In Mat. hom. 82. 4. Migne, 58, 743). "Deu-nos seu corpo transpassado pelos cravos, a fim de que nós o pudéssemos receber com nossas mãos e comê-lo, como prova do nosso amor para com Ele: de fato, temos frequentemente o hábito de mordê-lo aqueles a quem queremos bem" (In Ep. 1 ad Cor. hom. 24. 4).

Também os outros gregos, não somente os fiéis Antioquenos, como Teodoro de Mopsécia, Mas de Magréstia, que rejeitam enérgicamente as expressões simbólicas, mas também os Alexandrinos,

mais místicos (Serapião de Thmuis, S. Atanásio, Macário do Egito), que gostavam de revestir sua fé destas expressões (*ομοίωμα, ἀντίτυπον, σύμφορον* , aspectos, forma de aparência), exprimem a mesma verdade. Quanto a S. Cirilo de Alex. bastará recordar sua refutação de Nestório, que admitia a presença real sim, mas separava a divindade da humanidade e dizia que somente esta última era recebida no sacramento: "Nós não comemos a Eucaristia de modo a devorar a divindade — longe de nós tal impiedade — mas comemos a carne própria do Logos feita carne vivificante, porque pertence àquele que vive pelo Pai" (Adv. Nest. 4,5).

Os Padres latinos dos séc. IV e V são de grande clareza e precisão; somente o conceito de S. Agostinho contém alguma dificuldade. S. Hilário apela para as palavras de Cristo (Jo 6,56-57) e afirma: "Não há mais possibilidade de dúvida com relação à verdade da carne e do sangue" (De Trin. 8, 14). S. Ambrósio trata de maneira completa da Eucaristia na sua obra catequética (De misteriis) e exprime de modo preciso a doutrina da transubstanciação, que explica e prova com os milagres bíblicos. Teremos ocasião de ouvi-lo novamente. Devemos também recordar aqui a obra do Pseudo-Ambrósio (De sacramentis, 4, 14-16). S. Ambrósio, pela sua célebre frase sobre a identidade do Cristo histórico e do Cristo eucarístico: "Hoc quod conficimus, corpus ex Virgine est... vera utique caro Christi, quæ crucifixa est, quæ sepulta est; vere ergo carnis illius sacramentum est" (De mist. 9,53), foi o doutor eucarístico preferido no Ocidente (lembre-se Pascasio Radberto).

S. Agostinho parece que não conheceu o livro do seu mestre sobre os mistérios. Em todo caso, não se vê vestígio de influência deste livro sobre ele. Os Protestantes incluem-no quase unanimemente entre os "simbolistas". Os Católicos, mesmo sem lhe negar a linguagem espiritualista, reconhecem-no, todavia, como um deles. P. Schanz dele escreve: "S. Agostinho não é um espiritualista e um simbolista, mas ensina a presença real do Cristo na Eucaristia". Rauschen assim se exprime a propósito desta citação: "Eu diria antes: S. Agostinho inclina-se para a explicação simbolista da Eucaristia, mas com tudo isso não quis excluir a presença real" (op. cit. p. 24). Para compreender S. Agostinho, deve-se ter presente sua noção de sacramento: uma coisa é o que se vê no sacramento e outra é o que se conhece espiritualmente: "Aquilo que agora vêdes é pão e vinho, como dizem os vossos olhos; mas a fé vos diz que o pão é o corpo de Cristo e o cálice; o seu sangue" (Sermo 272, Migne, 38, 1246; cfr. Sermo 217 e 132). "O que se vê sobre a mesa do Senhor é pão e vinho; mas este pão e este vinho são, pela palavra pronunciada, corpo e sangue do Verbo" (Sermo 6, Migne, 46, 834). "E Ele (Jesus Cristo) tinha a si mesmo nas mãos quando nos disse: Este é o meu corpo" (Enarr. in Ps. 33, 10, Migne, 36, 306). Como neoplatônico, S. Agostinho distingue o ser e a aparência, de onde suas numerosas expressões espiritualistas sobre a Eucaristia. Mas disso trataremos abaixo, falando das dificuldades patrísticas. Podemos encerrar a série dos Padres com S. Leão I

que assim exorta seus fiéis: "Visto que o Senhor disse: Se não comerdes, etc. (Jo 6,54), deveis participar da mesa sagrada sem a mínima dúvida sobre a verdade do corpo e do sangue de Cristo" (Sermo 91, 3, Migne, 54, 452).

Para uma reta compreensão da doutrina dos Padres sobre a Eucaristia, devemos ainda confrontá-la com sua doutrina sobre a Missa. É evidente que as duas doutrinas são interdependentes. Ora, como veremos melhor em seguida, a noção da Eucaristia como sacrifício do Novo Testamento é antiquíssima e esculpida em termos de forte realismo, próprio daqueles Padres que são acusados de simbolismo, como Orígenes, Tertuliano, S. Cipriano, S. Agostinho. Se estes Padres crêem que o sacrifício da Missa é oferta real de Cristo a Deus, sua fé eucarística não se pode reduzir a simples simbolismo.

Já dissemos que as *antigas liturgias* compensam-nos da falta de monografias patrísticas sobre a Eucaristia. Devemos, portanto, ao lado dos testemunhos dos Padres citados até aqui, lembrar as antigas orações litúrgicas, que são a mais viva expressão da fé da Igreja no dogma eucarístico. Particularmente preciosas são as palavras da epiclese, ou oração para se pedir a transformação da substância do pão e do vinho. Na fórmula mais antiga que conhecemos, a do cânon de Serapião de Thmuis, lemos: "Desça, ó Deus de verdade, teu santo Logos sobre este pão, a fim de que o pão se torne corpo do Logos, e sobre este cálice, a fim de que o cálice se torne sangue da Verdade". Pode-se encontrar todo o cânon em *Rauschen*, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, pp. 100-102, e em *G. Destefani*, La Santa Messa, Turim, 1935, pp. 302-304. As epicleses das outras liturgias que nos foram transmitidas, exprimem-se da mesma maneira. Perfeitamente sintonizadas com estas fórmulas são tanto as citações das liturgias que recomendam participar da Eucaristia, com pureza, como profissão de fé na presença real logo depois da Consagração. Notamos, por fim, o acôrdo entre o Oriente e o Ocidente. *Maltzew* escreve: "O Senhor está presente na Eucaristia, não somente com seu corpo e seu sangue, mas com todo seu ser, isto é, não somente com sua alma que está indissolúvelmente unida ao corpo, mas também com sua divindade, que está hipostática e inseparavelmente unida à sua humanidade" (Die Sakrament etc. §§ 89 e 90). Toda a Igreja antiga, portanto, crê na presença real: na Ásia Menor, no Egito, na África, na Itália, nas Gálias.

A Eucaristia é também ilustrada por três séries de pinturas nas catacumbas (Ressurreição, penitência, ceia). No dia da morte dos cristãos e no do aniversário, os fiéis celebram a Eucaristia junto de seus sepulcros, muitas vezes acrescentando uma refeição para os pobres. Daqui as pinturas eucarísticas: a multiplicação dos pães, as bodas de Caná, a água que jorra da rocha e o maná. Estes banquetes oferecidos por amor de Deus, lançam viva luz sobre o significado do banquete eucarístico. O quadro dos dons dos reis magos devia afervorar os fiéis nas obras da caridade fraterna (ágapes).

Dificuldades patrísticas. — É inegável que toda uma série de Padres, talvez a maior parte, nos seus escritos sobre a Eucaristia, usa expressões simbólicas (*τυπος, συμβολον, ομοιωμα, αντιτυπος*, signum, similitudo, figura). Para entendê-los corretamente devemos notar o seguinte: Essas expressões encontram-se justamente nos Padres dos quais não se pode pôr em dúvida o realismo estrito, como S. Atanásio, S. Cirilo de Jerusalém, S. Gregório Nazianzeno, S. João Crisóstomo, S. Ambrósio. Por isso, não se devem tomar no sentido de um simbolismo absoluto. De ordinário, compreender-se-á facilmente o sentido e a importância destes termos recordando-se que a Eucaristia, no seu conjunto, pode ser considerada sob muitos pontos de vista. Pode-se: 1) considerar as *espécies sensíveis*, seu modo de se apresentar aos nossos olhos, e dizer que são uma imagem, um sinal, um tipo do corpo do Senhor; 2) examinar o corpo *Sacramental* do Senhor em relação ao seu corpo celeste e chamá-lo de uma imagem, uma manifestação deste. 3) Pode-se com S. Paulo (I Cor 10,17) ver na Eucaristia também um símbolo da Igreja, como já na Didakê (9,4) e mais tarde no cânon de Serapião e em S. Agostinho (Sermo 272 etc.). Enfim, pode-se 4) falar de *vários modos* de se comer o corpo de Cristo. Os fiéis iluminados sabem que, sob as aparências sensíveis, não já nas aparências enquanto tais, recebe-se o corpo sacramental de Cristo. Deve-se recordar aos cristãos não iluminados, que não se trata de "mover os dentes e o estômago", como diz S. Agostinho, mas de uma manducação espiritual. Aos negligentes exortam-se a não comer e não beber a carne e o sangue de Cristo "somente no sacramento, coisa que também muitos maus fazem, mas a comer e a beber até à participação do Espírito para poder permanecer membros no corpo do Senhor e ser fortalecido pelo seu Espírito" (In Jo. 27, 11). "Ante (antes da consagração) enim si manducaretur, impletet ventrem; modo cum manducatur, ædificat mentem" (Ed. Morin, p. 25). S. Agostinho acentua, com outros "espiritualistas", mais a graça da Eucaristia do que a presença real, mais o sacramento em relação a nós, do que o sacramento em si, porque o fim último é, aqui também, produzir a graça espiritual. Quando se admite isso, não será difícil compreender os chamados "espiritualistas".

Sabemos que os Padres, dada sua tendência a interpretar alegoricamente a S. Escritura, gostavam de procurar mais significados numa mesma coisa. Em vão, porém, procurar-se-á em toda a Igreja antiga um só "espiritualista" no sentido de Zwinglio (*signum tantum*); não se encontrará sequer em Orígenes e nos seus discípulos. *Teodoro de Mopsuéstia* condenou explicitamente essa linguagem figurada afirmando que Jesus Cristo disse: este é o meu corpo, o meu sangue; e não: este é a figura do meu corpo, do meu sangue (Migne, 66, 713); cfr. S. João Damasceno, *De fide orth.* 4, 13.

É inegável que um progresso sobre a doutrina da Eucaristia é evidente entre os Padres, mas este progresso não se refere à fé no mistério, e sim à sua *teologia*. Ele atuou-se relativamente a Eucaristia com outros grandes mistérios, cuja luz serviu para a iluminar mais ainda. Recordemos os paralelos mais comuns. Compara-se a consagração à criação: trata-se de dois atos do poder divino, que pode fazer tudo, mesmo o que é incom-

preensível aos homens, e da divina bondade que cobre de bênçãos tudo o que existe. Uma comparação que surge evidente é a entre a consagração e a Encarnação; encontra-se frequentemente na epiclesse, onde a consagração e a Encarnação são apresentadas como duas obras do Espírito Santo (Lc 1,35). Não é, porém, desta comparação, como se quer afirmar, que nasceu a fé na presença real; esta fé é anterior e é precisamente dela, que veio, a comparação, de outro modo incompreensível. A comparação entre a Eucaristia e a morte na Cruz, já a encontramos nas palavras da instituição e na ordem de Jesus de se celebrar a ceia em memória de sua morte. Dela se tira tanto a idéia da identidade do corpo do Senhor (S. Inácio, S. Justino) como a do escopo da Eucaristia como representação da morte do Senhor. Daqui a citação contínua de Mal 1,11. Uma explicação ulterior do mistério eucarístico tirava-se das suas relações com a Redenção considerada como divinização da natureza humana. A Eucaristia era justamente o "reinedium immortalitatis" o nutrimento da vida eterna (S. Inácio, S. Gregório Nissenho, os gregos posteriores).

Para uma formação mais perfeita da doutrina eucarística, muito contribuíram as controvérsias entre Radberto e Retramo (séc. IX) e entre Berengário e seus adversários (séc. X). Chegou-se, sobretudo, a uma distinção clara entre o ser e o parecer, a substância e os acidentes. Alcançou-se também um caminho geral, uma terminologia científica estável. A fórmula redigida pelo Card. Umberto e imposta pela primeira vez a Berengário, na qual se dizia que o corpo de Cristo "sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari, frangi, et fidelium dentibus atteri" foi repetida por muitos em sentido estrito, mesmo quando a última fórmula (1079), foi notavelmente atenuada. Nesta última o modo de presença era pela primeira vez oficialmente determinado. Dizia-se que, na consagração, o pão e o vinho "mudam-se substancialmente na verdadeira, própria, vivificante carne e sangue de Jesus Cristo" (substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi). Não existia ainda o termo transubstanciação, mas sua realidade estava expressa sem equívocos e de modo claro. Todavia, depois da morte de Berengário (1088) sua doutrina continuou a ser defendida por seus partidários e combatida por seus adversários. Os defensores da doutrina da Igreja eram quase todos Beneditinos. Bem depressa Hildeberto de Lavardin, velho aluno de Berengário, encontrou a palavra técnica *transubstanciação* (segundo Loofs, teria sido cunhada precedentemente por um Escolástico anônimo), que se tornou de uso freqüente e comum. Havia então, na Igreja, duas tendências, uma das quais propendia para S. Ambrósio e a outra para S. Agostinho. Ambas afirmavam a presença real, mas a explicavam um tanto diferentemente (Dict. de théol. cath. t. V, coll. 1222). Esse dualismo encontra-se ainda em parte na Escolástica primitiva. Todavia a Escolástica encontrou sua melhor expressão na doutrina da transubstanciação. Uma questão discutida entre os Escolásticos era a de se saber se Jesus Cristo durante a ceia tinha dado aos seus discípulos seu corpo terreno ou seu corpo glorificado. Hugo de S. Vitor estava pelo corpo

glorificado; P. Lombardo, Ricardo de Medi, Alexandre de Hales, S. Alberto e S. Tomás, pelo terreno (S. th. III, 81, 3).

§ 179. A transubstanciação.

Jesus Cristo torna-se presente na Eucaristia mediante a conversão da substância do pão e do vinho em seu corpo e em seu sangue. — (De fé).

Explicação. — O Concílio de Trento não somente definiu a presença real, mas também o modo com que ela se atua. Ele afirma: "S. q. d. in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat, a. s. = Se alguém disser que no sacrosanto sacramento da Eucaristia fica a substância do pão e do vinho juntamente com o corpo e o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, e negar aquela admirável e singular conversão de toda substância do pão no corpo e de toda substância do vinho no sangue, permanecendo somente as espécies do pão e do vinho, conversão que a Igreja Católica chama muito bem de *transubstanciação*, seja excomungado" (s. 13, can. 2, Denz. 884; cfr. c. 4).

Devem-se notar quatro pontos: 1) A substância do pão e do vinho não existem mais quando a Eucaristia está realizada; segue-se que não há nela a coexistência de duas substâncias, a do pão e a de Cristo. Temos aqui a condenação da doutrina luterana da *impanação* ou da consubstanciação; 2) o Concílio declara que a substância do pão e do vinho é mudada, *convertida*. Aqui está o coração do mistério; de fato, com esta conversão no corpo e no sangue de Jesus Cristo, o Cristo torna-se presente na Eucaristia; 3) Com relação ao âmbito da conversão, diz-se que ela se estende a toda a substância. Trata-se de um fato de todo singular e admirável, pois que, se todos os dias vemos mudanças nas formas substanciais ou accidentais, jamais constatamos uma mudança em que, além da forma, se muda também a matéria; ao passo que na Eucaristia, há uma conversão substancial que se estende à matéria e à forma; 4) diz o Concílio que as espécies ou acidentes *permanecem*. Como permanecem não o explica; mas, declarando que a conversão é de todo singular e admirável, insinua que a permanência destes acidentes, assim como a conversão da substância que antes os sustentava, deve

ser atribuída à onipotência de Deus. Justamente porque permanecem os acidentes, em base à percepção sensível somente, não há conversão ou mudança; aqui vale somente a fé. S. Tomás: "Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur".

Prova. — Da Escritura não podemos tirar uma prova formal da transubstanciação. Jesus Cristo deu aos Apóstolos seu corpo e seu sangue sob as aparências do pão e do vinho, mas não disse expressamente de que modo se tenham tornado presentes. Só virtual e implicitamente nas palavras da instituição está também expressa a conversão do pão e do vinho. De fato, se Jesus tomou as substâncias naturais do pão e do vinho, abençoou-as e deu-as aos seus Apóstolos, assegurando-lhes que se tratava do seu corpo e do seu sangue, era necessário que estas substâncias tivessem sido mudadas no seu corpo e no seu sangue. Do contrário o Senhor teria devido dizer: Tomai e comei, sob este pão, com este pão está a minha carne. Mas não tendo Ele usado semelhante fórmula, só o podemos entender no sentido da transubstanciação. Por isso, também o Concílio de Trento afirma: "Pois que Jesus Cristo, nosso Redentor, afirmou que, o que apresentava sob espécie de pão era verdadeiramente seu corpo, foi sempre convicção da Igreja de Deus, e esse Concílio novamente declara, que, pela consagração do pão e do vinho, muda-se toda a substância do pão na substância do corpo de Cristo Senhor Nosso, e toda a substância do vinho na substância do seu sangue" (c. 4, Denz. 877).

Os Padres afirmam a presença real do Senhor produzida pela consagração e por isso mesmo também o fato de uma mudança dos elementos; mas para eles falta, em geral, uma terminologia eucarística segura e particularmente uma noção precisa metafísica da mudança. Os *Latinos*, falando da conversão, usavam as expressões "panem sanctificare", "transfigurari", "conficere corpus Christi", "mutare species", ou "elementum" (frases todas que se encontram em S. Ambrósio); os *Gregos* usavam os verbos μεταποιεσθαι, αγιαζεσθαι μεταβαλλεσθαι, μετασκευασθαι, e os nomes μεταβολη, μεταποιησις, μετασχηματισμος, μετασχημα etc.

Os primeiros testemunhos claros da doutrina patrística da transubstanciação encontram-se a começar do séc. IV. São, entre os *Gregos*, S. Cirilo de Jerusalém, S. Gregório Nisseno, S. João Crisóstomo, S. Cirilo de Alexandria; devemos ainda acrescentar os Antioquenos, como Teodoro de Mopsuéstia, Macário de Magnésia. Dos *Latinos* deve-se citar, antes de tudo, S. Ambrósio, que é, entre os Padres, o doutor da transubstanciação, no Ocidente.

¹ "Na terminologia filosófica moderna poder-se-ia exprimir a transubstanciação assim: o pão e o vinho sem perder nada de suas propriedades, ou, sem que alguma mudança tenha acontecido nêles no plano do fenómeno, deixam de ser no plano metafísico o que eram; ao invés, sobre este plano Jesus Cristo mesmo tornou-se presente, de modo misterioso". A. Valensin, Initiation catholique. 14. Paris, 1941.

Uma mudança da doutrina geral, temo-la no Antioqueno Teodoreto de Ciro e em Nestório, no séc. V. Ela tem fundamento cristológico. Da distinção clara entre natureza divina e humana em Cristo, chega-se a separar completamente as duas naturezas em duas pessoas e por consequência lógica, a afirmar-se também dupla essência na Eucaristia: ela seria composta do pão e do Senhor celeste, que na consagração se uniria ao pão, para formar o "corpo do Senhor". Cada natureza conservaria sua essência mesmo depois da consagração (ου την φυσικη μεταβαλλον), a qual é somente μεταβολη ex λαριος (την λαβην τη φυσικη προσεθεικως). Tem-se assim o duofisismo eucarístico que Teodoreto expõe no seu "Eranistes" (cfr. 1, 2 e 3, Migne, 56, 83, 165-169, 269-292). Ele teve continuadores, mas são menos conhecidos. De Nestório já falamos (§ 176). A enérgica reação contra o monofisismo em cristologia e a acentuação demasiado forte do antigo paralelismo entre a consagração e a Encarnação, levaram estes homens, que possuíam a fé ortodoxa na presença real, a errar na explicação do modo de tal presença. Veremos, na própria Escolástica, surgirem cá e lá, tentativas de explicação, que lembram o duofisismo. Na Igreja triunfou, a partir de 550, a doutrina da transubstanciação, iniciada por S. Cirilo de Alexandria, e por seus predecessores e à qual S. João Damasceno (De fide orth. 4, 13) deu formulação técnica.

Três são as causas eficientes da transubstanciação de que falam os Padres. Ela é atribuída: 1) ao Espírito Santo; 2) a Jesus Cristo, ao Senhor; 3) às palavras de bênção do sacerdote. Isso, naturalmente, deve ser entendido em sentido coletivo, não exclusivo. "Nec oblatio sanctificari illic possit, ubi Spiritus Sanctus non sit", é um conceito ao qual se retorna freqüentemente, depois S. Cipriano (Ep. 64, 4), também e sobretudo na Igreja Grega (epiclese). Mas falava-se também de Cristo e com razão, porque se pensava que era justamente Ele que devia descer aos elementos naturais. Com as palavras da bênção, enfim, entendia-se determinar o momento desta vinda do Cristo e particularmente sua atuação por meio do sacerdote. "Christi sermone conficitur (hoc sacramentum)", diz S. Ambrósio (De mist. 9, 50-54). Determinaremos isso melhor, ao tratar da forma do sacramento (§ 183). Ouçamos agora os vários Padres.

Primitivamente os *Gregos*: S. Cirilo de Jerusalém para explicar a conversão, recorda aos seus catecúmenos o milagre de Caná e diz: "Ele, outrora, em Caná de Galiléia, mudou (μεταβεβληκεν) a água em vinho com sua vontade somente: por que não deveremos crer nêle, quando muda o vinho em sangue?" (V cat. mist. 4, 2). Sobre a consagração em particular, escreve: "Depois de sermos santificados com estes cânticos espirituais de louvor a Deus (o Prefácio) suplicamo-lo para que, benigno, mande o Espírito Santo sobre as ofertas e faça de modo que o pão se torne o corpo de Cristo e o vinho, seu sangue, porque tudo o que o Espírito toca é santificado e transformado" (μεταβιβηται; Cat. Mist. 5, 7). — S. Gregório Nisseno afirma: "Nós justamente cremos que também agora o pão santificado pela palavra de Deus é mudado no corpo do Logos" (μεταποιεσθαι; Orat. cat. 37). — S. João Crisóstomo lembra o

poder criador de Deus: "Não é um homem que faz que as ofertas se tornem o corpo e o sangue de Cristo, mas Jesus Cristo mesmo, crucificado por nós. Há o sacerdote que o representa e pronuncia as solenes palavras, mas é a graça e o poder de Deus que agem. Este é o meu corpo, diz Ele, e estas palavras transformam a oferta" (*μεταγωγὴ τοῦ μυστηρίου*). De prodit. Judæ hom. 1, 6, Migne, 49, 380). S. João Damasceno penetra de certo modo no mesmo mistério: "Está deveras unido à divindade, o corpo, que teve nascimento da santa Virgem; não de maneira que torne a descer o corpo, que foi acolhido nos céus, mas porque justamente o pão e o vinho mudam-se em corpo e sangue de Deus" (De fide orth. 4, 13). O bispo Teodoro Abu-Qurrah († pelo ano 820) une a transubstanciação à tradição apostólica, ainda que não se possa prová-la com uma palavra da Escritura. Nessa tradição estão reunidas muitas coisas que cremos: "A primeira é aquela palavra que pronunciamos sobre nossas ofertas (*qurbân*) e pela qual elas se tornam a carne e o sangue de Cristo" (G. Graf. Die arabischen Schriften des Th. A. Q., Paderborn, 1910, p. 288, cfr. p. 313).

Depois os *Latinos*, entre os quais devemos citar sobretudo S. Ambrósio. Ele reúne, na sua catequese sobre os mistérios, vários exemplos para explicar a transubstanciação eucarística. Recorda, como muitas vezes fazem os Padres, o ato divino da criação, a Encarnação, a transformação da vara de Moisés em serpente, a mudança da água em sangue, a flutuação dos machados de Eliseu, a passagem do Mar Vermelho, a susterção das águas do Jordão. Esses fatos demonstram-se a possibilidade da transubstanciação. "Se a palavra de Elias teve o poder de fazer descer o fogo do céu, a palavra de Cristo não terá o poder de mudar (*mutet*) a natureza (*species = naturam*) dos elementos? A palavra de Cristo, que do nada fez o que não existia, não poderá mudar as coisas que existem no que não eram? Não é mais dar uma natureza nova, que mudar uma já existente?" (De mist. 9, 52).

Do mesmo modo escreve o *Pseudo-Ambrósio*: "Este pão é pão antes das palavras do sacramento (ante *verbum sacramentorum*): mas quando sobre ele se pronunciam as palavras de Cristo torna-se a carne de Cristo" (de *pane fit caro Christi*, De sacram. 4, 4). É usada aqui a expressão de S. Agostinho a propósito da palavra que se acrescenta ao elemento. Outra passagem refere-se à palavra onipotente de J. Cristo, capaz de mudar a natureza das coisas ("Primo omnium dixi tibi de *sermone Christi*, qui operatur, ut possit mutare et convertere genera instituta naturæ", 6, 3). — S. Agostinho: "Accedit sanctificatio (ad panem et vinum) et panis ille erit corpus Christi et vinum illud erit sanguis Christi. Hoc fecit nomen Christi, hoc fecit gratia Christi" (Ed. Morin, p. 25).

A partir do século IV, no entanto, a transubstanciação é admitida na Igreja oriental e na ocidental. E é também comprovada pelas *liturgias*, as quais, se é verdade que na forma em que chegaram até nós, pertencem na maior parte ao século V, nos seus elementos essenciais são mais antigas. Na *epiclesis* que elas contêm, roga-se sempre ao Espí-

rito Santo que desça sobre as ofertas para delas fazer o corpo e o sangue do Senhor.

Pascásio Radberto descreve a transubstanciação com os termos "convertere", "vertere", "transfundere", "transfere", "facere", etc. Distingue a substância das aparências externas e escreve: "*Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur*" (De corp. 8, 2). Depois diz: "Hunc panem et vinum vere carnem et sanguinem *creari*" (Ernst. 45). Nota-se que a terminologia acha-se ainda no estado fluido.

Esta fluidez, mesmo na tentativa de encontrar o termo exato, persiste ainda no período que segue imediatamente a controvérsia com Berengário († 1088), até que Hildeberto de Lavardin († pelo ano 1133) forja a expressão técnica "transubstantiatio", que talvez seja de um autor desconhecido e mais antigo. Desde então, a palavra encontra-se freqüentemente tanto nos teólogos como nos canonistas. Inocêncio III utiliza este termo na sua célebre explicação da Missa e a introduz no seu símbolo contra os Albigenses (Denz. 430). Encontramo-lo também nas conversações com os Gregos (Denz. 465), embora não em forma polêmica, estando os Gregos de acordo com os Latinos, sobre este dogma. Eles simplesmente traduziram o termo latino e desde aquela época (1267) usam expressamente *μετουσίωσις*. Visto que os Armênios tinham uma doutrina puramente espiritualista (Denz. 544), Eugênio IV prescreveu-lhes que aceitassem a doutrina da transubstanciação (convertei, Denz. 698). O Concílio de Trento pôs termo ao desenvolvimento da doutrina. Sobreviviam, mesmo fora dos hereges, como os Albigenses, Wiclef, Huss, expoentes dos conceitos mais disparatados; por isso o Concílio insistiu propositalmente na transformação de "toda a substância".

O termo *impanação* (*impanatio*, e também *companatio*) decalca à letra o de Encarnação. Encontra-se na Escolástica primitiva, que fala às vezes de "Christus impanatus et invinatus", e é indicado pela primeira vez em Guitmundo de Aversa († pelo ano 1095). Mais tarde teve cá e lá, ainda que raramente, defensores entre os teólogos e teve de ser combatido por Alexandre, S. Alberto e S. Tomás. Como sempre, também aqui S. Tomás, por primeiro, iluminou até onde é possível, o mistério, e recebeu uma confirmação oficial da sua doutrina com o encargo de compor o ofício da festa do *Corpus Domini*. Sobre as questões principais, os grandes Escolásticos estão de acordo: 1) sobre a interpretação da transubstanciação; 2) sobre o modo da existência sacramental de Cristo; 3) sobre a permanência dos acidentes sem a substância natural. Para explicar estes pontos de doutrina, serviram-se, quase todos, com maior ou menor habilidade, das categorias de Aristóteles.

Quanto aos *ortodoxos* (russos, gregos), *Estêvão Zanehox* (Das orth. Christentum, 1928, p. 107) escreve: "Na Igreja ortodoxa está fora de toda dúvida o dogma de que Jesus Cristo está ainda presente nos dons benditos e que, em tais dons, no momento da consagração, produz-se

uma "conversão" ou melhor, como ensinavam os antigos Padres da Igreja oriental, os dons consagrados são o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de Cristo. Isto é só o que se afirma e não há fórmula geralmente admitida e imposta sobre o "modo" com que acontece o fato. Tudo o que se afirma a propósito não constitui dogma, mas opinião". Ele cita toda uma seqüência de autores pró e contra.

Já acenamos à razão que explica este modo de ver. Os Gregos não tiveram uma controvérsia semelhante à suscitada por Berengário sobre a transubstanciação; além disso, não tiveram uma teologia escolástica; enfim, depois de S. João Damasceno, faltou-lhes aquela força espiritual necessária ao progresso da tradição e do dogma. Mas, de em sentido estritamente oficial, não possuem o termo "mais apto", de que fala o Concílio de Trento (*quam conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat*) conservam, todavia, o antigo termo tradicional *μεταποισις*, ao qual foi acrescentado mais tarde *μετουσιωσις*. Também a época patrística não dispunha de melhores termos, todavia, sabia exprimir com os que tinha, a sua fé na transubstanciação. "Ad fidem explicitam hujus veritatis (a transubstanciação) sufficit notio confusa conversionis, quam omnes habent", diz Franzelin (De Euchar. thes. 12). A que ponto nós mesmos chegaríamos se exigissemos dos fiéis a análise metafísica da dogmática!

Desta forma também o Concílio de Trento podia afirmar que o dogma da transubstanciação fôra sempre crido na Igreja (*persuasum semper* in Ecclesia Dei fuit, s. 13, c. 4). A realidade deve ser entendida não no sentido da terminologia formal do IV Concílio Lateranense, mas do modo de se exprimir já mencionado, que é objetivamente idêntico a essa terminologia. Nos primeiros séculos a fé da transubstanciação estava implícita na fé sobre a presença real. Assim pensa também Suárez, relativamente ao progresso dogmático respeitante a este ponto de doutrina (De Euchar. disp. 1, sect. 1). Mas antes de 1215, nota Franzelin (loc. cit.), a terminologia era o mais das vezes obscura; Batiffol acrescenta que era "mais ou menos duofisita" (op. cit. p. 494). Mas somente Nestório, Eutério e Teodoreto ensinaram consciente e explicitamente o duofisismo eucarístico.

É também verdade que, entre os Gregos, a transubstanciação, como por outro lado todos os mistérios (Trindade, Encarnação), foi sempre tratada com certa reserva. Inegavelmente, eles admitiram na sua teologia a tradução pura e simples de transubstantiatio (*μετουσιωσις*) — os Russos mesmos têm um termo análogo: *pressuchchestolelenie* — tirada da "professio fidei Michaëlis Paleologi" (Batiffol, op. cit. p. 497, Denz. 465), mas aquela reserva plena de respeito ficou. S. João Damasceno, depois das palavras supracitadas, escreve a propósito da transubstanciação: "Se tu perguntas como acontece isso (*πως γινεται*), baste para ti saber que acontece por obra do Espírito Santo, assim como no seio da santa Mãe de Deus, por virtude do Espírito Santo, o Senhor tomou carne: não sabemos mais, senão que a palavra de Deus é verdadeira e eficaz e tudo pode: mas o modo não se pode abso-

lutamente investigar" (De fide orth. 4, 13). E na mesma Escolástica alguns teólogos tinham por mote: "Hoc misterium, magis credendum et venerandum quam disputandum".

Na Igreja anglicana podem-se reduzir a três os vários conceitos da Ceia: o grupo evangélico conserva as idéias de *Calvino*; o segundo as idéias de *Lutero* (Jesus Cristo não se encontra somente nos fiéis que o recebem, mas também nos elementos); o terceiro, o da *alta Igreja*, cujos membros chamam-se *anglo-católicos*, ensina a presença real até à transubstanciação e à adoração.

§ 180. Natureza da transubstanciação.

Seguindo a Escolástica, a teologia explica a transubstanciação distinguindo nas coisas a substância e os acidentes, e, na substância, a matéria e a forma. Afirma, portanto, em conformidade com o dogma eclesiástico, que, na transubstanciação, a substância inteira, matéria e forma, perde seu próprio ser e muda-se no ser de Cristo, ao passo que os acidentes (*species*) permanecem na sua própria entidade.

Para lhe dar uma noção mais precisa, faz ainda a distinção entre a conversão *passiva* dos elementos e a operação *ativa* da transformação por parte de Deus; sublinha-se o que acontece nos elementos e o que Deus opera para os transformar.

1. A conversão, considerada no seu aspecto *passivo*, acontece de modo que toda a substância dos elementos muda-se na substância do corpo de Cristo. Explicando-o com a analogia das transformações naturais, distingue-se nela um ponto de partida (*terminus a quo*), um ponto final ou de chegada (*terminus ad quem*), e um ponto comum permanente (*terminus manens, commune tertium*), que funda a relação interna e a continuidade exigida pela noção de conversão. Na conversão eucarística, o ponto de partida é constituído pelo pão e pelo vinho, o ponto de chegada é o corpo do Senhor, enquanto as espécies constituem o ponto intermediário e comum.

A transubstanciação pertence, portanto, ao gênero das mudanças (*mutationes, conversiones*). Não é, porém, uma mudança accidental, porque nela permanecem os acidentes (*accid. remanent*); nem é uma mudança substancial, que consiste somente na mudança da forma, pelo que se diz transformação; mas é uma mudança em que também a matéria é mudada, de modo que se tem uma conversão completa (*secundum totam substantiam*), que precisamente por isso "aptissime transubstantiatio appellata est" (Trid. can. 2). "Totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi et partes etiam convertuntur,

quia materia panis fit materia corporis Christi, et forma substantialis similiter fit illa forma, quæ est corporis Christi" (S. Tomás, Sent. 4, d. 11, q. 1, a. 3, s. 1).

Os dois termos, quer o termo "a quo" quer o termo "ad quem", devem ser entendidos positivamente, e nenhum deles pode ser concebido de modo puramente negativo. Se o processo de conversão se iniciasse do nada (*terminus a quo*) ter-se-ia uma criação (*ex nihilo sui et subjecti*); se, ao invés, se fizesse terminar no nada (*terminus ad quem*) teríamos um aniquilamento (*annihilatio*). Se, pois, viesse a faltar o elemento intermediário (*tertium manens*) os dois termos extremos estariam separados e sem relação entre si; estariam reunidos apenas exteriormente, de modo que no termo "ad quem" não teríamos mais nada do termo "a quo" e, além disso, não poderíamos mais falar dos acidentes eucarísticos com relação a Cristo, quanto à sua presença, a sua manducação, à sua adoração. A presença sacramental de Cristo consiste de fato na união formal dele com os acidentes (*Salmant.*, De Euchar. disp. 4, dub. 2, n. 12).

Singularidade da transubstanciação. — A conversão que acontece na Eucaristia não se pode adequadamente equiparar aos processos naturais de conversão. Por isso também o Concílio de Trento chama-a de uma "conversio mirabilis et singularis" (cap. 2). Quanto ao primeiro adjetivo (*mirabilis*) bastará uma simples observação. Trata-se de um processo absolutamente sobrenatural, no qual a onipotência de Deus, para o dizermos com S. Agostinho, é a única "ratio facti". Com isso já afirmamos a singularidade ou o caráter único (*singularis*) do fato. S. Tomás observa que a conversão eucarística se distingue de todas as mudanças naturais, por estas três razões: 1) ela não atinge somente a forma, mas penetra até à matéria, até ao sujeito, que sustenta as possíveis formas sucessivas e que nas transformações naturais *permanece* e serve, por assim dizer, de ponte entre o termo "a quo" (por ex., o vinho), e o termo "ad quem" (p. ex., o vinagre); é a mesma matéria que, antes na forma de vinho e depois na forma de vinagre, possui o seu ser substancial. "Hæc conversio non habet subjectum sicut illæ (conversiones naturales) habent". 2) Nas conversões naturais a forma corrompe-se e desaparece: ela não passa à nova forma que nasce; na conversão eucarística, ao invés, a forma precedente converte-se na nova. "Forma non convertitur, quia abscedit illa et alia introducitur. Sed hic et totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi, et partes etiam convertuntur, quia materia panis fit materia corporis Christi et forma substantialis fit illa forma, quæ est corporis Christi". Na verdade, nas conversões naturais o "totum" é mudado quanto à forma; não porém todas as "partes", não, a matéria. 3) Por último, nas conversões naturais, não somente o "terminus a quo" mas também o "terminus ad quem" é mudado, quer com o novo ser (*omnis corruptio est generatio e vice-versa*), quer como aumento (*augmentum*) e quer com a integração das partes corrompidas; ao invés, na Eucaristia temos uma mudança radical no "terminus a quo", mas

não há absolutamente nenhuma no "terminus ad quem" porque o corpo de Jesus Cristo *preexiste* à conversão e permanece impassível, inconvertível. "Unde hoc, in quod terminatur conversio (t. ad quem), nullo modo transmutatur, scil. corpus Christi, sed solum panis (t. a quo), qui convertitur" (Sent. 4, d. 11, q. 1, a. 3, s. 1).

A teologia posterior introduz ainda uma distinção nos dois termos da transubstanciação, e explica que estes podem ser respectivamente considerados na sua *totalidade* e no seu *aspecto formal*. Assim, com relação ao ponto de partida, distingue-se o "terminus a quo *totalis*" que é constituído pelo pão e pelo vinho, com os acidentes, e o "terminus a quo *formalis*" que compreende somente a substância do pão e do vinho. Somente o termo formal, isto é, a substância do elemento, é mudado; os acidentes ficam excluídos do processo de conversão: eles permanecem. Do mesmo modo, com relação ao ponto de chegada, temos o "terminus ad quem *totalis*" constituído pelo corpo do Senhor com os acidentes do pão e do vinho; e o "terminus ad quem *formalis*" que compreende somente o corpo sacramental do Senhor.

2. A transubstanciação, entendida em sentido ativo é o ato da onipotência divina, que produz de modo sobrenatural a mudança total do pão e do vinho, no corpo e no sangue de Cristo.

O que podemos afirmar com certeza sobre este ato misterioso de Deus é, antes de tudo, que com ele o pão e o vinho (t. a quo *formalis*) não são aniquilados. Conversão não é aniquilamento. Se assim fôsse, seria necessário que o corpo do Senhor fôsse de novo criado (*ex nihilo*) e os dois termos (t. a quo e t. ad quem) seriam intrinsecamente estranhos, simplesmente justapostos e sem relação entre si. É, preciso, pois, que a causalidade divina aja sobre a substância dos elementos, de modo que ela se torne o corpo do Senhor (como terminus ad quem *formalis*). Somente assim se pode realizar a noção de conversão. Notamos ademais que a ação divina atinge também os *acidentes*, enquanto, por motivos que exporemos em seguida, impede-lhe participar da conversão, conservando-se positivamente na sua própria entidade (*manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*, can. 2).

A *Escolástica* divide-se quanto ao modo de explicar mais precisamente o termo final (*terminus ad quem formalis*). S. Tomás admite que a formação do corpo de Cristo do pão (*ex pane*) tem algo da criação. Todavia, chama a atenção de que não se trata de uma criação propriamente dita, pois as espécies permanecem; "mas a consagração concorda com a criação, enquanto nela não há um sujeito comum, que rege os dois termos extremos, sujeito que, ao invés, se encontra nas conversões naturais" (S. th. III, 75, 8).

Os Tomistas posteriores rejeitam o termo "criação" e usam o mais adaptado de "produção", ou, desde que o corpo de Jesus Cristo existe já de modo completo, "reprodução" (*reproductio*, *replicatio*). *Escoto* afirma, em vez, que o corpo de Cristo vem exteriormente do céu, ao

altar, sob as espécies; concebe o termo final como uma "adução" (aductio). Ambas as explicações têm suas definições. S. Tomás acentua demasiado o "devir" do corpo de Jesus Cristo, o qual, todavia, não pode "devir" substancialmente porque já existe. Escoto descuidava-se, para dizer com verdade, do termo final e desta forma põe em perigo a noção de conversão. Impossível esclarecer de todo este processo misterioso; mas parece que se deve explicar o termo final simplesmente como uma nova presença do corpo do Senhor. A consagração determina novo modo de existência para Jesus Cristo, a saber, a sacramental.

§ 181. Integridade e duração de Cristo na Eucaristia.

1. Pelas palavras da consagração, sob a espécie do pão está somente presente o corpo e sob a espécie do vinho está somente presente o sangue de Jesus Cristo; mas pela união natural e sobrenatural de todas as partes essenciais, em cada espécie está presente todo o Cristo. — (*De fé*).

Explicação. — O Concílio de Trento, já no cânon sobre a presença real, declara que "o corpo e o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, com sua alma e sua divindade, por isso, todo o Cristo, está presente". Em seguida define, com precisão ainda maior essa presença em cada espécie: "Se alguém negar que neste venerável sacramento, sob cada espécie e sob cada uma das partes de cada uma, feita a separação, encontra-se Jesus Cristo todo, seja excomungado" (s. 13, can. 3, Denz. 885). No c. 3, ao qual se refere este cânon, o Concílio comenta-o e diz que "o corpo existe sob a espécie do pão e o sangue sob a espécie do vinho, a alma sob ambas, em força daquela conexão e concomitância natural (vi naturalis connexionis et concomitantiae) entre todas as partes de Cristo Senhor, que ressuscitou dos mortos para não mais morrer; e a divindade pela sua admirável união hipostática com o corpo e a com a alma (propter unionem hypostaticam). Por isso é muito verdadeiro que, tanto está contido sob uma espécie como sob ambas" (Denz. 876). Esta declaração é dirigida contra os utraquistas ou calinistas dos quais deveremos falar ainda; eles afirmavam que era necessário receber a comunhão sob as duas espécies.

Prova. — A S. Escritura não tem expressões explícitas (Jo 6,52, 57; I Cor 11,27) sobre este ponto. Mas o dogma deriva, evidentemente, da presença real e da indivisibilidade do Cristo glorioso. Estas duas verdades são de natureza esuritivamente dogmática; por isso é também dogmática a conclusão. Quanto à segunda verdade, claro

está que Jesus Cristo não pode mais morrer (Rom 6,9). Por isso, onde está presente, está sempre *todo* presente. Onde está presente o corpo, aí está também o sangue, e vice-versa. Pois que Jesus Cristo não pode morrer, a alma está sempre unida ao corpo. Enfim, dado que a união hipostática é indissolúvel, a divindade, por esta união, está sempre e em toda parte unida à humanidade.

Os Padres. — Se durante a época patrística e também mais tarde era de *praxe* comungar sob as duas espécies, não faltavam, todavia, casos nos quais se dava a Eucaristia sob uma só espécie. Assim, está provado que os doentes, os prisioneiros, os eremitas do deserto, comungavam sob a espécie do pão. Também somente sob a espécie do vinho comungavam as crianças: atesta-o S. Cipriano (*De laps.* 25); cfr. S. Agostinho (*Ep.* 186,30). Na Igreja grega, ainda hoje as crianças recebem a comunhão sob a espécie do vinho, logo depois do Batismo.

Do século XI ao XII, pouco a pouco a comunhão sob uma só espécie tornou-se uma prática litúrgica. A fé na totalidade do Senhor em cada espécie era a fé geral de toda a Igreja, de modo que a Escolástica tinha apenas que explicar essa prática. Já Cuitmundo e Algero tinham afirmado a totalidade em cada espécie, contra Berengário (*Dict. de théol. cath.* t. V, col. 1238). S. Anselmo, pelo que é dado saber, foi o primeiro a tratar doutrinariamente da prática da Igreja escrevendo: "Sed in acceptione sanguinis totum Christum Deum et hominem et in acceptione corporis similiter totum accipiamus" (*Epp.* lib. 4, ep. 107). Cfr. S. Tomás, S. th. III, 76, 1. Os próprios Hussitas quando lhes foi concedido o cálice, admitiram a antiga fé na totalidade.

Sobre os longuíssimos debates com relação ao cálice e a grande diversidade de opiniões no Concílio de Trento, veja-se *Ehes*, Concilium Trid. vol. VIII, pp. 529-909.

2. Jesus Cristo está todo presente também em cada uma das partes de cada espécie, depois da divisão. — (*De fé*).

Explicação. — No cânon já citado a definição da Igreja diz "que Jesus Cristo encontra-se todo sob cada uma das partes de cada espécie, feita a separação" (Denz. 885). O cânon fala de partes reais (separatione facta), não de partes possíveis. O dogma, por isso, refere-se somente ao caso de partes reais.

Prova. — Também esta verdade é apenas uma simples consequência do primeiro dogma. Se a substância precedente deixa de existir e apresenta-se a nova substância, é preciso que esta última se encontre por toda parte, onde estão as aparências da substância precedente. A divisão das espécies não toca o corpo do Senhor. É próprio da substância existir na sua totalidade onde quer se en-

contre. Os Apóstolos receberam todo o Senhor, mesmo comendo de um só pão e bebendo de um cálice somente e, conseqüentemente, recebendo uma parte dos elementos consagrados. Diversamente o Senhor ver-se-ia obrigado a fazer uma consagração particular para cada Apóstolo.

Os Padres. — Vimos que os Padres recomendam não deixar cair por terra, nem mesmo uma partícula da Eucaristia: Tertuliano (De cor. mil. 3), S. Cirilo de Jerusalém (Cat. mist. 5, 21). O fato explica-se somente com a fé na presença de Jesus Cristo, em cada parte por menor que fôsse, que caísse. S. Cirilo justifica expressamente suas advertências com o valor incomparável dos fragmentos caídos. Para a Escolástica, cfr. S. Tomás, S. th. III, 76, 3 e 5.

Jesus Cristo está também *todo* presente em cada partícula mesmo *antes* da separação? S. Alberto M. nega-o. A maior parte dos teólogos o afirma, e indubitavelmente têm razão, sendo uma conseqüência lógica do dogma. A separação material não poderia produzir esta totalidade se já ali não estivesse antes.

A Escolástica primitiva apaixonou-se pela seguinte questão: “se também o corpo de Jesus seria partido, juntamente com as espécies do pão”. Parece que a resposta, de acôrdo com a fórmula de fé prescrita a Berengário: “dentibus atteri” deve ser afirmativa. Rolando opôs-se a esse raciocínio: “Corpus Christi *impassibile* est, ergo pati non potest, non ergo frangi”; e conclui: “Frangitur sacramentaliter et non essentialiter”. Era uma resposta melhor que não o afirmar-se, como outros, que a fração se refira à “forma panis” pertencente à substância do pão, que já não existe (Dict. de théol. cath. t. V, col. 1276). A Escolástica servia-se de boa mente de um exemplo, não muito adaptado: recordavam-se as imagens sempre idênticas, que um espelho quebrado em vários pedaços, reflete a imagem em cada um dos seus fragmentos. Deveriam pensar que aqui tem-se uma fração repetida, do espelho, ao passo que na Eucaristia a consagração aconteceu uma só vez. Em conexão com esta, trataram também da questão trivial do estercoranismo. * Veja-se A. Gaudel, Stercoranisme, in Dict. de théol. cath. t. XIV, coll. 2590-2618. *

3. Jesus Cristo está presente na Eucaristia logo depois da consagração e aí fica enquanto as espécies permanecem sem mudanças. — (De fé).

Explicação. — A duração ou permanência de Cristo na Eucaristia foi um dos principais pontos que o Concílio de Trento teve de definir contra os Protestantes. Lutero admitia a presença real, mas segundo uma proposição de Butzer e de Melanton, acabou por lhe negar a permanência, limitando-a ao momento do uso (usus). Por isso o Concílio de Trento definiu: “Se alguém disser que neste

adorável sacramento, realizada a consagração, não está o corpo e o sangue de N. S. Jesus Cristo, mas somente no uso, no momento da comunhão, não antes e depois; e nas hóstias, isto é, partículas consagradas que sobram ou se conservam não permanece o verdadeiro corpo do Senhor, seja excomungado” (s. 13, can. 4, Denz. 886). O Concílio defende o uso de se conservar o corpo do Senhor e de o levar devotamente aos doentes, como é antiquíssima tradição (can. 6 e c. 6; cfr. c. 3).

Prova. — Jesus Cristo dá a Eucaristia aos Apóstolos e diz: “Este é o meu corpo” e não, *este será o meu corpo*. Para o cálice, a doutrina católica é ainda mais clara, enquanto Jesus Cristo apresentando-o, motiva-lhe a ordem de beber dêle: “Bebi todos, porque (*γινε*) este é o meu sangue”. Era já seu sangue, por isso não podia mais tornar-se o mesmo. Permanecia também seu sangue e não deixava de o ser depois da primeira recepção para tornar a sê-lo na segunda como se a fé dos discípulos ou a consagração repetida de Jesus Cristo, tivessem determinando uma presença intermitente.

Os Padres. — Não encontramos ainda uma conservação ou *reserva* litúrgica da Eucaristia, nos primeiros tempos, ao passo que notamos, não raramente, certa conservação particular, unida ao costume que tinham os anacoretas, os eremitas, os viajantes, os prisioneiros, de comungar por si mesmos. Levavam-se para casa as sagradas espécies e comungava-se quantas vezes se queria. Afirma-o já Tertuliano (Ad ux. 2, 5); S. Basílio diz que é “um costume antigo” que valia também para os tempos ordinários e de calma: “Todos aqueles que vivem na solidão onde não há sacerdotes, têm a comunhão em casa e a recebem com suas próprias mãos. Em Alexandria e em todo o Egito, quase sempre cada fiel tem as sagradas espécies consigo e as toma quando quer” (Ep. 93, Migne, 32, 483). Encontramos testemunhos análogos em S. Ambrósio e S. Jerônimo. Havia também a conservação no caso de missas celebradas com uma hóstia consagrada antes (niissa dos pressantificados), existente até há poucos anos na Sexta-feira Santa; na Igreja grega, do Concílio Trulano em diante (692), celebra-se dessa forma todos os dias de quaresma, exceto no sábado, no domingo e nos dias de festa.

O dogma da permanência suscitou na teologia, a começar da Escolástica primitiva, algumas questões assaz difíceis. Perguntava-se sobretudo, que receberia quem comungasse *indignamente*. Tendo S. Agostinho e em geral os Padres insistido com particular energia, sobre a fé no sacramento, alguns respondiam que os incrédulos e os impenitentes *nada* recebiam, e que no instante em que a hóstia lhes era apresentada, Jesus Cristo voltava para o céu: “Corpus autem Christi per manus angelorum in caelum deferretur, carbo vero a demone in os projiceretur ut Cyprianus (?) testatur”, diz Honório d'Autun (Elucida-

rium, 1, 30, Migne, 172, 1131; cfr. Guitaundo, Migne, 149, 1491). Outros, ao invés, mais razoavelmente distinguiram uma "comestio corporalis" de uma "comestio spiritualis". Rolando escreve: "Corporalis est ipsa assumptio, spiritualis est unio corporis Christi. Boni utroque modo assumunt, corporaliter videlicet et spiritualiter, et quandoque spiritualiter et non corporaliter. Unde Augustinus: "Ut quid paras dentes et ventrem? crede et manducasti". Mali vero non spiritualiter sed tantum corporaliter (materialmente) assumunt" (Gietl, Die Sentenzen Rolands, pp. 229 ss.). Ele distingue, portanto, como nós, três modos de se receber a comunhão: um, normal e sacramental, outro, puramente espiritual e um terceiro, somente material. Assim também S. Tomás (S. th. III, 80, 1). S. Boaventura pensa que em caso de perigo de profanação Jesus desapareceria logo, mesmo se permanecessem as espécies. A este propósito, a Escolástica trata também da questão da comunhão de Judas, e responde de modo afirmativo ou negativo (S. th. III, 81, 2).

Outra questão, a que se refere ao caso em que animais tivessem comido a Hóstia consagrada, deu a Escolástica não menos pano para mangas. "Queritur quod a mure invenitur ac roditur (este é sempre o exemplo escolástico), utrum sit corpus Christi". Rolando responde que em semelhante caso há somente uma manducação material (Gietl, op. cit. p. 233). Outros ficam indecisos: "nescio" ou "Deus novit". S. Tomás é decidido: "Nec tamen dicendum est quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento"; o animal recebe o corpo de Cristo "per accidens" como no caso de um homem que comesse as sagradas espécies sem o saber (S. th. III, 80, 3 ad 3). Cfr. também Dict. de théol. cath. t. V, col. 1280. Pois que, para os Protestantes, a fé do comungante é decisiva, para eles, quem não crê, recebe apenas o pão.

4. Jesus Cristo na Eucaristia deve ser honrado com um culto divino. — (De fé).

Explicação. — A fé na permanência de Cristo na Eucaristia implica também o culto. O Concílio de Trento definiu-o: "Se alguém disser que no santo sacramento da Eucaristia Cristo unigênito, Filho de Deus, não se deve adorar também externamente com um culto de latría, nem celebrar com especiais festividades, nem solenemente levar em procissão, segundo o louvável e universal costume da Igreja, nem se deve expor publicamente para a adoração do povo e seus adoradores são idólatras, seja excomungado" (s. 13, can. 6, Denz. 888).

Prova. — Na Sagrada Escritura não há indicações, nem mesmo só alusivas, a um culto eucarístico. Mas esse culto deduz-se das palavras da instituição, nas quais está virtualmente contido. O Concílio de Trento, no capítulo doutrinal (5) correspondente ao

cânon citado, refere-se a alguns textos, os quais exigem a adoração a Jesus Cristo em geral (Hebr 1,6; Mt 2,11); e o faz com toda razão, porque se trata do mesmo Jesus Cristo que devemos adorar na Eucaristia, mudando aqui apenas seu modo de existir.

Os Padres. — Também os primeiros Padres não conhecem ainda um culto eucarístico especial, mas admitem certa veneração. Segundo S. Cirilo de Jerusalém, o sacerdote diz em voz alta diante da Eucaristia, antes da comunhão: "A coisa santa aos santos", e o povo responde: "Um só é santo, um só é o Senhor, Jesus Cristo" (Cat. mist. 5, 19). Deve-se receber a comunhão, ensina S. Cirilo aos catecúmenos, "ajoelhando-se, como os que adoram e honram, e dizendo amém" (ib. 22). S. Agostinho é mais explícito. Ele lê no Salmo 98,5: "Adorai o escabelo de seus pés"; no Dt 6,13: "Adorarás o Senhor teu Deus". Como conciliar as duas passagens? O santo Doutor resolve a dificuldade aplicando os textos à carne do Verbo: "Como Ele habitou entre nós, nesta carne e nos deu esta carne como alimento, e ninguém a come antes de a ter adorado (nisi prius adoraverit), segue-se que não somente não pecamos adorando-a, mas, ao contrário, pecamos não a adorando" (Enarr. in Ps. 98,9). Análogas prescrições encontram-se nas liturgias. Cfr. Thurston, The early cultus of the reserved Eucharist, in The journal of theol. studies, 1909, p. 279.

Os Gregos carecem de desenvolvimento dogmático depois do século X. Por isso detiveram-se na antiga adoração durante a Missa, ao passo que no Ocidente o culto eucarístico desenvolveu-se com muita riqueza. Cfr. § 175, n. 3; M. Righetti, Storia liturgica, vol. III, pp. 487-507).

§ 182. A Eucaristia e a razão.

A Eucaristia é um mistério. — A Eucaristia, juntamente com a Trindade e a Encarnação, está entre os maiores mistérios do cristianismo¹. Por isso só a podemos conhecer por meio da fé. Nem, conhecida a sua existência pela fé, podemos penetrá-la de modo tão completo e profundo que demonstre positivamente a possibilidade

¹ "O mistério da Eucaristia une-se ontologicamente com o da Encarnação, como o da Encarnação com a Trindade; a Eucaristia tem o seu pressuposto e sua explicação na Encarnação, como esta, como vinda do Filho de Deus ao mundo, tem o seu pressuposto e sua explicação na geração d'Ele, no seio do Pai. Estes mistérios apresentam entre si uma analogia e uma afinidade extraordinárias. Os três mostram o mesmo Filho de Deus: o primeiro no seio do Eterno Pai, isto é, como Ele recebe seu ser do mesmo; o segundo no seio da Virgem, isto é, como por ela vem ao mundo; o terceiro no seio da Igreja, ou seja, como Ele permanece entre os homens e se une a eles mediante uma presença universal, permanente". Scheeben, I misteri del cristianesimo. Ed. Morcelliana, 1949, p. 261.

Um autor medieval escreve: "Summa autem fidei nostre hæc est: cognoscere Christum in Patre, Christum in carne, Christum in altaris participatione. Omnia autem fidei mysteria ad hæc summam colliguntur". Baldovino di Canterbury. * 1190 (em Migne 201, 693).

da transubstanciação; porém, é possível refutar as objeções que a razão move contra este dogma. Ora, os pontos sobre os quais a razão, iluminada pela fé, não pode conseguir dar uma explicação completa, são sobretudo três: 1) O modo particular de existir do corpo sacramental de J. Cristo; 2) a permanência das espécies; 3) a presença múltipla do Senhor sobre os altares.

1. *O modo de existir de Cristo na Eucaristia.* — O corpo de Cristo, consoante o ensinamento geral dos teólogos, está presente na Eucaristia, não como os corpos extensos, mas de um modo de *existir espiritual* (per modum spiritus). Já que este modo de existência sacramental compreende somente a substância do seu corpo, Ele está presente à maneira de substância, entendida não em sentido químico, mas metafísico, escolástico (per modum substantiæ), isto é, como sujeito em si invisível, que sustenta os acidentes (S. th. III, 76,7).

Para se contrapor ao conceito cafarnaítico e, mais tarde, estercorista, os Padres e os Escolásticos foram obrigados a insistir sobre a espiritualidade do corpo eucarístico de Cristo, no sentido de Jo 6,64. Já S. Ambrósio escrevia: "Non ergo corporalis esca, sed spiritalis est... corpus enim Dei corpus est spiritale, corpus Christi corpus est divini Spiritus; quia spiritus Christus ut legimus Thren. 4, 20" (De mist. 3, 58). Isto repetiram freqüentemente os primeiros Escolásticos, ensinando que Jesus Cristo na Eucaristia tem "spiritualem quemdam existentiae modum" (cfr. por ex. Hildeberto, Migne, 171, 1151). Eles deduzem essa espiritualidade da união hipostática e da qualidade do corpo glorioso. Acrescentamos logo aqui, que com esta razão e com a onipotência divina, explicam a *ubiquidade*. "Omnipotentiae quæ Christo etiam pro carnis parte collata est (!) attribuendum est, quæ in cælo et in terra præsens etiam corporaliter potest esse, ubicumque et quomodocumque sibi placuerit". (Algero, De sacr. corp. et sang. Christi, 1, 15, Migne, 180, 785; *Guilherme de Saint-Thierry*, em Migne 180, 347 e 358; *Hugo de S. Vitor*, De sacr. 2, 8, 11). Mas a realidade é entendida no sentido de que "caro Christi non de loco ad locum transeundo, sed ibi ubi est remanendo et alibi ubicumque voluerit existendo, tota et integra et substantialiter sit in cælo et in terra" (Algero, 1, 14, Migne, 180, 782). É evidente que com isso não se dá uma explicação mais profunda. Os Escolásticos posteriores, a começar de Alexandre de Hales, completaram a fórmula dizendo: Jesus Cristo, ainda que com seu verdadeiro corpo, está presente "per modum substantiæ". A substância é por natureza independente da extensão, tanto que, por ex., em uma gota tem-se toda a substância da água como no mar.

Na explicação teológica devemos, porém, ter firme, que o corpo de Cristo é verdadeiramente um "corpo" e não um "espírito". Certa corporalidade é-lhe própria por definição e, por outro lado, seria

uma contradição admitir a conversão do pão em um espírito. Mas já S. Paulo fez distinção entre corpo e corpo (I Cor 15,35-40). Também o corpo de Cristo ressuscitado é um verdadeiro corpo e, todavia, dificilmente conseguimos fazer dele uma idéia. Conhecemos tão pouco a constituição da matéria, que não estamos em condições de afirmar quantas espécies de corpos existem e são possíveis. * "As novas descobertas da física fizeram-nos passar de maravilha em maravilha, até nos tornarmos não somente cautelosos, mas quase incapazes de dizer o que é possível e o que é impossível no progresso das investigações e das transformações" (Cordovani, Il Santificatore, 1946, pp. 201-202). * Ora, do dogma da totalidade de Cristo deve-se deduzir, com a Escolástica, que o corpo do Senhor na Eucaristia não tem extensão local, e, por isso, está presente "como um espírito".

É impossível indicar um limite da divisão além do qual o Senhor já não estaria presente, todavia, não podemos eliminar completamente a extensão, porque ela entra necessariamente no nosso conceito de corpo. Para resolver esta dificuldade, os teólogos distinguem entre extensão e extensão. Dizem que é suficiente a possibilidade interna da extensão, e não é necessária uma extensão real, atual (quantitas dimensiva interna non externa). A possibilidade interna de extensão é a causa da extensão externa. As duas extensões podem estar separadas, de modo que a primeira pode existir sozinha, sem a segunda. Ora, ao corpo de Cristo na hóstia convém somente a quantidade interna, não também a externa. Segundo *Aristóteles* (Met. 1, 6, c. 13) o *quantum* é uma realidade divisível, nas suas partes, de modo que estas partes, uma vez separadas, podem existir em si, fisicamente. Atendo-se a tal definição, a quantidade é uma realidade interna, absoluta e subjetiva do *quantum* sem relação formal com o espaço. Esta é a constituição interna do corpo, segundo a qual e em virtude da qual, o corpo contém em si, partes reais que, especialmente em um corpo *organizado*, são não somente distintas umas das outras, mas também dependentes entre si. Esta constituição interna, absoluta e objetiva de um corpo chama-se *quantidade interna*. Mas, segundo os dados da experiência, o corpo tem também, em conformidade com sua extensão interna, uma relação com o espaço externo no qual uma parte do corpo encontra-se fora da outra. É isso que se chama a *quantidade externa*. De modo que esta quantidade externa não pertence à noção metafísica do corpo, mas é antes um complemento da extensão interna, fundado sobre as leis da natureza. Ela não é, portanto, *constitutiva* da essência, mas dela resulta naturalmente; por isso mesmo não é indispensável à essência metafísica do corpo. Essa definição aristotélica da quantidade, que não foi elaborada pela teologia, é aplicada em dogmática à Eucaristia, com pleno direito científico. Jesus Cristo está presente sobre o altar como verdadeiro corpo, mas "à maneira dos espíritos", "per modum substantiæ" e, por isso, sem extensão externa.

Desta explicação deduz-se que a presença de Cristo na Eucaristia é de tal sorte que Ele não perde completamente a própria essência da

extensão, porque possui a quantidade interna. A possibilidade de extensão externa, que é fundada na quantidade interna, existe, mas não se realiza porque a onipotência de Deus lho impede milagrosamente em vista da presença sacramental, isto é, em substância, por razões soteriológicas. * Boa explicação destas razões, em *Scheeben*, Os Mistérios do cristianismo, § 73. * Assim é respeitada também a lei geral da graça: "Gratia non destruit sed perficit naturam"; porque o corpo do Senhor conserva, com a quantidade interna, a ordem interna e as relações recíprocas das partes entre si. Não basta, por isso, dizer simplesmente que o corpo do Senhor está presente como uma substância; devemos também ter em conta a organização desta substância. Por isso, devemos rejeitar a opinião que admite uma compenetração dos membros do corpo, porque importaria uma desorganização de suas diversas partes e anularia a mesma noção de corpo, para omitirmos a vulgaridade da imagem que essa opinião traz à mente. É necessário, ao invés, admitir uma *ordem recíproca interna das diversas partes do corpo* e, por conseguinte, desta ordem, uma função para cada um destes membros, por meio da alma e do seu corpo sacramental.

2. *A permanência dos acidentes.* — Na Eucaristia os acidentes (*species*) do pão e do vinho permanecem sem adesão atual ao sujeito conatural, que era justamente a substância do pão e do vinho. O Concílio de Trento frisa de modo especial esta verdade num dos seus cânones (can. 2: *manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*).

Do ponto de vista histórico, devemos, antes de tudo, recordar que o desenvolvimento da doutrina alusiva às relações entre a substância e os acidentes, faz-se através de três etapas.

a) Na *época patrística* não se contava ainda com este problema de modo formal; considerava-se de preferência a Eucaristia segundo a analogia com os outros sacramentos, como um todo único; sem fazer distinções metafísicas, limitava-se a sublinhar a diferença entre o que os sentidos percebem (*quovorum species*, aparência sensível), e o que a fé reconhece sob as aparências. "Aliud videtur, aliud intelligitur", diz S. Agostinho. Uma verdadeira teoria sobre o modo da conversão e sobre as relações entre a aparência e a substância não se encontra em nenhum Padre, nem mesmo em S. João Crisóstomo.

b) Na *Escolástica primitiva*, o problema surgiu espontaneamente como consequência da definição da transubstanciação, mas não alcançou de imediato uma solução clara e unânime. Algumas expressões dos Padres, como "caro corpore et sanguine vescitur" (Tertuliano), "dentibus atteri" (Crisóstomo) podiam levar a uma união muito estreita dos acidentes com o corpo de Cristo, e induzir a pensar que nas espécies sacramentais se tocava, direta e imediatamente, no corpo de Jesus Cristo. Opiniões desse gênero foram expressas mais de uma

vez. Abelardo, Omnebene, etc., pensavam que o ar fôsse o sujeito dos acidentes, como nas aparições dos anjos, onde o corpo que eles tomam seria sustentado pelo ar que o circunda. Outros, contra estes "dialéticos" queriam abster-se de toda explicação, de acordo com o dito "altiora te, ne quæsieris" (Jo 35,5). Algero é o primeiro a expor a teoria dos acidentes sem substância (*sine substantia* fundamento *facit* Deus qualitates existere). Hugo de S. Vítor é senhor de uma doutrina precisa e clara: os acidentes não podem estar inerentes ao pão porque ele não existe mais; nem mesmo podem ser anexados ao corpo de Cristo, porque não possui acidentes semelhantes; é a onipotência que os faz existir em si mesmos, "*præter substantiam*" (Sent. 5, 4). Essas idéias constituíram a linha diretiva para S. Tomás, do qual, por isso, Algero e Hugo foram os precursores neste ponto de doutrina. A solução da Escolástica primitiva fôra dificultada por dois axiomas: "*accidens non migrat de subjecto in subjectum*" e "*accidens omne denominat suum subjectum*".

c) A *alta Escolástica* concluiu em certo sentido o desenvolvimento. S. Tomás começa de Deus: Deus é a "prima causa" na criação e conservação de *tudo* ser, por isso, também do ser dos acidentes; ele mesmo conserva milagrosamente êsses acidentes, sem substância. De modo direto e imediato conserva o acidente fundamental da extensão como sujeito imediato de todos os outros e mediante isso, conserva todos os outros. Os acidentes retêm não somente a própria entidade (esse) mas também toda a própria atividade (agere, S. th. III, 77, 1-8). Essa explicação, que salva o mistério, pronunciando mesmo a êsse respeito a última e mais profunda palavra, foi aceita nas suas partes essenciais pela teologia posterior, não obstante Descartes. Cfr. Dict. de théol. cath. t. V, coll. 1368-1452.

Com o nome de espécie devemos entender tudo o que a Escolástica e a teologia posterior chamam de *acidentes* no sentido da filosofia aristotélica. A realidade dos acidentes foi impugnada quando Descartes e teólogos, como Drouin, Vitasse, afirmaram que os acidentes eram somente aparências que Deus produziria milagrosamente nos nossos sentidos. Ao contrário, os acidentes das substâncias anteriores permanecem: sua aparência não é produzida por Deus. Semelhante opinião é já contrária à doutrina da Igreja, porque não salvaria nada do "*tertium manens*" e, por isso, não se teria a transubstanciação no sentido que definimos, mas um aniquilamento e uma criação.

Ora, como deveremos explicar *especulativamente* a permanência dos acidentes? Antes de tudo é dogmaticamente definido que existem, sem o próprio sujeito de união. A proposição de Wiclef: "Os acidentes do pão não permanecem sem sujeito", é condenada (Denz. 582). "As espécies do pão e do vinho subsistem, sem ser amparadas por sujeito algum" diz o Catecismo Romano (P. 2, c. 4, q. 45; cfr. q. 26). Com isso exclui-se o sujeito de inerência "conatural", não qualquer sujeito mesmo milagroso; de modo que alguns teólogos repetiram mais tarde as idéias

de Abelardo e pensaram no *ar* ou no *éter*; outros, no corpo de Cristo, ao qual a onipotência ligaria milagrosamente os acidentes. Esta última opinião seria, contudo, a mais aceitável, se não fôsse intrinsecamente impossível para um corpo receber e unir a si, além dos próprios acidentes naturais, acidentes estranhos e contrários. Como não se pode prescindir do milagre, é melhor dizer, com a maior parte dos teólogos escolásticos, que Deus sustenta direta e milagrosamente os acidentes. Mas, para não multiplicar os milagres sem necessidade, distinguem-se os acidentes absolutos e os acidentes modais (S. th. III, 77, 3). Entre os primeiros devemos por a *extensão* e a *qualidade* que sobre ela se fundam. Assim, o acidente fundamental da extensão é sustentado diretamente por Deus, sem o suporte de uma substância; todos os outros são amparados pela extensão.

A esta explicação não se pode mover uma objeção filosófica plausível. A separabilidade dos acidentes absolutos, como o exige o dogma, não é contraditória em si mesmo, embora a razão não o possa provar positivamente. O ser dos acidentes absolutos é distinto do ser substancial das coisas; por isso Deus pode ainda conservar êsse ser na sua própria realidade física. A noção de acidente comporta evidentemente a inerência em uma substância. Mas, para esta noção basta a capacidade à inerência e não é necessária a inerência *atual*. Pelo menos, não se deve crer impossível a Deus manter êstes acidentes em si mesmos, sem inerência atual.

O *ser* é seguido pela ação. Se os acidentes permanecem no seu ser anterior, conservam também seu modo anterior de agir. Segue-se a necessidade de seu *efeito* natural. Assim êles não perderam a capacidade nutritiva e sua corruptibilidade.

Com relação ao *regresso* do sacramento do seu ser sobrenatural ao natural, podemos somente afirmar que Deus tira aos acidentes a presença de Jesus Cristo, quando êsses, corrompendo-se, perderam sua própria natureza e não constituem mais os sinais exigidos por Deus para a carne e o sangue.

Escopo e importância dos acidentes.

1) Os acidentes permanecem depois da transubstanciação porque são os sinais visíveis da carne e do sangue de Jesus Cristo. Eles dão ao corpo do Senhor o caráter de sacramento, cujo conceito exige necessariamente um sinal sensível. E, como sinais sensíveis, têm o importante fim de *mostrar* exteriormente aos fiéis o corpo de Cristo, de o tornar, por assim dizer, visíveis e ao mesmo tempo de o *encobrir* e assim apresentá-lo de maneira conveniente à manducação.

2) A união dos acidentes do corpo de Cristo é explicado pelos teólogos de vários modos. Os Escotistas consideram-na como uma união *moral*, os Tomistas como uma união *física*, outros chamam-na simplesmente *admirável*. Seja como fôr, hoje todos os teólogos estão de acordo em afirmar que o que acontece nas espécies não toca o corpo do Senhor,

no seu modo espiritual de existir, de modo que não é partido, digerido, assimilado pelo homem com as espécies. Na *Escolástica primitiva* a fórmula imposta a Berengário, "dentibus atteri", deu por muito tempo seus frutos, quer nas ingênuas histórias de milagres, narradas por Pas-cásio Radberto, quer na opinião de uma verdadeira fratura do corpo do Senhor, opinião que se encontra em S. Pedro Damiano, em Guilherme de Malmesbury, em Gerhoh de Reichersberg, em Guilherme de Troarn, em Guitmundo de Aversa, em Gualter de S. Vitor, etc. Cfr. Dict. de théol. cath. t. V, coll. 1217, e seguintes.

3) Jesus Cristo está presente sob os acidentes com seu corpo verdadeiro e real, mas de maneira completamente invisível. Por êste seu modo de existência espiritual, êle não pode ser visto na hóstia. Se fôsse dado contemplar realmente uma figura sensível do Senhor, tratar-se-ia, sem mais, de uma figura produzida milagrosamente, não do seu corpo sacramental. Para as diversas opiniões teológicas a êsse respeito, veja-se C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, vol. VI, ed. 3, p. 332.

4) No modo comum de falar opera-se certa transposição de predicados, atribuindo ao corpo do Senhor os predicados de lugar conveniente, antes de tudo, às espécies. Mas seria um erro atribuir ao corpo de Cristo os predicados dos acidentes das substâncias anteriores do pão e do vinho. Nem se podem atribuir a êste corpo os acidentes do Cristo glorioso ou histórico e isso precisamente porque existe sob os acidentes "sacramentais" da presença oculta.

5) Com relação à recepção, devemos notar que Jesus Cristo é verdadeiramente recebido. Recebem-se antes de tudo, as espécies e com elas recebe-se realmente o Senhor, mas sacramentalmente: Êle não é triturado pelos dentes. Não se trata de uma recepção "cafarnaítica" e nem mesmo somente espiritual: é uma recepção *sacramental* em que, sob o sinal, há a verdadeira substância. Quem comunga indignamente recebe as espécies sacramentais e com elas o verdadeiro corpo do Senhor, não porém, a graça.

3. A *presença em muitos lugares do corpo de Jesus Cristo*. — Do dogma da presença real, juntamente às inúmeras celebrações cotidianas da Eucaristia, deduz-se que o corpo Cristo, sem intrínseca contradição, está ao mesmo tempo presente em muitos lugares.

O Concílio de Trento diz: "Não há contradição entre a permanência do nosso Salvador à destra do Pai, no seu modo natural de existência e a presença sacramental em muitos lugares entre nós, com sua substância, naquele modo de existir, que, embora inefável, com nosso pensamento iluminado pela fé, conseguimos conceber como possível a Deus, e devemos crer com suma constância" (s. 13, c. 1, Denr. 874). A presença em muitos lugares do corpo sacramental é, portanto, uma conclusão teológica certa. Mas, ao querer penetrá-la especulati-

vamente, depara-se uma nova e grande dificuldade, talvez a maior de todas. O corpo glorioso de Jesus Cristo encontra-se no céu à maneira dos corpos glorificados, mas de modo circunscrito: este corpo é numericamente um. Este mesmo corpo, como o quer a fé, enquanto está presente de modo circunscrito no céu, está também presente sacramentalmente na terra sobre todos os altares onde se celebra a Missa. Sendo evidente que o corpo do Senhor não se pode multiplicar, resulta, do que se expôs, e com a mesma evidência, que se multiplica somente a sua presença sacramental. Dizemos somente *presença em muitos lugares*, outros chegam a falar de *multipresença*; como quer que seja, jamais se trata de multiplicação do corpo do Senhor.

De que modo a razão explica esta presença em muitos lugares? O Concílio de Trento diz que se pode apenas exprimir com palavras. S. Tomás rejeita, ou melhor, contorna a dificuldade, afirmando simplesmente que o corpo sacramental não é espacial, de modo algum, e, por isso, não pode propriamente ser multiplicado. Os Escotistas falam duma *presença definitiva*, como a da alma no corpo. Outros pensaram até mesmo numa presença corporal circunscritiva. Se quisermos, com S. Tomás, pôr o corpo sacramental fora, ou melhor, acima do espaço, e falar, não de presença em muitos lugares, mas de *multipresença*, todavia, a fé nos obriga a pôr a presença nos limites da hóstia consagrada, e não à direita ou à esquerda, fora desta hóstia, porque o corpo do Senhor não é divino e onipresente. Assim, obriga-nos a razão a voltar ao espaço, a um espaço muito concreto, no qual as espécies estão presentes de modo circunscritivo e comprovam a presença do corpo. A especulação obriga-nos, por isso, a chegar a uma presença definitiva, como dizia Escoto e força-nos a admitir a presença em muitos lugares. Ninguém está em condições de dar uma explicação positiva de presença porque nos falta um termo de comparação e nossa mente não se pode libertar da idéia das três dimensões. Todavia, pode-se dizer que o acidente de lugar (ubi) não é, por definição, uma realidade fisicamente perceptível em si, mas uma pura relação externa de uma substância com o espaço. O dogma afirma somente a relação de um corpo (o de Cristo) com diversos espaços e não se pode provar positivamente que isso é impossível.

Se as tentativas de explicação positiva não são de todo satisfatórias, do ponto de vista apologético, podemos sermonear, com o Concílio de Trento, apelar para a onipotência divina, à qual nada é impossível (Mt 19,26) e assim rejeitar a *objeção* daqueles que pretendem que a presença do corpo de Cristo em muitos lugares é contraditória. Antes de emitir uma afirmação semelhante dever-se-ia conhecer a fundo a sabedoria e a onipotência de Deus e ter penetrado a natureza maravilhosa, quer do corpo glorioso, quer do corpo sacramental do Senhor. Por isso dizemos: Deus dá ao corpo de Cristo tal perfeição sobrenatural que, na identidade numérica consigo mesmo, está presente de modo circunscritivo no céu e de modo definitivo (per modum substantiae, per modum spiritus) em muitos altares. Não podemos falar

de onipresença (ubiquidade): a teodicéia no-lo proíbe. Mas é algo de intermediário entre a presença limitada a um lugar e a onipresença, embora falem as palavras para se exprimir o conceito. Em suma, aqui também, todas as investigações devem terminar no mistério, "quod magis credendum et venerandum quam investigandum est".

II. - A EUCARISTIA COMO SACRAMENTO

Discutia-se outrora acerca do sinal sensível do sacramento da Eucaristia: mas hoje geralmente está-se de acordo em reconhecer que este sinal não consiste nem nas espécies somente, nem exclusivamente no corpo do Senhor. Por isso, define-se a Eucaristia como o sacramento que, sob as aparências do pão e do vinho, contém realmente o corpo, o sangue... de Nosso Senhor Jesus Cristo, para alimento das almas.

Devemos sublinhar que, não obstante serem duas as espécies, há um só sacramento. S. Tomás escreve: "Hoc sacramentum licet materialiter multa, perfecte tamen et formaliter unum" (S. th. III, 73, 2; cfr. III, 78, 6 ad 2). O mesmo afirma S. Boaventura. Por isso, o sacerdote, recebendo o corpo e o sangue do Senhor, faz uma só comunhão, não duas. Segundo o esquema exposto acima (§ 158, n. 3) relativo às três partes metafísicas do sacramento, as espécies são *sacramentum tantum*, o corpo de Jesus Cristo *sacramentum et res*, e a graça, *res sacramenti*. Ambas as espécies significam um só corpo do Senhor e, por isso, como já dissemos, são um só sacramento.

§ 183. O sinal sensível.

1. Matéria válida da Eucaristia são o pão de trigo e o vinho de uva. — (*De fé*).

Explicação. — Para o pão, houve controvérsia com os Gregos, que usavam pão fermentado, enquanto os Latinos usavam pão *ázimo*. A controvérsia foi resolvida no sentido de cada Igreja conservar seu próprio uso, que para ela se tornou obrigatório. No II Concílio de Lião (1274) os Gregos reconheceram a legitimidade do uso latino (Denz. 465). O Concílio de Florença declara: "definimos que o corpo de Cristo é verdadeiramente consagrado no pão de trigo *ázimo* ou fermentado e que os sacerdotes devem consagrar o corpo do Senhor num destes pães, cada um segundo o uso da sua Igreja, quer ocidental, quer oriental" (Denz. 692). No decreto para os Armênios, Eugênio IV diz: "O terceiro sacramento é a Eucaristia, cuja matéria é o pão de trigo e o vinho natural" (panis triticeus

et vinum de vite, Denz. 698; cfr. Professio fidei Michaelis Palacol, Denz. 465; cfr. 1084).

Prova. — Mesmo se Jesus Cristo celebrou a Ceia um dia antes (Jo 13,1) em vez de “no primeiro dia dos ázimos” (Mt 26,17; Mc 14,12; Lc 22,7), de certo celebrou-a segundo o rito hebraico. Este rito só admitia pão sem fermento (Êx 34,18). Desde o dia precedente, fazia-se desaparecer todo o pão fermentado. As narrações da instituição citam somente o pão (*artos*) e o cálice (vinho) sem especificar outra coisa. No tocante ao vinho, a Igreja supõe que, segundo o uso do lugar, Jesus o tenha misturado com um pouco de água e, por isso, prescreveu que se faça o mesmo.

Os Padres. — No conjunto, encontra-se nos Padres a idéia tirada da Escritura. Segundo S. Irineu, Clemente, Orígenes, S. Efrém devemos ater-nos ao pão de trigo. Para o pão *Thalhofer* escreve: “De resto, é provável que nem Jesus Cristo, nem os Apóstolos tenham dado prescrições gerais e obrigatórias referentes à celebração da Eucaristia, com pão sem fermento. Do contrário, dada a tendência estritamente conservadora da primeira cristandade, não se poderia explicar como tenha podido acontecer, que a Igreja oriental se tenha servido de pão fermentado para o sacrifício da Missa, ao passo que a Igreja ocidental preferia o pão ázimo” (Liturgik, vol. II, ed. 2, p. 109). Muitas vezes o uso foi promíscuo; todavia, os Latinos serviam-se de preferência de pão ázimo e os gregos, a começar do século VI, de pão fermentado.

Com referência ao vinho, sempre houve acôrdo unânime. A. Harnack quis demonstrar, bascando-se em S. Justino, o uso da água, mas Scheiwiler demonstrou-lhe o erro. S. Justino, S. Irineu, Clemente falam, sem dúvida, de uma mistura de vinho com água, mas não da água como matéria da Eucaristia. É verdade que se encontra o uso da água, mas nas scitas, por ex. entre os hidroparistas ou os aquários. A obrigação de se misturar água ao vinho, encontra-se no Concílio de Trento (s. 22, can. 9). A quantidade de água não deve alterar a natureza do vinho (água modicissima, Denz. 698). Também os Gregos observam esse uso. Somente os Armênios cismáticos (monofisitas) a recusam, porque a água é considerada como um símbolo da humanidade e, por conseguinte, a mistura não está de acôrdo com sua cristologia. Os Protestantes deixaram este uso porque êle representava também a união do Senhor com sua Igreja.

No tempo da *Escolástica* discute-se sobre a conversão da água. Alguns a negam, outros afirmam que a água é convertida em vinho. Foi também proposta esta questão: se o sacerdote pode consagrar qualquer quantidade de pão e de vinho. S. Boaventura responde que o consagrante está ligado à intenção de Jesus Cristo, a qual é toda sabedoria e dignidade. Deus não delega o seu poder sem escopo.

2. Devemos considerar como forma da Eucaristia as palavras com as quais Jesus Cristo apresentou o sacramento aos Apóstolos. — (Próximo à fé).

Explicação. — Existem algumas declarações oficiais da Igreja, embora falte uma definição formal. *Eugênio IV* afirma: “Forma da Eucaristia são as palavras do Salvador, com as quais Ele produziu este sacramento; de fato, o sacerdote produz este sacramento falando em nome de Cristo” (Denz. 698). O Concílio de Trento diz que o cânon da Missa “está isento de qualquer erro” (s. 22, c. 4, e can. 6, Denz. 942, 953).

As palavras “misterium fidei” são, sem dúvida, uma pia interjeição, introduzida nos tempos de S. Agostinho, análoga ao “prodigium admirabile” da liturgia etíope: *μυστήριον της πίστεως* é uma expressão paulina (I Tim 3,9) que indica qualquer mistério da fé e, às vezes, também o próprio cristianismo. A fé na Eucaristia constitui, segundo Jo 6,67 ss., o mistério central da fé. A palavra “eterni” é somente uma explicação de “novi testamenti”. Os Gregos consideram as palavras de Cristo uma simples citação e pretendem consagrar com a *epiclese*, isto é, a invocação do Espírito Santo, com a qual Ele é rogado, que mude as ofertas no corpo e no sangue de Cristo. A tradição e a prática latina são diversas: segundo esta tradição consagra-se com as palavras de Cristo. O Concílio de Trento diz: “Foi sempre a fé da Igreja que logo depois da consagração... existe o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue do Senhor... em força das palavras” (s. 13, c. 3, Denz. 876). Falando deste modo, o Concílio pensava certamente na consagração em uso naquela época, na Igreja latina.

Prova. — Embora as narrações dos evangelistas difiram nos particulares menores, todavia, concordam no essencial: Este é o meu corpo; este é o meu sangue. Com estas palavras o Senhor deu o sacramento aos Apóstolos. E se elas soam antes de tudo como uma citação, devemos também reconhecer que, ao mesmo tempo, têm um significado operativo, consagrante.

Os Padres. — Os documentos mais antigos da Igreja não contém testemunhos absolutamente certos e seus dados referem-se somente a uma oração que se pronuncia sobre os elementos, de modo que, G. Rauschen crê poder deduzir que no princípio se consagrava com toda a oração eucarística e ação de graças (op. cit. p. 120). Todavia, estas referências gerais (Didakê, 9, 1-5; Justino, Apol. 1, 66; *erz* 24; S. Irineu, Adv. h. 5, 23; *op. cit.* 10, 10; 11, 4, 8, 15; *op. cit.* 10, 10; S. Cipriano, Ps. 75, 10) invocação são logo seguidas de notícias mais

claras. Tertuliano (Adv. Marc. 4, 40), Clemente Alex. (Paed. 2, 2), as Constituições apostólicas (c. 26) afirmam que o Senhor consagrou os elementos dizendo: Tornai e coinei etc.

A tradição é absolutamente precisa, a começar de S. Ambrósio. Segundo ele, a consagração realiza-se com as palavras de Jesus Cristo. "O Senhor mesmo disse: Este é o meu corpo. Antes das palavras celestes da bênção, é nomeada outra substância, mas depois da consagração ela se chama "o corpo" (De mist. 9, 54). Também o Pseudo-Ambrósio é claro: "Como o que é pão pode ser o corpo de Cristo? Pela consagração. E a consagração, com que palavras se realiza e de quem? Do Senhor Jesus. Tudo o que é dito antes, o sacerdote o diz com palavras próprias... mas quando se prepara para realizar o sacramento venerando, não usa mais suas palavras mas as palavras de Cristo. Portanto, a palavra de Cristo produz este sacramento" (De sacr. 4, 4). S. Osmundo de Milevi e S. Gelásio I acentuam a invocação do Espírito Santo. S. Agostinho é um pouco obscuro. S. Gregório Magno sublinha o *Pater Noster* no cânon; mas não se deve crer queira nele ver a oração de consagração, como pensa G. Rauschen (op. cit. p. 112). Brinktrine (em Theologie und Glaube, 1917, pp. 152 ss.) dá a "consagrar" do texto de S. Gregório o significado mais amplo de "santificar"; devemos, portanto, pensar numa oração para pedir a bênção ou a aceitação da oferta, já convertida no corpo e sangue de Jesus Cristo. — Entre os Gregos S. João Crisóstomo é uma testemunha clara, pois escreve: "Ele diz: Este é o meu corpo. Esta palavra transforma as ofertas" (De prod. Jud. hom. 1, 6). S. João Damasceno une as palavras da instituição, com a epiclese (De fide orth. 4, 13). Pohle põe em relevo, nesse texto, as palavras da instituição e Rauschen a invocação ao Espírito Santo.

Portanto, não é fácil provarmos, de modo estreitamente histórico, a continuidade, a identidade e a universalidade da fórmula da consagração. Todavia, sobretudo para a época posterior, podemos estabelecer-lhe a unidade essencial. Cagin reuniu, num resumo sinóptico, mais ou menos 80 fórmulas de consagração do Oriente e do Ocidente (Eucharistie, 1912, pp. 224-244). Ele distingue três períodos de evolução; as modificações, porém, referem-se menos às orações da consagração do que às do cânon em geral.

Voltemos à questão da *epiclese*. Encontramo-la, pela primeira vez, de maneira formal, em S. Cirilo de Jerusalém, cujas catequeses pressupõem a liturgia de S. Tiago. A epiclese, em sentido lato, "ut fideles implentur omni benedictione caelesti et gratia" em relação, por isso, com a comunhão, é muito antiga: talvez remonta às mesmas origens.

No Ocidente o desenvolvimento doutrinal sobre a forma da Eucaristia prende-se a S. Ambrósio e ao Ambrosiaster, para os quais a consagração é operada pelas palavras da instituição. Na Igreja do Oriente, ao invés, o desenvolvimento aconteceu de maneira que, pouco a pouco, se chegou a pôr o momento da consagração sómente na *epiclese*; mas

esta opinião não pode ser demonstrada com os Padres, nem mesmo com S. João Damasceno. Dada a tensão que depois de Fócio se verificou entre o Oriente e o Ocidente, não mais se pôde pensar em compor essa divergência. Todas as soluções que se tentaram dar até hoje à questão da epiclese são pouco satisfatórias.

Salaville (no Dict. de théol. cath. t. V, coll. 194-300: Epiclese eucharistique) traz todas as provas da tradição e pensa que nos primeiros sete séculos, as duas Igrejas consagraram essencialmente com as palavras da Instituição, mas que, de então, a influência de S. João Damasceno († 749) fez passar na Igreja Grega a epiclese ao primeiro lugar; ao invés, a epiclese não teria tido nenhuma influência no Ocidente, até o séc. XVI, quando Ambrósio Catarino e Cristóvão de Ceffontaines se aproximaram da opinião dos Gregos.

Com relação à causa da consagração, os pareceres dos Escolásticos são discordantes. Uns, com S. Tomás, admitem "quod in verbis formalibus hujus sacramenti sit quedam virtus creata ad conversionem hujus sacramenti faciendam" (S. th. III, 78, 4); ao invés, a maior parte, com S. Boaventura, S. Alberto, Alexandre de Hales, atribui-lhe a causa a Deus, a Jesus Cristo, ao Espírito Santo.

Gillmann, nos seus estudos sobre as palavras da consagração, recorda que, segundo alguns comentários manuscritos da Escolástica primitiva sobre as *Sentenças*, Jesus teria consagrado mediante palavras que ficaram desconhecidas, ou melhor, com uma "bênção" ignorada, com um simples "ato de vontade" ou com "tocar" o pão. Por isso, o pão já tinha sido consagrado, quando ele disse: "Hoc est, etc.". Ricardo de Mediavilla († c. 1308) afirma que certos autores procuravam resolver a dificuldade posta no "hoc", afirmando que Jesus Cristo, cujas palavras o sacerdote cita simplesmente, teria assim indicado o seu corpo sacramental: o qual, no momento destas palavras ou mesmo antes, já estava presente sob a espécie do pão, porque antes de pronunciar as mesmas palavras, o pão já se teria mudado no corpo do Senhor.

Alguns Escolásticos pensavam que Jesus Cristo, mesmo tendo consagrado com um simples ato de vontade, tinha ordenado aos Apóstolos e à Igreja, consagrar com as palavras da instituição. Essa é a opinião de Inocêncio III, antes de ser Papa, de Ugúccio, de Prepositino, de Eudes de Cambrai, de Estêvão d'Autun (cfr. Fr. Gillmann, na revista Katholik, anos de 1910-1912 e 1914-1915).

Sobre a consagração por meio da "mistura" veja-se M. Andrieu "Immixtio et consecratio". La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen-Âge, 1924. Amalario de Metz († c. 850) diz: "Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificationem panem et postea communicant omnes". Segundo Andrieu, da época carolíngia até 1200 e depois, acreditou-se no efeito da "commixtio", ele pensa que ela vem do Oriente, onde estava em uso na Síria e na Caldéia.

Durante a primeira guerra mundial, alguns teólogos discutiram se se podia consagrar válida e licitamente sob uma só espécie (a do

pão) para se administrar o viático aos moribundos. O *Codex Juris Canonici*, diz: "Nefas est, urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque, extra Missæ celebrationem consecrare" (can. 817).

§ 184. Ministro e sujeito da Eucaristia.

1. O poder de consagrar a Eucaristia pertence somente aos sacerdotes. — (*De jé*).

Explicação. — Dado que a Igreja vê justamente na consagração da Eucaristia a função essencial do sacerdote, enquanto os Protestantes opunham ao sacerdócio *especial* da Igreja, o sacerdócio *geral*, o Concílio de Trento repetiu a doutrina de fé, já afirmada no IV Concílio Lateranense (Denz. 430), contra as seitas espiritualistas, isto é, que o sacerdote é o único ministro da Eucaristia: "Se alguém disser que, com aquelas palavras: "Fazei isto em memória de mim" Jesus Cristo não constituiu sacerdotes os Apóstolos, ou não ordenou que eles e os outros sacerdotes oferecessem o seu corpo e o seu sangue, seja excomungado" (s. 22, can. 2, Denz. 949).

Prova. — Somente aos Apóstolos Jesus Cristo disse: "Fazei isto em memória de mim". A Igreja de tal modo disso está convencida, que vê com razão nestas palavras a instituição do sacerdócio especial. S. Paulo chama aos Apóstolos de: "Ministros de Cristo e dispensadores dos mistérios de Deus" (I Cor 4,1). Segundo a Epístola aos Hebreus, não todos são sacerdotes, mas somente quem é chamado por Deus para essa missão (Hebr 5,1-3; 8,1-3). Não se pode, por isso interpretar I Cor 10,16 no sentido de que toda a comunidade administrava os sagrados mistérios, mesmo se nas Cartas aos Coríntios os sacerdotes não aparecem e não são citados nem mesmo nas prescrições para a Eucaristia.

Os Padres. — A *Didakê*, logo após falar da celebração da Eucaristia, dá o seguinte aviso: "Escolhei-vos, portanto (*err*), bispos e diáconos dignos do Senhor" (15, 1). A *carta de S. Clemente* compara os bispos e os diáconos aos sacerdotes e aos levitas do Antigo Testamento; reconhece que têm funções oficiais próprias (*leitourgiai*) e prescreve exercitá-las com ordem e no tempo determinado (Cor 41-42; cfr. 37). S. Inácio é claríssimo: "Seja considerada válida aquela Eucaristia que o Bispo celebra ou quem recebe autoridade dele... sem o bispo, não é lícito nem batizar, nem celebrar o ágape" (Smyrn. 8,1-2). Quem recebeu a autoridade do bispo para isso só pode ser o sacerdote, porque o diácono, segundo Trall. 2,3, é somente o distri-

buidor (cfr. Philad. IV). Segundo S. Justino o "chefe dos irmãos" consagra e os "diáconos" distribuem o alimento divino (Apol. I, 65). S. Cipriano não foi, portanto, o primeiro a ver, na celebração da Eucaristia ou do sacrifício, a função fundamental do sacerdote (Harnack), embora tenha insistido nisso de modo particular: "Se Jesus Cristo é Ele mesmo o sumo sacerdote do Pai, ofereceu ao Pai a si mesmo e ordenou que aquilo se fizesse em sua memória, é certo que todo sacerdote assume propriamente o lugar de Cristo, porque repete o que Jesus Cristo fez" (Ep. 63, 14). Os diáconos devem fazer circular o cálice (De laps. 25). Os testemunhos da época posterior são tão claros que é inútil referi-los (Orig., Hom. 4 in Num. 3, Migne 12, 600; Jeron., Adv. Lucif. 21, Migne, 23, 175; Crisóst., De Sacerd. 3, 4).

O diácono como ministro. — Segundo os textos patrísticos citados (S. Inácio, S. Justino, S. Cipriano), nos tempos antigos o diácono era o distribuidor da Eucaristia. No século III ele, de ordinário, somente distribuía o cálice, não as espécies do pão. Alguns Concílios posteriores determinaram suas funções, de modo ainda mais preciso. As *Constituições apostólicas* (8, 28) estabelecem: "O diácono não oferece o sacrifício, mas depois que o bispo ou o sacerdote o ofereceram, distribui ao povo, não como sacerdote, mas como alguém que serve ao sacerdote". Em geral, este uso prolongou-se até à Idade Média. Quando, pouco a pouco, o uso de se dar o cálice ao povo desapareceu, foi preciso naturalmente que cessasse também este encargo. Cfr. S. th. III, 82, 3.

O uso da *auto-comunhão*, que antigamente, quando se tomava a comunhão em casa, era comum, foi mais tarde severamente proibido. Nem mesmo o sacerdote que não celebra pode comungar por si mesmo. Já desde a época patrística os diáconos recebiam a comunhão do celebrante. O Concílio de Nicéia insiste de modo especial sobre esta prescrição (can. 18). Todavia, em caso de necessidade, S. Afonso permite comungar sozinho e também outros teólogos o julgam com largueza, de acordo com o primitivo espírito cristão. A comunhão aos enfermos outrora era administrada também por leigos: foi preciso mesmo ser proibido às mulheres (Dict. de théol. cath. t. III, coll. 491-492).

O modo de se dar a comunhão sofreu variações. Na época patrística entregava-se a espécie do pão na mão dos fiéis; as mulheres cobriam a mão com um pequeno pano branco. Mas deste modo era possível abster-se da comunhão e até mesmo abusar da hóstia. Por isso, posteriormente, nas prescrições dos Concílios, lê-se que a Eucaristia deve ser recebida na boca e que é proibido tirá-la da mesma. A forma da administração tinha em resumo o mesmo conceito: afirmação da presença real (o corpo de Cristo) e do escopo da comunhão, (para a vida eterna, a remissão dos pecados, a ressurreição). No princípio os fiéis respondiam: "Amen". Depois, este "amen" foi unido à forma da administração.

Na *Escolástica primitiva*, não obstante a clara posição de S. Agostinho, permaneciam ainda incertezas com relação ao pão mi-

nistro. Graciano (c. 90, C. 1, q. 1) refuta esta proposição: "Verba imprecantis sacerdotis non faciunt Eucharistiam, sed *vita*"; cfr. também a questão da reordenação (tratado da Ordem). Não todos resolviam a questão com a clareza de Omnebene, o qual, falando dos ministros hereges e simoníacos, diz: "Credimus quod *faceret*, sed in hoc graviter *delinqueret*". Rolando afirma a mesma doutrina; acrescenta todavia, uma reserva: "Dummodo non sint exauctorati. Quod si fuerint exauctorati, eis consecrandi potestas perpetuo inhibetur". Gerhoh de Reichersberg diz também que para os excomungados os sacramentos são inválidos.

S. Tomás é, aqui também, claro e preciso: Deus faz a transubstanciação, o sacerdote, com a intenção exigida, pronuncia as palavras e as pronuncia "ex persona ipsius Christi loquentis", o que não se dá nos outros sacramentos, nos quais as "formae proferuntur ex persona ministris", quer se trate de uma forma ativa (ego te baptizo), ou imperativa (accipe potestatem), ou deprecatória (per istam sancta unctionem etc.). Somente o sacerdote tem o poder de agir na pessoa do Senhor, porque o recebeu na ordenação (S. th. III, 78, 1 e 82, 1). Também o mau sacerdote pode agir "in persona Christi", justamente porque Jesus Cristo tem servos bons e servos maus: "Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui, sicut vero Deo, serviunt non solum bona, sed etiam mala, quae per ipsius providentiam in ejus gloriam ordinantur" (ib. 82,5). O mesmo se diga do consagrante herege, cismático ou excomungado, que tenha sido ordenado válidamente. Todavia, mesmo se consagram válidamente, "peccant facientes" (ib. a. 7).

Os leigos e a celebração da Eucaristia. — O justo batizado está também unido a Cristo, não, porém, pelo poder sacramental, mas "unione spirituali per fidem et charitatem; et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendas spirituales hostias" (Sl 50,19; Rom 12,1; I Pdr 2,5 — S. th. III, 82, 1 ad 2). Com isso S. Tomás eliminava um ponto obscuro da Escolástica primitiva, que consistia em atribuir, às vezes, com Bernardo de Chartres, uma importância tão grande às palavras da consagração, julgando-as sempre eficazes, mesmo se pronunciadas por um leigo, sem se excluírem as mulheres, "cujuscumque sit ordinis vel conditionis" (Dict. de théol. cath. t. V, col. 1285).

Inocêncio III prescreveu aos Valdenses uma profissão de fé, na qual se lê: "Credimus et profiteamur, quod quantumcumque quilibet honestus, religiosus, sanctus et prudens sit, non potest nec debet Eucharistiam consecrare nec altaris sacrificium conficere, nisi sit presbyter, a visibili et tangibili episcopo regulariter ordinatus (exclui-se, por isso, a consagração por meio de um anjo ou de modo milagroso). Ad quod officium (scil. Missa) tria sunt, ut credimus, necessaria: certa *persona*, id est presbyter... et illa solemnia *verba* (do cânon)... et fidelis *intentio* proferentis" (Denz. 424). isto é, o consagrante deve pronunciar fielmente as palavras da consagração com a intenção da Igreja. A necessidade da intenção do ministro é exigida aqui de modo particular. No tempo da Escolástica considera-se estritamente necessário, que essa

intenção se refira a uma matéria bem determinada. Descuidar-se desta determinação torna a consagração não somente ilícita, mas também inválida. Com relação às diversas interpretações da expressão "fidelis intentio", cfr. Güllmann, op. cit. p. 70; ele enumera: "intenção honesta", "intentio faciendi", etc., "intenção sincera, precisa", "intenção ortodoxa" e prefere intenção "conforme à fé", porque "fides" e "fidelis" encontram-se várias vezes naquela profissão no sentido de fé e de crente. Na verdade Güllmann cita certo número de Escolásticos que, além da intenção, exigem mesmo a fé do ministro, mas isto está em contraste com a doutrina geral dos sacramentos, segundo a qual, para a validade não são exigidas, nem a fé, nem a piedade; cfr. § 162, nn. 2 e 3.

Os Protestantes esforçam-se por encontrar no cristianismo primitivo uma *celebração leiga e doméstica da Eucaristia*, a fim de justificar sua teoria do "sacerdócio geral". Mas, na falta de verdadeiras provas, limitam-se a afirmações. Nos exemplos citados, trata-se somente de orações da mesa recitadas por mulheres nos ágapes. Rade recomendava, atendo-se ao seu "seguro conceito bíblico", uma celebração da ceia por parte de "todo cristão digno, quer homem quer mulher, ordenado ou não ordenado. Todo cristão tem este direito de celebrar a Ceia, como de ler a Bíblia" (citado em Reischrit f. kath. Theol., 1918, p. 685).

* Pio XII, na *Mediator Dei*, escreve: "Há, em nossos dias, alguns que, aproximando-se dos erros já condenados, ensinam que em o Novo Testamento se conhece somente um sacerdócio, que compete a todos os batizados, e que o preceito dado por Jesus aos Apóstolos, na última ceia, de fazer o que ele tinha feito, aplica-se diretamente a toda a Igreja dos cristãos, e somente depois, apareceu o sacerdócio hierárquico. Afirmando, por isso, que somente o povo goza de um verdadeiro poder sacerdotal, ao passo que o sacerdote age unicamente por ofício a ele confiado pela comunidade. É inútil explicar quanto estes erros estão em contraste com as verdades acima demonstradas... Recordamos somente que o sacerdote faz as vezes do povo, porque representa a pessoa de N. S. Jesus Cristo, enquanto ele é a Cabeça de todos os membros e oferece-se a si mesmo por eles: por isso vai ao altar como ministro de Cristo, a ele inferior, mas superior ao povo. O povo, ao invés, não representando, por nenhum motivo, a pessoa do Divino Redentor, nem sendo medianeiro entre si e Deus, não pode, de nenhum modo, gozar de poderes sacerdotais. Tudo isso consta de fé certa; mas deve-se, além disso, afirmar que também os fiéis oferecem a vítima divina sob um aspecto diverso" (Acta Ap. Sed. 1947, pp. 553-554). Veja-se a *leitura colocada* no § 187.*

2. Todos os fiéis em graça de Deus podem receber salutarmente o sacramento da Eucaristia. — (*De fé*).

Explicação. — A Igreja sempre exigiu o estado de graça para a recepção da Eucaristia. O Concílio de Florença indica como efei-

to, o aumento da graça (Denz. 698). O *Conclho de Trento* distingue, com a Escolástica primitiva e posterior, uma tríplice recepção: 1) somente sacramental (para os homens em pecado mortal); 2) somente espiritual (na comunhão espiritual); 3) sacramental e espiritual. Com relação a esta, define: "Se alguém disser que somente a fé é suficiente preparação para se receber o sacramento da Eucaristia, seja excomungado", e acrescenta a exigência da confissão em caso de pecado mortal, proibindo limitar-se à contrição perfeita, exceto em caso de necessidade (can. 11, Denz. 893; cfr. c. 7).

A *comunhão espiritual* (*spiritualis manducatio*) é descrita pela Escolástica, que de ordinário distingue somente a "manducatio" espiritual e a "manducatio" sacramental, como uma "*spiritualis incorporatio corpori mistico per fidem et caritatem*", ou melhor, como uma elevação e um aumento desta incorporação e dos seus vínculos internos, a fé e a caridade (S. th. III, 80, 1).

Prova. — Jesus deu o sacramento aos Apóstolos, depois de ter declarado expressamente que todos eram puros, exceto Judas que, sem dúvida, não comungou, e depois de ter exigido, de modo simbólico e geral, com a tocante cerimônia do lava-pés, essa pureza para receber o seu corpo e o seu sangue (Jo 13,2-20). S. Paulo apela para esta pureza com palavras muito fortes: "Cada qual examine-se a si mesmo e assim (*ut oportet* depois de se ter examinado) coma dêste pão e beba do cálice. De fato, quem come e bebe *indignamente* come e bebe a própria condenação, porque não distingue o corpo do Senhor" (do alimento ordinário). E indica casos de enfermos e até mesmo de morte, como castigo de uma comunhão indigna (I Cor 11,27 ss.).

Os Padres. — Os testemunhos dos Padres são também precisos. Somente quem era batizado tinha o direito de receber a Eucaristia. Geralmente pensava-se que o batizado havia conservado a graça baptismal, todavia, exigia-se ainda, antes da comunhão, uma penitência qualquer, pelas faltas cotidianas, mesmo deixando-as à discreção de cada qual. A *Didakê* (9, 5) adverte: "Ninguém coma nem beba da nossa Eucaristia, senão os batizados no nome do Senhor, pois o Senhor disse: Não deis as coisas santas aos cães" (Mt 7,6). Depois dá o seguinte aviso aos batizados: "No dia do Senhor, reunidos, parti o pão e dai graças, depois de ter confessado os vossos pecados, a fim de que o vosso sacrifício (pessoal) seja puro" (14, 1). Segundo S. Justino, exige-se do comungante que creia na doutrina cristã, e que depois do Batismo, viva como quer Jesus Cristo (Apol. I, 66).

S. Cipriano narra que indignos, uma mulher e um menino, depois da comunhão foram castigados com uma doença e morreram (De laps. 25 e 26). As liturgias antigas contêm uma confissão geral dos pe-

cados que pode ser considerada como uma exortação a estar em graça. O diácono dizia em voz alta, antes de distribuir a comunhão: "As coisas santas aos santos" (*ta ayia tois ayiois*) e ordenava aos penitentes que saíssem. Quanto aos infieis e aos não batizados, eram excluídos da celebração por porteiros especiais (*ostiarii*).

S. Agostinho conhece uma opinião rígida que não permite se aproximar da Eucaristia, todos os dias, mas somente nos dias em que "se vive com maior pureza e continência", e outra, que a proíbe somente àqueles que estão em pecado mortal. Ele não condena nem uma nem outra "porque nenhuma é irreverente para o corpo e o sangue do Senhor... Ambas honram o Senhor, mesmo se de modo diverso, antes, oposto. Uma, por respeito, não ousa receber (o sacramento todos os dias), outra por respeito, não ousa abster-se dêle mesmo um dia só. Somente o desprezo, este alimento não admite, como o maná não tolerava o desgosto" (Ep. 54, 4; cfr. In Jo. 27, 11). As vezes exigia-se também, para se receber a Eucaristia, a abstenção das relações conjugais. Assim Orígenes, S. Gregório Magno, mais tarde, S. Isidoro, alguns Escolásticos e o Catecismo Romano (cfr. I Cor. 7, 5). Pode-se "*pietatis causa*" receber a comunhão em qualquer rito (can. 866) e a comunhão pascal, em qualquer igreja. Cfr., todavia, o cân. 859, § 3.

Como disposição *corporal*, a Igreja exige o jejum natural (cfr. Denz. 626). Este já é referido por Tertuliano (Ad uxor. 2, 5) e S. Agostinho recomenda-o (Ep. 54, 6, 8; cfr. o Concílio de Hipona, 393, can. 28). O respeito pelo sacramento e a separação dos ágapes, degenerados pouco a pouco, da Eucaristia, cuja celebração se estabeleceu nas primeiras horas da manhã, foram as causas que determinaram semelhante uso.

A *comunhão às crianças* é tão antiga quanto o Batismo das mesmas, que certamente contribuiu para a determinar. Como se dava a comunhão aos adultos, logo depois do Batismo, assim se fez logicamente com as crianças. Este uso continuou até à alta Idade Média, pelo fim do século XII.

Esta a evolução: primeiro (200-1200) as crianças recebiam logo a comunhão; depois (1200-1910) retardou-se a comunhão até o uso da razão, que era fixada entre os dez e os doze anos (S. Boaventura queria quatorze anos: sacramentum *adulorum*). Em 1910 Pio X fixou o uso da razão para 7 anos. A comunhão das crianças recém-batizadas, ainda está em uso na Igreja oriental. Como na Igreja primitiva as crianças recebiam a comunhão, também hoje pode ser dada aos semiloucos (*semi fatui*), quando não há motivo de se temer que profanem o sacramento e quando na sua vida anterior possuíam uma disposição positiva para a receber. O *Codex Juris Canonici* insiste que se dê a comunhão às crianças; deixa aos pais ou aos seus representantes e aos confessores, decidir se a criança possui o uso da discreção e obriga o pároco a certificar-se de que estão suficientemente preparados (can. 854). * Sobre a comunhão às crianças veja-se M. Righetti. *Storia liturgica*, vol. III, 1949, pp. 458-466 e a bibliografia aí citada. *

A comunhão aos enfermos. — Não devemos crer que na Igreja primitiva vigorasse a prática hodierna. Aos penitentes gravemente doentes, dava-se a Eucaristia, negada no período de penitência, para que pudessem morrer em paz com a Igreja. O Concílio de Nicéia ordenou expressamente esta prática que designava como "lex antiqua regularisque". Tratando-se de doentes graves, verificava-se o caso de necessidade e a comunhão podia ser administrada também por um menino (*Eusébio*, Hist. eccl., 6,44, Migne 20, 629-630). Mas não se dava o mesmo nas circunstâncias normais, em que morria a maior parte dos cristãos: neste caso, não havia necessidade de uma reconciliação oficial com Deus e com a Igreja. Para os "peccata quotidiana" eram considerados suficientes a penitência privada e a confissão feita a Deus. Assim S. Agostinho moribundo, durante as últimas semanas de sua doença, fixava os olhos nos Salmos penitenciais, que tinha mandado copiar na parede do próprio quarto e os recitava continuamente, por que pensava que também um cristão santo, embora sacerdote, não deve deixar esta vida sem fazer penitência (*Possidius*, Vita S. Augustini c. 31). De S. Ambrósio conta-se que antes de morrer recebeu a Eucaristia (*Paulinus*, Vita S. Ambrosii, Migne, 14, 43). O mesmo se diz de S. Basílio (Migne, 29, 315) e de S. Bento de Núrcia (*Gregorius M.*, Dial. 2, 37). O Dict. de théol. cath. t. III, col. 557, depois de citar estes poucos exemplos passa imediatamente ao séc. X, e nota que eles são quase os únicos documentos. Na *História Lausiaca*, escrita por Paládio de Helenópolis (i antes de 431), é narrada a vida de cerca de 70 santos, homens e mulheres, mas, com relação ao assunto de que estamos tratando, não se pode tirar quase nada. Os testemunhos tornam-se mais numerosos a começar do ano 1000. Sobre o rito da comunhão aos doentes, fala-se ora de uma só espécie, ora de duas (Dict. de théol. cath., ib. col. 558). * Cfr. *M. Righetti*, op. cit. pp. 450-458). *

§ 185. Efeitos e necessidade da Eucaristia.

I. - Efeitos da Eucaristia

Os efeitos da Eucaristia podem-se dividir, naqueles que se referem à alma e nos que se referem ao corpo, sem, porém, separá-los¹.

¹ O P. de la Taille (*Mysterium fidei*, p. 475) reduz a três os efeitos da Eucaristia: a união a Cristo, a união entre os cristãos, a gloriosa ressurreição, "quibus tribus rebus integratur nostra incorporatio ad Christum, caput corporis ecclesiastici, in coelis congregandi". Assim também Baizi (Inst. theol. schol. vol. IV, Milão, 1949, p. 324) que estabelece esta tese: "effectus Eucharistiae est adunatio hominis ad Christum, per quam constituitur homo in hac vita corporis mystici membrum aptaturque ad resurrectionem". Os três efeitos da graça eucarística, o cristológico, o eclesiológico, o escatológico, são, portanto, apenas três aspectos da incorporação a Cristo, na qual está o significado profundo de todo o mistério da Eucaristia, quer como sacramento, quer como sacrifício. Para um amplo e profundo desenvolvimento dos três efeitos, veja-se o supracitado "Mysterium fidei", pp. 475-488, cfr. também De Lubac, *Catholicismo*, pp. 72-85; E. Mersch, *La théologie du Corps Mystique*, vol. II, pp. 315-331; e particularmente Schiebel, *I Mysteri del cristianesimo*, todo o c. VI dedicado à Eucaristia.

Efeitos para a alma. — a) Como sacramento dos vivos, a Eucaristia, recebida dignamente, produz o *aumento da graça* e uma *união* particularmente íntima com Jesus Cristo, nosso Chefe e, por meio dEle, com os membros da Igreja. O aumento de graça, vem da natureza mesma da Eucaristia, como sacramento dos vivos. Como os Protestantes viam na "ceia" um meio de perdoar os pecados, o Concílio de Trento definiu: "Se alguém disser que o principal fruto da Eucaristia é a remissão dos pecados, e que dela não procedem outros efeitos, seja excomungado" (s. 13, c. 5, Denz. 687).

Concílio de Florença: "Efeito dêsse sacramento, que Ele produz na alma de quem o recebe dignamente, é a união do homem a Cristo. E como pela graça o homem incorpora-se a Cristo e une-se aos seus membros, segue-se daí, que em quem o recebe dignamente, a graça, por obra dêste sacramento, *aumenta*; e, com relação à vida espiritual, opera êste sacramento todo efeito do alimento e da bebida material relativamente à vida do corpo, sustentando, aumentando, curando e enchendo de prazer" (Deor. pro Arm., Denz. 698).

Concílio de Trento: "Ele (Jesus Cristo) quis que dêste sacramento se participasse como de um alimento espiritual da alma, no qual se nutrissem e confortassem todos os que vivem da vida dEle, que disse: Aquêlê que come de mim por mim viverá" (Denz. 875). Esse é também o significado das orações da Igreja na administração da Eucaristia: "O corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo conserve a tua alma para a vida eterna".

A *Sagrada Escritura* insiste muito sobre êste efeito da conservação da vida sobrenatural. Jesus Cristo diz: "Minha carne é um verdadeiro alimento e meu sangue uma verdadeira bebida. Quem come minha carne e bebe meu sangue vive em mim e eu nele" (Jo 6,56-57). Nas palavras da instituição fala-se da remissão dos pecados, mas como fruto do corpo sacrificado, e não do corpo comido. S. Paulo quer que o cristão se examine antes de se achegar à Eucaristia: "Quem come e bebe indignamente, come a própria condenação" (I Cor 11,29).

A *união com J. Cristo* pode-se entender em duplo sentido: *sacramental* e *místico*. Antes de tudo, recebe-se e come-se o sacramento: esta união é exterior e corporal; deve, porém, transformar-se logo em união interior e mística, que se atua por meio da graça ligada ao sacramento: "De ore in cor", diz Hugo de S. Vitor. Enquanto a primeira união depois de pouco tempo cessa, porque desaparecem as espécies exteriores que lhe são a condição, a união íntima e mística continua e constitui o fundamento real da vida que o justo adquire nas forças de Deus.

Jesus Cristo insiste muito sobre essa união e compara-a com a sua união com o Pai: "Como o Pai que vive me enviou e eu vivo pelo Pai (isto é, por meio do Pai), assim também o que me come, por mim viverá" (Jo 6,58). Por isso, na íntima união de quem

comunga, com Cristo e Deus, deve-se ver o efeito primário e propriamente sacramental (*gratia sacramentalis*). Os *Padres* gostam de unir à comunhão, sua conhecida doutrina da divinização: mediante a Encarnação Deus fez-se homem e com a comunhão vem ao homem para que o homem se torne Deus. A esta elevação e realização da vida sobrenatural está ligado um aumento de todas as forças sobrenaturais da graça e de todas as virtudes. De modo que a palavra do Apóstolo aplica-se aqui plenamente: Deus dando-nos seu Filho "deu-nos todas as coisas" (Rom 8,32).

Mas a união com Cristo-Deus constitui ao mesmo tempo a incorporação ao seu Corpo místico, a Igreja e, por conseguinte, o desenvolvimento da fraternidade entre seus membros. A Eucaristia é o sacramento da *caridade*. Impressiona a insistência da Escritura, dos *Padres* e dos *Escolásticos* sobre este efeito da união dos membros da Igreja entre si. *S. Paulo*: "Nós, embora muitos, formamos um só corpo, porque participamos todos deste único pão" (I Cor 10,17). *S. Agostinho* resume toda a tradição eucarística quando exclama: "O signum unitatis! O vinculum caritatis" (In Jo. 36, 13). *S. Tomás*, comentando I Cor 10,17, e *S. Agostinho*, diz: "Sicut unus panis ex multis granis, et unum corpus ex multis membris componitur, sic Ecclesia Christi ex multis fidelibus caritate copulatis connectitur". E noutro lugar: "Res (efeito) hujus sacramenti est unitas corporis mystici" (S. th. III, 73, 3). Além disso: "Ad charitatem sacramentum Eucharistiae praecipue pertinet cum sit sacramentum ecclesiasticae unionis continens illum, in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum: unde Eucharistia est quasi quaedam caritatis origo vel vinculum" (Suppl. q. 71, a. 9). "Universa ergo nostra charitas est eucharistica, respiciens corpus Christi et ex corpore Christi procedens... Si laedis charitatem, offendis in Eucharistiam; si quæris charitatem, invenis in Eucharistia" (*De la Taille*, op. cit., p. 488). * O aumento da graça passa à segunda linha, diante de semelhante efeito de caridade, nos períodos bíblico, patristico e escolástico. Seria oportuno, numa época na qual se encontra juntamente a comunhão freqüente e a falta terrível de caridade fraterna, insistir mais do que se fez até agora, sobre esse efeito social de uma digna comunhão: "Eu vivo, mas não sou mais eu, é Cristo que vive em mim" (Gál 2,20) ¹.

b). Unidamente a este efeito positivo de caridade de graça, há também um negativo. O Concílio de Trento declara que a Eu-

¹ "Nec ad solius Ecclesiae militantis membra coarctatur nostra communio, sed ad eos omnes pertingit, quicumque sunt Christi, sive in supernis, sive in infernis. Vis conjungi intimius Beatæ Virginis vel alicui Sancto: eucharistiam sume; et ecce cohaeres ipsi, adstrictus vinculo non ideali tantum aut fictitio, sed reali atque vitali immunitatis spiritualis naturae in Christo. Vis cum defunctis tuis propinquis innovari pristinam societatem atque necessitudinem: eucharistiam sume; et sive in coelo sint, sive in purgatorio ecce tam prope sunt tibi, tamque unum spiritualiter tecum, sicut tu ipse spiritualiter es unum cum Christo cui insunt. Qui igitur communicat eucharistiam, communicat universæ Ecclesiae Christi et militanti et purganti et triumphanti" (*De la Taille*, op. cit., p. 487).

caristia é recebida "como antídoto que nos livra das culpas de cada dia e preserva dos pecados mortais" (S. 13, c. 2, Denz. 875; cfr. Florentinum, Denz. 698).

A medida que a Eucaristia fortalece a vida sobrenatural e aumenta a caridade, deve quebrantar a força do pecado em nós. Não se pode servir contemporaneamente a dois senhores (Mt 6,24). Não podem permanecer lado a lado o amor de Deus e a escravidão do pecado.

A Eucaristia cancela também os pecados cotidianos, isto é, segundo o nosso modo de dizer, os pecados veniais. Isto se encontra claramente, quer na doutrina dos *Padres*, quer nas orações litúrgicas da Missa.

Os *Padres*, como *S. Hipólito*, *S. Ambrósio*, *S. Máximo de Turim*, *S. Cirilo de Alexandria*, atribuem à Eucaristia a remissão dos pecados cotidianos. As liturgias contêm muitas expressões fortes sobre a remissão dos pecados por meio da Eucaristia; às vezes este conceito é expresso na mesma forma da administração (prosit tibi in remissionem peccatorum). Certamente, a Igreja primitiva, como demonstramos no parágrafo precedente, considera o pecado mortal um obstáculo para se receber a comunhão; todavia, devemos ter presente que, segundo a opinião comum, a comunhão dá, por via excepcional (per accidens), a graça primeira, quando alguém, de boa fé, e sem o saber, comunga em pecado mortal (cfr. acima o § 159).

Os teólogos ensinam, além disso, que a comunhão tem o poder de perdoar a pena. Alguns chegam a crer que este efeito é produzido diretamente (ex opere operato); mas *S. Tomás* faz depender o grau de remissão da devoção pessoal (S. th. III, 79, 5).

2. Efeitos para o corpo. — Como o sacramento da Extrema-Unção assim também a Eucaristia produz efeitos sobre o corpo. Podem-se distinguir dois efeitos corporais: a Eucaristia abrande e diminui a concupiscência e é a causa da ressurreição da carne.

Que a Eucaristia abrande as paixões de quem a recebe dignamente, já foi dito inúmeras vezes pelos *Padres*. Encontra-se freqüentemente também nas orações litúrgicas e é demonstrado pela experiência dos fiéis. Jesus Cristo disse ter vindo trazer "a vida em abundância" (Jo 10,10). Mas o efeito sobre o corpo só pode ser indireto, derivando do aumento da caridade na alma (S. th. III, 79, 1 ad 3). Corpos puramente materiais não podem receber a graça. "Gratia ejus non consumitur morsibus", diz *S. Agostinho* (In Joan. 27, 3; cfr. § 113, nota).

O Senhor indica a ressurreição gloriosa como consequência da Eucaristia (Jo 6,55). Essas palavras não se devem entender, como o fizeram alguns *Padres*, em sentido muito estrito, nem estabelecer entre Eucaristia e ressurreição uma conexão causal física. A Eucaristia tor-

na-nos espiritualmente capazes de viver a vida dos filhos da ressurreição, de maneira semelhante aos anjos (Lc 20,36).

Para mais ampla e profunda explicação dêste efeito da Eucaristia, cfr. *M. de La Taille*, op. cit., pp. 491-498.

Os frutos sacramentais podem-se receber somente *per se*, porque não se podem receber os sacramentos para outro (S. th. Suppl. 13, 2 ad 2). "Ex quo patet, quod laici (não os celebrantes) sumentes Eucharistiam pro his, qui sunt in purgatorio, errant" (S. Tom., Comm. in Joan. 6, lect. 6, n. 7). Todavia, os teólogos pós-tridentinos aprovaram "a oferta" da comunhão, em uso entre as pessoas piedosas, enquanto se trata do "opus operantis".

Leitura. — Significado e valor da Eucaristia. — "a) Incorpora a Cristo. O alimento eucarístico incorpora o cristão a Cristo, para o incorporar a Deus. "Tu não me mudarás em ti — diz Cristo em S. Agostinho — eu te mudarei em mim". Aqui é o alimento que é mais forte: alimento vivo, semelhante a uma presa que devora seu caçador; mas para o levar a um estado de vida transformada, na qual subir é um bem, já que crescemos e até não existimos e não podemos viver, como eternos clientes da morte, senão com a condição de nos apegarmos ao divino. Vós que passais, vinde a Ele, porque Ele permanece.

A Eucaristia tem, por isso, por efeito, nutrir em nós a vida espiritual. Isso é representado pelo pão e pelo vinho que lhe são a matéria; isso é indicado pela palavra de Jesus: "Se não comerdes a carne do Filho do homem e não beberdes seu sangue, não tereis a vida em vós".

Todos os efeitos produzidos pelo alimento, os atribuímos à graça eucarística. O *sustentáculo* da nossa vida que, sem a união a Jesus Cristo, recai na múltipla insuficiência, que nos fez procurar o vínculo religioso, para nos salvar do nada do homem.

O *progresso* da nossa vida, que se eleva na medida em que ela se apóia sobre a força de Deus, sobre o valor universal do seu Cristo, alimentada pelas infiltrações sempre mais íntimas do Espírito, que nos é infundido pelo contato do Salvador.

A *reparação* desta vida, incessantemente insidiada pelos acidentes, que na ordem física se chamam de doenças, feridas, no campo espiritual chamam-se pecado e efeitos do pecado: feridas mortais, langor da alma, que podem ser curados somente pelo único remédio, o alimento espiritual. De resto, que é um remédio, senão uma espécie de alimento para o doente, como o alimento é um remédio contra o enfraquecimento e a morte?

Finalmente, o *deleite* produzido pela nutrição normal, corretamente assimilada, a Eucaristia o produz também como um efeito do amor unificante; do amor que é sempre uma alegria, porque corresponde ao duplo desejo da nossa natureza: dar e dar-se, depois receber para enriquecer, ao mesmo tempo que expande o próprio ser...

b) *Une os irmãos*. Mas o que dissemos não é tudo: não é nem mesmo a coisa principal para nós que queremos ver, nos sacramentos, não a vida individual do cristão, mas a vida da Igreja.

A Eucaristia não é um alimento só individual. Os que assim julgam, não a conhecem. Os que assim agem, alcançam apenas um fruto parcial. Direi: não alcançam fruto algum, se sua boa intenção, por mais mesquinha, não chegasse, contra sua vontade, onde suas vistas não chegam. A Eucaristia, propondo-se incorporar-nos em Cristo, deve incorporar-nos a Ele, como Ele é, e Cristo não é um ser unicamente individual. É um indivíduo tão votado ao seu dever, que com Ele se identifica e se torna um ser universal. É o *Filho do homem*. Não nos podemos incorporar a Ele senão com a condição de nos unirmos nele a todos os homens; unir-se a Ele com o amor que é o princípio de tudo; unir-se, por conseguinte, com a organização da vida em comum, que é o fim da Igreja.

Quanto se está longe de um ato puramente individual! Nada, na vida católica, é exclusivamente individual. Vimos que o Batismo é um ato social, como incorporação ao grupo religioso que tem a Cristo por chefe e seu Espírito por alma comum; que a Crisma é um ato social, como sacramento da força e da idoneidade dos combatentes espirituais de que o grupo se beneficiará. A Eucaristia é o mais social e, contemporaneamente, o mais intimamente pessoal de todos os sacramentos, porque é o sacramento do amor.

Com Ele, o homem, unindo-se a Cristo, une-se a tudo a que Cristo se uniu. Recebe-o com seu corpo, sangue, alma e divindade, tendo presente que seu corpo foi imolado e seu sangue derramado por todos; que sua alma é a irmã de todas, preocupada com o bem de todos, que visa o destino de todos e que o Deus, que este Homem universal vem a tornar nosso, é o vínculo misterioso de todos, fundo comum imanente e transcendente ao mesmo tempo de todos os séculos.

Isso é significado pelo simbolismo eucarístico como o entenderam os Apóstolos: Somos um só corpo, todos os que participamos do mesmo pão e do mesmo cálice (I Cor 10,17).

A imagem é clara. A matéria da Eucaristia é uma síntese de elementos que convergem para a unidade. O pão é feito pela multidão de grãos misturados da farinha e unidos pelo fogo; o vinho, pela multidão de cachos reunidos no lagar e de cuja fermentação faz uma unidade. É o símbolo dos cristãos, unidos a Cristo, fermento vivo da massa humana.

De resto, o uso do alimento comum sob a forma de um banquete acentua o simbolismo e amplifica-o, libertando-o de toda sutileza. O banquete é o símbolo por excelência da vida comum. A mesa familiar é o centro e o ponto de união de todas as vidas reparadas pela *trave negra*, como diziam os velhos gregos, falando do lar. A mesa é o sinal da união e ajuda a mantê-la. Assim, banquete sagrado e mesa da família cristã, a Eucaristia é o vínculo das almas e apresenta-se entre nós como um sinal fraterno.

Penso ser isso que queria dizer o Salvador quando, sentando-se à mesa com os Doze, para instituir a Eucaristia, soltou este suspiro de amor: "Desejei ardentemente comer convosco esta páscoa". Isto porque a nova páscoa significava e tendia a realizar o que Ele viera fazer: a união de todos os homens nele, para fazer deles uma família da qual Deus seria o Pai infinitamente rico.

c) *Constrói a Igreja*. Se agora nos lembramos de que a unidade a se estabelecer entre nós não é uma unidade qualquer, uma unidade puramente sentimental, mas uma unidade funcional, uma vida orgânica e organizada, uma *sociedade* real, que é a Igreja, sociedade que nos governa no campo espiritual, como o estado, no temporal; se temos presente esta verdade fundamental, digo, chegaremos a dizer que o fruto da Eucaristia é, como afirmam os teólogos, a *unidade do Corpo místico de Cristo*, isto é, a mesma comunidade religiosa. Parece que se subtiliza exprimindo-nos assim e, ao invés, exprime somente um dos pontos mais delicados e mais profundos da teologia católica.

Dizia que há identidade, no fundo, entre a Eucaristia e a Igreja. Provo-o agora, dizendo que o efeito almejado pela Eucaristia é unir-nos todos a Cristo, não como um rebanho inorgânico, mas segundo a forma de relações que convém à nossa natureza, com vistas ao sobrenatural, isto é, constituídos em Igreja. A Igreja, unida pelo alicerce da caridade, antes ao seu Cristo, e com este, membro com membro, segundo as leis de uma vida orgânica, graças ao Espírito de Cristo, que é amor e vida: eis o efeito que se espera da Eucaristia. Daqui derivam todos os seus efeitos individuais. Afirmar o contrário, isto é, que a Igreja se constituirá no amor porque os indivíduos terão primeiro adquirido de Cristo efeitos individuais para socializar, seria puro protestantismo. Dizemos que o grupo precede e é o criador, com relação ao indivíduo. O comungante não pode, por isso, esperar efeitos individuais, se não se comunicar com o grupo comunicando-se com Cristo como Ele é: homem universal; aceitando o amor que o une a Cristo como é: como uma lei orgânica, possuidora de toda a organização religiosa.

Devemos sempre tender a isto: é o fundo de toda a doutrina católica. Ninguém se achega a Cristo e, através dEle, a Deus, fora do qual não há nada,

senão como a folha se prende à terra por meio dos ramos, do tronco e das raízes, segundo a lei orgânica da árvore, em união com as leis gerais de toda vida.

Querer unir-se a Cristo, isolando-o ou isolando-se (já que Ele não se deixa isolar da sua obra), seria como se a folha, para beber da terra a seiva que a nutre, se separasse da árvore e aderisse ao solo. Que outra coisa encontraria senão o abandono e a morte?" *Sertillanges*, La Chiesa, vol. I, Ed. Paoline, Alba, 1947, pp. 251-258.

II. - Necessidade da Eucaristia

1. Embora os adultos sejam estritamente obrigados por lei divina e preceito eclesiástico a receber a Eucaristia, todavia, não é indispensável para a salvação. — (*De fé*).

Explicação. — O Concílio de Trento lembrando insistentemente o preceito divino, obriga à comunhão anual, os adultos, os quais, por isso, não se podem conservar longe da comunhão, sem se exporem a perda da salvação (s. 13, can. 9, Denz. 891). Todavia, o Concílio apresentou como meio necessário de salvação somente o Batismo (s. 5, can. 4; s. 7, de Bapt., can. 5) e a Penitência para quem caiu em pecado grave, depois do Batismo (s. 14 de Pœn., can. 6). Depois, com relação à Eucaristia, não somente não lhe estabeleceu a necessidade para a salvação, mas antes nega-a para toda uma categoria de cristãos, isto é, os que estão privados do uso da razão; e define: "Se alguém disser que às crianças é necessária a comunhão, antes de chegarem aos anos da discipulação, seja excomungado" (s. 21, can. 4, Denz. 937). De tudo isso deve-se inferir que a Eucaristia é necessária somente de necessidade de preceito (*necessitas præcepti*), e não de necessidade de meio (*n. medii*), pois esta última não admite exceções.

Prova. — Segundo a doutrina do Batismo, este sacramento é o único indispensável para todos e segundo a doutrina da Penitência ela é do mesmo modo necessária (*necessitate medii*) para todos os que pecaram gravemente depois do Batismo (Trid. s. 7 de Bapt., can. 5 e 14 de Pœn., can. 6). Ambos esses sacramentos devem ser recebidos realmente (*in re*) ou pelo menos com o desejo (*in voto*). Os dois pressupõem a fé: por isso Jesus Cristo atribui também à fé a mesma indispensável necessidade: "Quem não crer será condenado" (Mt 16,16).

Relativamente à Eucaristia, encontramos-nos diante de uma ordem do Senhor, da mesma importância. As murmurações dos judeus, respondeu: "Em verdade, em verdade vos digo, se não comerdes a carne do Filho do homem e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós" (Jo 6,54). Poder-se-ia, dada a severidade do tom, pensar na

necessidade absoluta da Eucaristia. Mas a interpretação tradicional e a doutrina da Igreja não participam de semelhante idéia. Sem dúvida, na controvérsia contra os Pelagianos, que afirmavam poder-se obter a vida eterna sem Batismo e sem sacramentos, deu-se a esta passagem uma interpretação estrita e acentuada. Inocêncio I alude a ela numa carta aos bispos do Concílio de Milevi (Migne, 20, 592). S. Agostinho apela para a Sagrada Escritura e para os Padres e assim expressa seu pensamento: "Se tantos e tão importantes testemunhos concordam, ninguém, sem o Batismo e o sangue do Senhor, pode esperar a salvação e a vida eterna; em vão, sem estes sacramentos, a vida eterna é prometida às crianças" (De pecc. mer. et remiss., 1, 24, 34; cfr. 20, 27; C. duas ep. Pelag. 2,4; C. Jul. 1, 4, 13). O Papa S. Gelásio pensa do mesmo modo: segundo ele, o texto do Evangelho (Jo 6,54) não exclui ninguém e, por isso, ninguém pode afirmar que uma criança pode se salvar sem este sacramento salutar (Ep. 6, 5, 6, Migne, 59, 97). Por isso, estes três autores atribuíram à Eucaristia a mesma necessidade do Batismo; e chegaram a esta conclusão, antes de tudo devido ao uso geral de se dar a comunhão às crianças logo depois do Batismo e, a seguir, também por causa da polémica antipelagiana que, como se sabe, contentava-se às vezes, com textos mais ou menos comprobatórios. K. Adam profere o seguinte juízo: "Ele (S. Agostinho) considera que a "*necessitas medii*" da Eucaristia, não é absoluta, como a do Batismo, mas relativa, e que, em caso de necessidade, mas neste somente, ela cessa" (Eucharistielehre, Augustinus, p. 160).

Para entender convenientemente a passagem de Jo 6,54, deve-se observar que Jesus Cristo contrapunha suas palavras à incredulidade dos judeus, os quais rejeitando a Eucaristia, rejeitavam todo o cristianismo. Além disso ele dirige-se somente aos adultos capazes de fazer ou de recusar um ato de fé. Para estes adultos há, portanto, nas palavras do Senhor, uma ordem estrita, à qual não se podem esquivar sem cometer culpa grave. Ao preceito divino acrescenta-se, com o IV Conc. Lateranense (1215), um preceito eclesiástico. Esse Concílio ordena que todos os fiéis de ambos os sexos, chegando ao uso de razão, confessem fielmente seus pecados e recebam piamente, pelo menos na Páscoa, o sacramento da Eucaristia (Denz. 437). O Concílio de Trento renova esta ordem (s. 13, can. 9, Denz. 891), a qual não pode ser satisfeita senão com uma comunhão digna; a opinião contrária foi condenada por Inocêncio XI (Denz. 1205). Cfr. *Codex Juris Canonici*, can. 859 e 861.

Ainda que a Eucaristia não seja absolutamente necessária para a salvação, devemos todavia nela reconhecer, conforme o ensinamento unânime dos teólogos, uma necessidade moral. É bem difícil encontrar um cristão que possa viver por muito tempo, sem receber a Eucaristia, a vida espiritual e moral necessária, segundo a doutrina do Senhor, para conseguir a salvação. No tocante à obrigação de se receber a comunhão também em perigo de morte, cfr. a *teologia moral*.

Sobre a necessidade da Eucaristia a *Escolástica* pensa idêntica-

mente ao que mais tarde afirmou o Concílio de Trento. Para S. Boaventura ela não é necessária para a salvação, mas somente preceito, externo da Igreja obriga-nos a recebê-la. E explica, deste modo, até o pensamento de S. Agostinho e Inocêncio I. Ricardo de Mediavilla crê, por razões intrínsecas, que a "manducatio spiritualis" (não sacramentalis) seja necessária. Pedro de Tarantásia: "Ut melius procuretur salus". S. Tomás, diz que a palavra de Cristo é dirigida aos adultos e não às crianças, mas que a estas pode-se dar a comunhão quando tenham o conhecimento suficiente para honrar o sacramento (S. th. III, 60, 9).

Para os adultos, S. Tomás exige dêles, antes de tudo, o desejo do sacramento e a recepção real sempre que possível (S. th. III, 80, 11; cfr. 73, 3). O Concílio de Trento adota o parecer de S. Tomás, dizendo, porém, não querer condenar a época patristica anterior que seguia outro costume (s. 21, c. 4. Denz. 933). Dado que S. Tomás exige dos adultos o desejo da Eucaristia, poder-se-ia indagar se este desejo não é estritamente necessário para a salvação. Pesch responde que ninguém é obrigado a desejar como necessário o que em si não é necessário; observa, todavia, que para todos os fiéis, já no Batismo, que contém o propósito de realizar a plenitude da vida cristã, está incluído certo "votum" da Eucaristia, e que nesse sentido se deve explicar a afirmação tomística (Praelectiones theol. dogm. vol. VI, ed. 3, p. 367).

Segundo Nicolussi, "a Eucaristia é necessária não somente para conservar a graça (do estado cristão), mas também, pelo menos em voto, para obter a graça do Batismo" (Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie, 1917, p. 173). Ele escreve que "os Padres da Igreja eram muito mais unânimes e, ordinariamente, muito mais severos que os teólogos medievais, tridentinos e pós-tridentinos, até nós" (Ib. p. 474). Quanto ao que se refere a Jo 6,52 ss., que, sem sombra de dúvida, fala da Eucaristia, parece-nos que a questão se apresenta assim: todo o Evangelho exige a fé na divindade de J. Cristo. Ele é o Logos-Deus e, por isso, a Verdade; êle tem palavras de vida eterna. Por isso, o discípulo deve abraçar com a sua fé tudo o que êle diz, mesmo o "sermo durus" da Eucaristia. Mas "muitos discípulos" recusaram fazê-lo; êles recusaram o alimento eucarístico e manifestaram assim sua incredulidade. Por isso perderam-se. É questão da necessidade absoluta da fé para a salvação; fé que está no centro de todo o discurso sobre o pão de vida, assim como em todo o Evangelho se contrapõem a fé cristológica e a incredulidade. Assim explica-se bem a conclusão do discurso: os verdadeiros discípulos não dizem querer "comer", mas antes de tudo "crer". "Domine, ad quem ibimus? verba vitae aeternae habes. Et nos credidimus et cognovimus quia tu es Christus Filius Dei". E que Jesus, nesta acitação, ou recusa livre da fé, não visava senão os adultos que disso são capazes, não se pode absolutamente duvidar, sobretudo segundo o Evangelho de S. João. Cfr. § 84¹.

2). *Cumpra-se o preceito divino de se receber a Eucaristia também recebendo a comunhão sob uma só espécie.*

O Concílio Tridentino teve que defender o uso, paulatinamente introduzido depois do século XII, de se comungar somente sob uma espécie, porque os Protestantes, como já os Hussitas e particularmente os utraquistas ou calistinos, consideravam insuficiente e ilícita a comunhão feita daquele modo. O Concílio definiu: "Se alguém disser que todos e cada um dos fiéis devem receber as duas espécies do santíssimo sacramento da Eucaristia ou por divino preceito ou por necessidade de salvação, seja excomungado" (s. 21, can. 1. Denz. 934; cfr. can. 2 e 3). As pretensões dos Hussitas já haviam sido rejeitadas pelo Concílio de Constância, que apresentou tanto razões práticas (ad vitandum aliqua pericula et scandala) como razões dogmáticas (integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis, quam sub specie vini veraciter contineri). E acrescenta que somente o sacerdote deve receber o sacramento sob as duas espécies, não os leigos (Denz. 626). O Concílio de Trento (can. 2) equipara, neste ponto, os sacerdotes não celebrantes aos leigos.

Prova. — Já demonstramos (§ 181) que na Eucaristia Jesus Cristo está presente na sua totalidade, sob cada uma das espécies; segue-se que é lícito e suficiente receber a Eucaristia sob uma só espécie.

Aqui poderíamos lembrar Jo 6,52-60, onde se diz expressamente de comer a carne, do mesmo modo que se diz beber o sangue. Mas frequentemente os adversários não querem aplicar esta passagem à Eucaristia. Também quem o entende, com os católicos, da promessa da Eucaristia, deve admitir que Jesus Cristo, quando ordena beber seu sangue, quer somente acentuar a verdade da recepção, sem dar maior extensão à sua afirmação (cfr. 6,52.58.59).

Os adversários insistem sobre as palavras: "bebei todos" e, além disso, "fazei isto em memória de mim". Estas últimas palavras ordenam a renovação da ceia, mas não indicam o modo como se deve administrar a comunhão. Beber do cálice, pertence antes de tudo aos Apóstolos, que Jesus Cristo naquele momento constituiu sacerdotes do Novo Testamento, e aos quais confia o seu sacrifício.

belece a tese: "Sacramentum Euch. dicendum est ad salutem necessarium in re aut in voto, non modo vi praecepti ecclesiastici, verum etiam quodam modo necessitate medii, ut finis ad quem omnia sacramenta ordinantur" (De Sanctissima Eucharistia. 1929, pp. 156-165); com riqueza de textos e profundidade de conceito, M. de la Taille (Mysterium fidei, pp. 587-617); E. Eprenger, De SS. Eucharistia virtute atque necessitate, in Gregorianum 1928, pp. 118-138 e 506-627; C. Batst, op. cit. pp. 337-341. Esta tese não contraria o Concílio de Trento, o qual fala somente de receber a comunhão real-mente (in re) e não exclui a necessidade absoluta de a receber em voto, isto é, com o desejo, pelo menos enquanto esse desejo já está incluído no Batismo que, como todos os outros sacramentos, é ordenado à Eucaristia. Diz muito bem Plösch: "Euch. est necessaria necessitate medii: a) non realiter sumpta; b) non in voto subjectivo seu personali desiderata; c) sed voto objectivo seu reali in alio ritu intentata" (De sacramentis. 1947, p. 301).

¹ Recentemente, além de Nicolussi, não poucos teólogos de indiscutível valor, afirmam a necessidade de meio da Eucaristia. Assim, muito eruditamente, A. D'Alès que esta-

O rito da administração. — Até 1250 comungava-se durante a Missa e geralmente sob ambas as espécies do pão e do vinho. Contemporaneamente vigorava em alguns casos, pelo menos depois do ano 400 (cfr. § 181, 1), o uso de se comungar com uma só espécie, quer a do pão, quer a do vinho. As crianças recebiam uma mistura das duas espécies. Esse uso da "intinctio panis" no precioso sangue foi adotado pelo séc. VII, também para os adultos; e durou até o séc. XII; mas foi combatido por alguns autores eclesiásticos, com o nome de comunhão "de Judas" (Jo 13,26-27). Os Gregos, segundo as censuras de Humberto († 1061), pelo século X, tinham adotado este uso; ainda hoje eles molham o pão no vinho depois da consagração e recebem um e outro com uma colher. Roma permitiu aos Armênios conservar o antigo uso que consiste no molhar a hóstia grande no cálice, antes da "fração", depois do que é dividida e posta na boca, por mão do sacerdote. A começar do séc. IX determinou-se o uso de se derramarem algumas gotas de vinho consagrado em um cálice, cheio de vinho comum e de o distribuir ao povo. Também S. Bernardo († 1153) conhece esse uso (Ep. 69, 2).

A comunhão "sub utraque" permaneceu até o ano 1250; todavia, jamais de modo *absoluto* e *exclusivo*. Cfr. a esse respeito o artigo completo *Communio euchar.* no Dict. de théol. cath. t. III, coll. 480-574. Os utraquistas desapareceram pouco a pouco. Mais tarde a comunhão com o cálice somente ficou como um privilégio para o diácono e subdiácono na Missa do Papa, e para certos príncipes temporais, por ex., o rei da França. A propósito das discussões extraordinariamente longas e difíceis do Concílio de Trento, sobre a concessão do cálice, cfr. Concilium Tridentinum, vol. VIII, 529-909.

Frequência. — Também a frequência variou muito, como se poderá ver do seguinte:

1) Para os primeiros dois séculos não possuímos documentos certos a favor da comunhão cotidiana. Textos como I Cor 11,20-21 e At 2,42 são muito genéricos; outros falam de uma celebração dominical (I Cor 16,2; At 20,7; Didakê, 14, 1). Com estes textos concorda a conhecida carta de Plínio, que fala de uma reunião dos cristãos em dia fixo (stato die). O mesmo se diga de S. Justino (Apol. I, 67), segundo o qual os cristãos, no domingo, vem da cidade e do campo, e reúnem-se num mesmo lugar, para celebrar a Eucaristia.

2) Para o séc. III restam testemunhos de uma celebração mesmo durante a semana; sabemos, de Tertuliano, que se celebra a Eucaristia nos dias de jejum, "dias de estação" (quartas e sextas; De orat. 19; cfr. De cor. mil. 3) e até todos os dias (De idol. 7). S. Cipriano escreve: "Eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus" (De orat. dom. 18). Para o Egito temos o testemunho de Clemente Alexandrino (Quis dives, 23) e de Orígenes (In Gen. hom. 10, Migne, 12,218); para a Ásia Menor, o de S. Basílio (quatro vezes por semana; Ep.

93, Migne, 32, 484-495), para a Espanha e Roma o de S. Jerônimo (Ep. 71, 6) e uma segunda vez para Roma (Ep. 48, 15); para a Itália Setentrional, o de S. Ambrósio (De bened. patr. 9, 38); para a Gália o de Cassiano (Inst. 6, 8). Aqui baseavam-se muitas vezes sobre a idéia do "pão cotidiano" do Pai-Nosso, como também sobre Jo 6,34: "Senhor, dá-nos sempre dêste pão". Todavia, também aqui havia divergências. No Oriente não se celebravam os mistérios fora do domingo, senão nalgum dia da semana. S. João Crisóstomo parece atestar uma celebração cotidiana, mas nota também que muitos comungavam somente uma vez por ano, outros somente duas vezes, outros, ao invés, frequentemente (In Hebr. hom. 17,4). Ele aprecia muito os "que vêm com consciência pura", e diz: "Aqueles que têm semelhantes disposições devem vir sempre; aqueles que não as têm, não devem vir nem mesmo uma vez". Idêntico o parecer de S. Agostinho. Ele também conhece grande variedade (quotidie, certis diebus, sabbato et dominico, dominico tantum, Ep. 54, 2; cfr. In Joan. 26, 15); sua recomendação é esta: todos dias, mas uma consciência pura (Sermo 227; cfr. Sermo 57, 7; 58, 5 etc.).

Nos mosteiros vigorava o uso da comunhão cotidiana, embora também aqui mui frequentemente fôsse pouco recomendada e praticada com pouco zelo; para os eremitas, a distância das igrejas era um impedimento. Gennadio (pelo ano 500) escreve: "Quotidie Eucharistia communionem percipere, nec laudo nec vitupero" (De eccl. dogm. 23, Migne, 42, 1217), e recomenda a comunhão semanal pelo menos aos fervorosos. Assim também Cassiano. S. Leão I supõe a comunhão pascal geral. Alguns Concílios na Gália nos séc. V e VI prescrevem-na nas festas principais. Dada a severidade da penitência pública, transferia-se mui frequentemente essa penitência, mesmo com o consentimento da Igreja, até à morte ou à velhice; nesse ínterim praticava-se a penitência privada, pessoal e não sacramental e comungava-se segundo o juízo da própria consciência. Faziam-se então, ao que dizem S. Agostinho, S. Cesário, etc., muitas comunhões indignas, sobretudo pelos pecados impuros que se continuavam a cometer sem se corrigir. Jamais se lê que os eremitas e os reclusos, que se faziam fechar com muralhas, tenham recebido a comunhão ou dela tenham tido desejo. Sobre a comunhão das crianças não há quase notícias do séc. V ao séc. IX. Reza-se muito e por muito tempo diante das imagens dos santos e das relíquias. Hugo de S. Vitor, no que concerne à necessidade da Eucaristia, pensa de acôrdo com seu tempo (De sacr. 2, 8, 5). Mas diz com S. Agostinho que "contemptor damnabilis est". Também S. Tomás repete a frase (S. th. III, 80,10).

3) A *Escolástica* contribuiu poderosamente para incrementar a especulação eucarística, mas afastou um pouco da prática da comunhão, fundando-se sobre o princípio de que a recepção da Eucaristia "se deve regular segundo a dignidade de cada qual e a perfeição que já alcançou" (Hoffmann, Geschichte der Laienkomunion bis zum Tridentinum, 1891, p. 170). Tratava-se, evidentemente, de um conceito

muito rigoroso. "A meu ver, observa S. Boaventura, obtém-se mais fruto com uma só Missa ou uma só comunhão bem preparada, do que com muitas sem diligente preparação" (*Kattum, Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura, 1920, p. 135*).

4) A comunhão foi intensificada depois do Concílio Tridentino, ainda que já antes os místicos (Tauler, Suso), assim como S. Vicente Ferrer, Savonarola etc., tivessem contribuído muito para avivar a piedade eucarística. Promotora principal do moderno renascimento, tanto para a teoria quanto para a prática, foi a Companhia de Jesus. Podem-se também lembrar S. Filipe Néri, e algum outro (*Dict. de théol. cath. t. III, coll. 527 ss.*).

A razão dogmática da freqüência à comunhão está no fim especial da Eucaristia, que é alimento da alma, nutrimento espiritual de que os fiéis têm contínua necessidade. Cfr. Concílio de Florença (Denz. 698).

Os Jansenistas obstacularam este desenvolvimento com seu rigorismo e impugnaram por longo tempo e violentamente a prática dos Jesuítas. Inocêncio XI, mediante um decreto de 12 de fevereiro de 1679, lembrando o Concílio de Trento, cujo desejo era de que os fiéis comungassem tôdas as vêzes que assistissem à santa Missa (Denz. 944), declarou legítima esta prática (Denz. 1147). Ele, porém, condena igualmente o laxismo na preparação (Denz. 1206). O moderno renascimento da freqüência à Eucaristia teve sua sanção no decreto de S. Pio X, de 20 de dezembro de 1905; este decreto recomenda com insistência a comunhão freqüente com exigências razoáveis, no tocante às disposições: "Ut nemo qui in statu gratiæ sit et cum recta piaque mente ad sacram mensam accedat, impediri ab et possit" (Denz. 1985). *Codex Juris Canonici*, can. 863. A maior freqüência à comunhão fomenta a unidade católica, leva a piedade cristã ao seu verdadeiro centro, faz saborear a liturgia, desenvolve o espírito de apostolado.

A custódia ou reserva da Eucaristia começou a ser feita desde o séc. IV — para a época precedente nada podemos afirmar — em locais contíguos à igreja (pastophorium, sacrarium, secretarium, sacristia). Pelo ano 1000, vigorava já o uso de a conservar na própria igreja, em pequenos armários (armariola) presos às paredes, que mais tarde se tornaram os tabernáculos, e em píxides em forma de pomba, suspensas por cima do altar. Visto, porém, que indivíduos mal-intencionados podiam facilmente abrir e roubar essas píxides, alguns Concílios proibiram-nas, e o uso dos nossos atuais tabernáculos, fechados à chave, difundiu-se sobretudo a começar do séc. XVI. Como fim da conservação, reconhece-se a administração do Viático, em caso de necessidade e a Missa dos pressantificados.

Com relação à *Eucaristia na arte cristã antiga*, a obra monumental de Wilpert (*Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4 bis 13 Jahr. 4 vol. 1916*) fala (I, pp. 356 ss.) do sacrifício de Melquisedec como símbolo corrente do sacrifício da Missa, e estabelece (II, p. 535) que, no ano 1000, representava-se em figura uma Missa (a do Papa S. Clemente I). Na época

das catacumbas uniam-se freqüentemente o Batismo e a Eucaristia como sacramentos de iniciação (ib. I, p. 6; cfr. também II, c. 2, § 3). Como símbolos eucarísticos consideravam-se o milagre do maná, o de Caná e a multiplicação dos pães. * Cfr. C. Costantini, *Dio nascosto. Splendore di fede e d'arte nella santa Eucarestia*, Ed. Tumminelli, Roma, 1944; M. Vloberg, *L'Eucharistie dans l'arte*, 2 voll., Ed. Arthaud, Grenoble, 1946. *

Leitura. — *A comunhão na história na piedade litúrgica.* — É interessante neste ponto relevarmos certos aspectos litúrgicamente característicos de que se revestiu a comunhão nos séculos passados, em notável contraste com os adotados mais tarde, não oficialmente pela Igreja, mas, de fato, em muitos extratos da piedade popular, em força dos quais foi amadurecendo pouco a pouco a prática moderna da comunhão *extra missam*.

Desde a época apostólica até o fim do séc. XII, vemos que a liturgia eucarística está inteiramente concentrada em torno da Missa, mistério sacrificial de Cristo. A participação dos fiéis a este sacrifício trazia consigo a manducação ritual da Vítima imolada, isto é, do corpo e do sangue de Cristo, considerados nutrimento da alma e meio para garantir a remissão dos pecados e os frutos da redenção. O fiel preparava-se para o sacramento, oferecendo pessoalmente o pão e o vinho, elementos do Sacrifício, e conformando os próprios atos interiores, com as fórmulas recitadas pelo Celebrante, por ele compreendidas e respondidas.

Por este valor absoluto dado ao Sacrifício, Cristo era considerado na Missa, como Ele é, o divino celebrante, o Grão-sacerdote que, primogênito entre seus irmãos na carne, adora o Pai e renova-lhe sobre o altar a oblação perfeita, feita de si mesmo, sobre o Calvário. Cristo, por isso, nesta função de medianeiro, não era diretamente o termo do culto; tôdas as fórmulas litúrgicas eram compostas segundo este critério e orientadas nesta direção.

Mas, depois do ano 1100, o sentido objetivo do sacrifício começa a se afevorar e entra o sentido subjetivo da devoção a Cristo eucarístico e crucificado. A Missa é sempre apreciada e freqüentada, mas principalmente para aí se adorar a Cristo que desce ao altar, para o contemplar elevado na Hóstia, para o tornar, em suma, presente entre seus fiéis e recebê-lo, como hóspede divino, sacramental ou espiritualmente na comunhão. A comunhão, por isso, não é mais em função do Sacrifício, mas de si mesma; quase um rito autônomo, que tende a se separar da Missa e se desenvolve aos poucos no culto do sacramento, expresso ritualmente com as procissões eucarísticas, as visitas ao tabernáculo, as procissões teofóricas, as Missas diante do sacramento. O banquete sacrificial com o qual o homem é elevado até Deus, é quase esquecido, para se mudar numa devoção à pessoa sacramental de Cristo, e a comunhão é entendida como uma visita-dêle, espôso divino, à alma, para a consolar nas provações e guiar nos caminhos incertos da vida.

Daqui uma devoção eminentemente afetiva, expressa numa piedade sentimental, o mais das vêzes de valor medíocre. O Celebrante mesmo começou a recitar uma série de invocações e de apóstrofes a Cristo; e o sistema transformou-se, nos mosteiros e nos fiéis, num exercício próprio de devoção muito prolixo e complicado. Uma religiosa pelo ano 1400 contava 37 *sentimenta simplicia* e 14 *s. complexa* que a alma devia emitir antes de receber a comunhão.

A começar do séc. XIII, sob a influência dos místicos franciscanos e das representações dos Mistérios, a sensibilidade cristã exalta-se diante de Jesus Crucificado e de suas chagas, medita-as apaixonadamente durante a Missa, ou melhor, em tôdas as suas cerimônias, prefere ver outras tantas estações da *Via Crucis*. Era isto para muitas almas o mais agradável "alimento espiritual"; de onde o nome de "comunhão espiritual" dado a esse exercício. Um pregador alemão da primeira metade do séc. XIII dizia: "Aquele que medita atentamente na Paixão do Senhor, recebe o Salvador dentro de si, como se o recebesse na comunhão". Entendida neste sentido, a comunhão espiritual era absolutamente desconhecida

na Igreja antiga. Tornou-se, porém, na baixa Idade Média, tema assaz comum da pregação e da literatura ascética e contribuiu não pouco para conservar as almas longe da comunhão eucarística; todos aqueles, pois, que não sentiam a exaltação interior, este gôsto espiritual, eram, sem mais, julgados indignos de a receber.

Note-se ainda, como na antiguidade cristã a Eucaristia era vista principalmente em função do Corpo místico de Cristo, segundo o ensinamento do Apóstolo: *Unum corpus multi sumus, qui de uno pane participamus*. A comunhão constitui o vínculo que reúne a Comunidade, que prende o fiel a Cristo e, por meio de Cristo, a todos os seus irmãos; e, por sua vez, a Missa era considerada como o ato de culto eminentemente social, a ação sagrada da família cristã, na qual as necessidades dos fiéis deviam coordenar-se e subordinar-se às coletivas da Igreja.

A piedade medieval e moderna levou, ao invés, a Eucaristia para um conceito mais individualista. A comunhão tornou-se quase um assunto privado e pessoal, que se faz com o escopo especialíssimo de se conseguir a própria santificação e só secundariamente, de se participar da morte de oblação e de propiciação de Cristo, para a glória de Deus e a salvação das almas.

Naturalmente, nem todos se davam igualmente a estas atitudes menos iluminadas da piedade; a Igreja, embora sem condená-los de todo, pois nada continham de falso, vigiou-os sempre, a fim de que não se desviassem, passando os limites da ortodoxia e propugnou constantemente, como fez no Concílio Tridentino e com os teólogos mais conceituados, os métodos sãos e tradicionais de participar do sacrifício e da comunhão". M. Righetti, *Storia liturgica*, III, Ed. Ancora, Milano, pp. 471-476.

III. - A EUCARISTIA COMO SACRIFÍCIO

Trataremos agora da Eucaristia como sacrifício, isto é, da Missa. Dividiremos a matéria do modo seguinte: o sacrifício em geral (§ 186), e o sacrifício da Missa, do qual veremos a realidade (§ 187), a essência (§ 188) e os efeitos (§ 189).

§ 186. O Sacrifício em geral.

1. Sacrifício e sacramento. — A Eucaristia, segundo a doutrina tridentina é não somente o maior sacramento, mas também o verdadeiro e perpétuo sacrifício do Novo Testamento.

"Este sacramento, diz S. Tomás, é, ao mesmo tempo, sacrifício e sacramento: sacrifício enquanto se oferece; sacramento, enquanto se recebe" (S. th. III, 79, 5). O Senhor, instituindo a Eucaristia como sacramento, quis que ao mesmo tempo fôsse sacrifício; impossível, por isso, ter-se a Eucaristia, separando-se o sacramento do sacrifício.

Sacramento e sacrifício diferenciam-se, antes de tudo, por seu escopo: o sacrifício honra a Deus, o sacramento santifica o homem. O sacrifício é oferecido, o sacramento é recebido. O sacrifício serve para exprimir os sentimentos religiosos e culturais da comunidade. O sacramento é dom de graça para cada um em particular.

Outra diferença consiste no modo de ser. A Eucaristia, enquanto sacrifício, enquanto ato de culto, é por natureza transitória (*actio transiens*); enquanto sacramento é uma realidade permanente (*res per-*

manens). A Eucaristia é um sacrifício somente enquanto é produzida, e não o é, fora, nem depois deste ato: mas fora desta produção ela é ainda sacramento. A presença real no ostensório é sacramental e não sacrificial.

* A recente teoria sacramental da Missa, defendida particularmente por Dom Vonier († 1938), parece querer eliminar a distinção entre sacramento e sacrifício ou, pelo menos, identificar alguns caracteres do sacramento com os próprios do sacrifício. "A Eucaristia, no seu duplo aspecto de culto e de alimento, de sacrifício e de comunhão, não é um sacramento diverso dos outros seis sacramentos, ao contrário, é o sacramento por excelência". "O termo sacramento cobre a totalidade do mistério eucarístico, como de um glorioso baldaquim de ouro. O sacrifício da Igreja, a Missa, é verdadeiramente o sacramento por excelência e o mais completo, e o sacrifício da Missa, enquanto pode ser explicado, devê-lo-á ser em termos sacramentais" (D. Vonier, *La clef de la doctrine eucharistique*, trad. do inglês, Paris, 1942, pp. 54 e 58).

Nós, diz com justiça Rondet, preferimos conservar a distinção entre Eucaristia sacrifício e Eucaristia sacramento, sem esquecer, porém, que o sacrifício eucarístico tem também um caráter sacramental. Uma coisa é evidenciar as relações entre sacrifício e sacramento, outra confundir as duas noções. Dom Vonier parte da idéia justíssima de que, também no sacramento, o homem coopera para sua justificação, de que a ação sacramental não é recebida passivamente no sujeito, e de que há em todo sacramento, além do aspecto santificador, um aspecto cultural que o orienta para o sacrifício (op. cit. p. 54). Mas nossa piedade moderna não aceita facilmente, sem as devidas explicações, a afirmação de que a Missa é um sacramento. Se a idéia de sacramento, precisando-se, empobreceu-se, compete tão somente a nós vivificá-la, mostrando que os nossos sete sacramentos estão imersos numa atmosfera sacramental, que é a mesma vida da Igreja. Podemos muito bem voltar conscientemente ao antigo vocabulário e falar, como faz a liturgia, do sacramento da Encarnação ou do sacramento da festa pascal, contanto que se saiba que a palavra é usada aqui num sentido analógico. Podemos igualmente dizer que o primeiro sacramento é a humanidade de Cristo, que a Igreja é um sacramento primordial, o qual nos manifesta e nos comunica a vida divina, e ainda, em rigor, que o sacrifício da Missa é também o sacramento fundamental, centro de todo o organismo sacramental. Mas continuaremos também a conservar a precisão do vocabulário, distinguindo cuidadosamente o sacrifício eucarístico e o sacramento; pois que o sacrifício é mais movimento ascendente do homem para Deus, e o sacramento, movimento descendente de Deus para o homem, exprimindo assim o duplo movimento fundamental da religião da Encarnação" (Rondet, *problèmes pour la réflexion chrétienne*, Paris 1945, pp. 210-212).

¹ Recentemente alguns autores católicos, tendo à frente o beneditino alemão Oddo Casel († 1945), estudando a anamnese, isto é, a comemoração da morte de Cristo, na antiga

2. **Origens do sacrifício.** — O sacrifício (*sacrificium*, *sacra facere*), no conceito de toda a humanidade religiosa, é um ato cultural, pelo qual a divindade, à qual se oferece, recebe uma honra. Oferece-se somente a Deus e é antigo e difundido, como a religião de que é a expressão externa e social.

Encontramo-lo no seu variado e rico desenvolvimento, não somente entre os hebreus, mas também entre os povos pagãos. Por toda parte o sacrifício tem grande importância religiosa, consubstanciando-lhe o rito e as formas exteriores. Por sua estreita e íntima união com a religião, podemos afirmar que nasceu com ela. Ora, segundo o conceito católico, a religião nasceu sob a influência sobrenatural da revelação divina. Por isso, o sacrifício deve, de algum modo, remontar a uma ordem divina. "Natura duce aut etiam ipso Deo auctore", diz De la Taille (*Mysterium fidei*, p. 6).

Vislumbra-se aí os vestígios do *paraíso terrestre*. Lembrando S. Agostinho, afirma S. Tomás que "o sacrifício externo é um sinal do sacrifício interior invisível, com o qual submetemos nós mesmos e nossas coisas com obediência a Deus" (In Ep. ad Rom. c. 12, lect. 1). Este sinal de submissão interior pode ser entrevisto na proibição de tocar os frutos da árvore da ciência (Gén 2,17). Era um altar sacrificial elevado a Deus mesmo e sobre o qual os nossos progenitores deviam oferecer o sacrifício cotidiano da própria vontade. Na outra árvore do Paraíso terreal, a árvore da vida, os Padres contemplaram um símbolo da Eucaristia; e não seria, por isso, fora de propósito, designá-la como um banquete sacrificial, como se encontra mais tarde em todas as religiões, quer a hebraica, quer as pagãs. Ele exprime simbolicamente o escopo último do sacrifício: a participação à essência e à vida de Deus mesmo.

liturgia, procuraram demonstrar como, aos dois aspectos tradicionais da Eucaristia, sacrifício e sacramento, se pode acrescentar um terceiro, o de mistério. Cfr. O. Casel, *Le Mystère du Seigneur*, e particularmente: *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris, 1945 e 1946. — "Toda a teologia de Casel, nota o padre Danielou, é vivificada por seu conceito do mistério, conceito muito rico, que une o mistério paulino, os mistérios helenistas, o "sagrado" de Otto. Esta teologia do mistério desenvolve-se em três esferas sucessivas. Antes de tudo, o mistério de Deus, do Deus santíssimo de Isaías, inacessível a todo olhar humano e que só se manifesta aos humildes, que Ele escolheu. E aqui Casel contribuiu para restaurar este sentido fundamental da transcendência de Deus, tão estranho ao humanismo contemporâneo, e que é o fundamento de toda religião. Este mistério de Deus é revelado em Cristo, que é o mistério em pessoa e cujas ações teândricas, os mistérios, ainda hoje feitos na carne, são todos divinos e inacessíveis ao mundo profano. Enfim, estes mistérios de Cristo tornaram-se presentes no culto, de uma presença real, mas sacramental, de modo que os homens podem dela participar e mediante esta participação serem introduzidos no mistério de Deus" (in *Rech. de sc. relig.* 1947, p. 354).

O mistério cultural cristão pode-se, por isso, definir "um conjunto de ritos cuja eficácia salutar consiste em tornar presente a obra redentora de Cristo e cujo fim imediato é obter com esta representação objetiva e eficaz, a eterna salvação dos fiéis, que nela tomam parte" (Ceuppens, in *Suppl. Dict. de la Bible*, II, col. 1195). A noção do mistério cultural aplica-se de modo todo especial à Eucaristia, mas também aos outros sacramentos e em geral ao complexo da liturgia.

A aplicação de semelhante noção de mistério à Eucaristia encontrou fortes críticas por parte dos teólogos, mas também fervorosas adesões, embora com algumas modificações e esclarecimentos. Ceuppens frisa que este aspecto de mistério pertence ao de sacramento, enquanto lhe acentua a relação ao passado, ao sacrifício redentor de Cristo, que somente a Eucaristia realiza. Deste ponto de vista, a chamada doutrina do mistério entra nas teorias sacramentais da Missa. Cfr. *Lectura*, § 188. Para toda a questão, veja-se a revista *Ministerium Dei*, n. 14, Paris, particularmente pp. 30-64; M. Riphart, *Storia liturgica*, III, pp. 42-48.

Assim teremos já, no Éden, dois elementos muito importantes do sacrifício: 1) o reconhecimento expresso exterior e simbolicamente da suprema majestade de Deus; 2) a participação da vida da divindade com um banquete simbólico. Depois da queda acrescenta-se outro elemento: 3) idéia da expiação.

3. **Os sacrifícios mosaicos.** — Eles têm um ritual sacrificial muito rico. Em todos os sacrifícios hebraicos devemos distinguir o *dom* oferecido, a *oferta*, o *escopo* e o *sacerdote*.

O *dom* oferecido era um objeto externo e material, escolhido entre os bens daquele que oferecia o sacrifício. Segundo o *dom* oferecido, os sacrifícios dividiam-se em cruentos e incruentos. A *oferta* tinha o fim de apresentar a Deus, de maneira ritual, o *dom* oferecido, e *variava* segundo o caráter especial do sacrifício e a natureza particular do *dom*. Os sacrifícios cruentos consistiam na imolação de animais (bois, cordeiros, pássaros); os incruentos (minhã, *thoua* oblatio, munus), na oferta de alimentos, de cereais, de farinha, de vinho (libamen, libamentum), e eram ora independentes, ora um contributo para o holocausto ou os sacrifícios pacíficos. Segundo o *fim* do sacrifício e a intenção do sacrificador, distinguiam-se o holocausto, o sacrifício pelos pecados, o sacrifício de expiação do sacrifício pacífico. Este era uma oblação e tinha por objetivo, como o primeiro, a adoração de Deus e a comunicação com Ele; os outros dois eram sacrifícios expiatórios. Sacrificador era somente o *sacerdote* o qual, todavia, tinha por ajudantes os levitas. Depois de Moisés aplica-se o seguinte princípio: "Ninguém se arrogue esta dignidade (do sacerdócio) se não fôr chamado por Deus, como o foi Arão" (Hebr 5,4). A usurpação dos direitos sacerdotais, também por parte de um rei (Osias) é considerada delito gravíssimo (II Par 26,18-21). O *lugar* do sacrifício era, no período mosaico, o altar.

4. **O sacrifício do Novo Testamento.** — Em substituição aos *numerosos* sacrifícios imperfeitos do Antigo Testamento, o Novo conhece um sacrifício *único e perfeito*, que reúne e realiza todas as intenções e todos os escopos dos antigos sacrifícios numa única ação: o sacrifício da Cruz, realizado pelo Sumo e Eterno Sacerdote, Jesus Cristo, com a oferta da própria vida a Deus, para satisfazer perfeitamente a sua vontade, e expiar plenamente os pecados dos homens (§ 101).

5. **A idéia de sacrifício nos Padres e nos teólogos.** — S. Agostinho dá esta brevíssima definição: "O sacrifício visível é sacramento, isto é, sinal sagrado do sacrifício invisível" (*sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum*, i. e, *sacrum signum est*, Civ. 10, 5). No sacrifício ele distingue dois elementos, um exterior, o sinal, outro interior e invisível, a obediência submissão a Deus. Coisa e intenção constituem

o sacrifício, mas êle acentua o último elemento: "O verdadeiro sacrifício é a misericórdia" ou o amor do próximo, não, porém, entendido em si mesmo, mas somente enquanto é referido a Deus, nosso último fim. "É verdadeiro sacrifício toda obra que fazemos, para estreitar os vínculos da nossa santa sociedade com Deus (ut sancta societate inhaereamus Deo), toda obra que referimos ao último fim, para a consecução do qual nos tornamos verdadeiramente felizes" (Civ. 10, 6). "Nós vemos, de fato, como êle (o profeta) diz numa só frase, que Deus não quer sacrifícios e que quer um sacrifício. Ele não quer, portanto, o sacrifício de animais mortos, mas o de um coração contrito" (Civ. 10, 5). O sacrifício para S. Agostinho é sacrifício pessoal: Não procurar outras vítimas, "habes in te quod occidas" (Enarr. in Ps. 58, 19). "Ninguém é tão estulto que creia ter Deus necessidade dos sacrifícios... Ele não tem nem mesmo necessidade da justiça do homem; o verdadeiro culto prestado a Deus é proveitoso ao homem, e não a Deus" (Civ. 10, 5).

S. Tomás concorda com S. Agostinho. Da consideração de todos os sacrifícios, quer os cruentos, quer os incruentos, procura obter uma noção do sacrifício em geral e escreve: "Temos propriamente sacrifício quando sobre os objetos oferecidos a Deus, se atua de algum modo (quando circa res Deo oblatas aliquid fit), como quando se matavam e se queimavam os animais, ou o pão é abençoado, partido e comido. E isso é indicado pelo mesmo nome: pois sacrifício significa que o homem faz algo de sagrado" (nam sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum, S. th. II-II, 85, 3). Quanto ao objetivo do sacrifício, S. Tomás escreve: "Propriamente falando, diz-se que há sacrifício, quando se faz alguma coisa para honrar a Deus... para o aplacar" (S. th. III, 48, 3). Noutro lugar indica três fins: "Remissão dos pecados", "conservação da graça" e, com S. Agostinho, "união perfeita com Deus" (S. th. III, 22, 2). Ele distingue do sacrifício, a oblação, na qual nada se opera de ritual, como a oferta de "denarii vel panis in altaris, circa quos nihil fit" (S. th. II-II, 85, 3 ad 3).

Os teólogos pós-tridentinos foram obrigados pela polêmica protestante a estudar a fundo a noção de sacrifício. Como definição de escola é geralmente usada a que se inspira em S. R. Belarmino, o valoroso defensor da Missa, definição assim formulada por Franzelin: O sacrifício é oblação de um dom visível, feita pelo legítimo ministro, mediante uma destruição real ou equivalente, a Deus somente, com o fim de o reconhecer e honrar como soberano Senhor, de o aplacar e de entrar em comunhão de vida com Ele (Oblatio soli Deo facta per realem vel æquivalentem destructionem, legitime instituta ad agnoscendum supremum Dei dominium, simulque pro statu lapsi ad profitendam divinam justitiam hominisque reatum expiandum, Trac. de SS. Euchar., ed. 4, p. 318).

O sacrifício consiste na oblação, não na destruição. — Ao Deus absoluto, na verdade, nada se pode oferecer, nada dar e nada transferir, em sua propriedade, pois toda criação é sua (I Cor 10, 26). Mas,

enquanto sua bondade nos torna participantes das coisas criadas (Gên 29, 30), estamos, por isso mesmo, em condições de escolher algumas das criaturas que nos pertencem, para lhas oferecer. Que isso se deva sempre fazer com uma destruição do dom, não se pode plausivelmente afirmar. O Onisciente conhece as mais íntimas intenções das nossas ofertas, e não tem necessidade de o adivinhar pelo modo como as apresentamos. Além disso, como se poderia afirmar que Deus goza com semelhante destruição da vida e da natureza? Iria de encontro à noção cristã de Deus; a Escritura e os Padres, sobremaneira os Apologistas, negam-se peremptoriamente, em face dos sacrifícios pagãos e hebraicos, e nem mesmo se pode provar que o sentido religioso dos homens tenha absolutamente necessidade da destruição de um dom oferecido e veja nisso o ato essencial da sua submissão a Deus. Decerto é conforme à manifestação sensível e espiritual da mesma religião oferecer a Deus o próprio dom com uma cerimônia ritual, mas não se vê como esta cerimônia deva importar numa destruição. As libações sacrificiais, os pães de proposição, os banquetes sagrados, a incensação litúrgica não tinham o elemento de destruição e nem mesmo seu "equivalente". Nos próprios sacrifícios cruentos a matança dos animais era uma longínqua preparação do sacrifício, não o mesmo sacrifício. O Deus dos vivos não goza com a morte (Sab 1, 13-14). Os Profetas não tinham em muita consideração as imolações cruentas: "Estou saturado de holocaustos de carneiros e de gordura de pingües bois; o sangue dos vitelos, dos carneiros e dos cabritos não o aceito" (Is 1, 11; cfr. Os 6, 6; Jer 6, 20; 7, 22; Sl 39, 7-8; 49, 9 ss.). Se a essência do sacrifício e, se se quiser, o conceito de expiação do Antigo Testamento, consistissem na matança cruenta, os Profetas, cuja missão era justamente reconciliar o povo com Deus, jamais teriam o direito de usar semelhante linguagem. E, todavia, recusaram êstes sacrifícios e insistiram sobre o que resta de essencial em todos os tempos: o espírito de obediência. Para construir as "teorias do sacrifício", firmaram-se demasiadamente sobre os sacrifícios do Antigo Testamento, em vez de os entender pelo que são, isto é: sacrifícios imperfeitos. No mosaísmo, em que pese a riqueza do ritual, jamais se poderá encontrar uma doutrina e uma noção exata de sacrifício; com êle comumente procura-se honrar a Deus, garantir seu favor e a comunhão com Êle.

O pensamento de Jesus Cristo identifica-se com o dos Profetas. "Eu quero a misericórdia (caridade) e não o sacrifício" (Mt 6, 6). "Amar ao próximo como a si mesmo, vale bem mais que todos os holocaustos e todos os sacrifícios" (Mc 12, 33). Os Padres compararam não raras vezes os sacrifícios hebraicos aos pagãos; e, efetivamente, diferenciavam-se apenas exteriormente. Segundo S. Tomás, Deus quer os sacrifícios dos hebreus para os preservar da idolatria, isto é, para que não os fizessem aos ídolos (S. th. I-II, 101, 3). Jesus Cristo é a perfeição do Antigo Testamento sob todos os aspectos. Ora, Êle oferece o seu sacrifício ao Pai, como um ato de obediência e de amor para com Êle (Jo 10, 17; 15, 13) e não em destruição da própria

vida. "Ninguém pode tirar-me a vida, mas por mim mesmo a dou" (Jo 10,18). Ele se ofereceu a Deus por meio do Espírito Santo (Hebr 9,14). Também S. Paulo apresenta o ato redentor de Cristo como uma obediência até à morte, e não como simples destruição da vida (Rom 5,15-21 e Flp 2,5-11).

Em base à *Sagrada Escritura* não se pode ver a essência do sacrifício justamente na destruição da vítima; quando ela tem lugar, constitui a introdução (a preparação) do sacrifício e um dos modos de oblação, variantes de acôrdo com a natureza dos dons oferecidos. Nem mesmo o próprio dom material é o essencial do sacrifício; é antes um meio para se exprimir simbolicamente a intenção interna que se possui, fazendo o sacrifício, e *enquanto tal* pertence a êle; por conseguinte, é sem importância; ao contrário, desagrada a Deus quando falta sua forma, isto é, a intenção. A própria intenção sacrificial é, de uma parte, a intenção de adorar a Deus e de dar-se a Êle; de outro lado, de se reconciliar com Deus e expiar os próprios pecados. Pell, com sua notável obra sobre o sacrifício (*Jesu Opferhandlung und die Eucharistie*, ed. 3, 1913), teve o mérito de pôr a intenção sacrificial acima do dom e, sobretudo, da "destruição" do dom, ainda que sem dom externo não se possa falar de sacrifício. Também *ten Hompel* ilustrou esta idéia com mais vigor e mais felizmente, concebendo o sacrifício como um abandono pessoal da livre vontade a Deus, sem, porém, conseguir libertar-se inteiramente do conceito de destruição. *Krampf* saiu-se melhor. Na sua obra (*Mess. liturgie und Gottesreich*, 1921) estuda o conceito de sacrifício na liturgia romana da Missa, na Escritura, nos Padres e na Escolástica. Quanto às "inúmeras teorias da destruição" dos pós-tridentinos, que aparecem pela primeira vez em Melquior Cano (†1560) e Vasquez (†1604), considera-as inaceitáveis, rejeitando-as sem mais. * Do mesmo modo *M. Lepin*, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926. Confronte-se ainda *Gaudel*, *Sacrifice*, Dict. de théol. cath., t. XIV, coll. 662-692; *G. Graneris*, *La religione nella storia delle religioni*, Turim, 1935, pp. 219-274. *

§ 187. Realidade do sacrifício da Missa.

Na Missa ofereco-se a Deus um verdadeiro e próprio sacrifício, instituído por Jesus Cristo. — (*De fé*).

Explicação — O Concílio de Trento dedicou à doutrina do sacrifício da Missa, que os Protestantes combatiam com especial violência, toda uma sessão (s. 22) com nove capítulos doutrinários e outros tantos cânones. O primeiro: "Se alguém disser que na Missa não se oferece a Deus um verdadeiro e próprio sacrifício, ou, que esta oblação outra coisa não é que alimentar-se de Cristo, seja excomungado". O segun-

do: "Se alguém disser que com as palavras "Fazci isto em memória de mim", Jesus Cristo não instituiu sacerdotes aos seus Apóstolos; ou não ordenou que êles e os outros sacerdotes oferecessem seu corpo e seu sangue, seja excomungado". No terceiro cânon é definido o caráter propiciatório da Missa (Denz. 948-950). Portanto, foi definido que a Missa é um sacrifício e que a oferta objetiva é constituída pelo corpo e pelo sangue de Cristo, e não pelos atos subjetivos dos oferentes (cfr. também c. 1, Denz. 938).

Já anteriormente a Igreja havia condenado a opinião de *Wiclef*, segundo a qual o sacrifício na Missa não teria fundamento na Sagrada Escritura (Denz. 585). *S. Tomás* explica teologicamente a palavra Missa: "Missa nominatur, quia per angelum sacerdos preces ad Deum mittit sicut populus per sacerdotem, vel quia Christus est hostia nobis missa Deo" (S. th. III, 83, ad 9). Ordinariamente, hoje se quer explicar a palavra Missa em sentido histórico, com o rito final antigo da despedida (missio, missa) dos fiéis, após a celebração da Eucaristia (Ite, missa est).

Prova. — O Concílio cita, antes de tudo, as *figuras* e as *profecias*. "Melquisedeque, rei de Salém, trouxe pão e vinho, sendo sacerdote do Deus altíssimo" (Gên 14,18-19). A proposição explicativa demonstra que oferecia um sacrifício e não preparava somente uma refeição. O Salmo 109 apresenta Melquisedeque como figura do Messias; mas como, por outro lado, a Escritura costuma fazer em casos semelhantes (cfr. Hebr 5,6; 6,20), êle silencia sobre a oferta, lembrando somente a pessoa do sacerdote.

S. Cipriano foi o primeiro a comparar Jesus Cristo com Melquisedeque também em relação à oferta de pão e vinho (Ep. 63, 4), no que foi seguido por outros Padres posteriores, como S. Leão I e S. João Damasceno. Êle devia defender a *verdadeira matéria* da Eucaristia contra os "aquários" de seu tempo. Depois do Pseudo-Ambrósio (De sacr., 4, 6, 27), a comparação: "Munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahamæ et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus, Melchisedech" com o sacrifício da Missa, assume definitivamente lugar no Cânon.

O Concílio alude, por isso, a Mal 1,10-11: "Eu não sinto mais (ó hebreus) nenhum prazer em vós, diz o Senhor dos exércitos, e as ofertas das vossas mãos não as aceito mais. Pois que, do nascente ao poente, o meu nome é grande entre as nações e em todo lugar se sacrifica e se oferece ao meu nome uma oferta (minhã) pura, porque meu nome é grande entre as nações, diz o Senhor dos exércitos.

Exegese. — O profeta deve rejeitar, por ordem divina, os antigos sacrifícios e em compensação promete um novo sacrifício dos povos. Este sacrifício, ainda que o profeta fale no tempo presente, deve realizar-se na futura época messiânica. Em vão os Protestantes o referem aos prosélitos ou aos hebreus da diáspora. Uns e outros constituem um círculo muito estreito, estão fechados em limites muito apertados para o vasto horizonte espiritual e religioso de Malaquias (Mal 1,11). Muito menos se pode pensar nos sacrifícios *pagãos*, porque são impuros (Mal 1,2-3; 2,11-12; I Cor 10,20). O discurso, no seu conteúdo, só se pode aplicar ao futuro Messias (cfr. Is 11,9-12; 42,1-7; Jer 31,31; Amós 9,12; Miq 4,1-2; Sof 3,9; At 2,7; Zac 8,20-21; Sl 21,28). Este futuro, Malaquias o vê em "visão profética" e, por isso, de modo *próximo* (cfr. Is 7,14). O profeta não descreve minuciosamente a oblação pura; trata-se, todavia, de um sacrifício *objetivo*, porque *litúrgico*, e não de um sacrifício espiritual como o crêem os Protestantes, porque as expressões sacrificais não condizem com um sacrifício espiritual. É uma nova minhã, uma minhã litúrgica, contraposta à antiga.

A *perfeição* da era messiânica conhece apenas dois sacrifícios: o sacrifício da Cruz e o da Missa. Mas o sacrifício da Cruz verificou-se somente em Jerusalém e pode apenas ser chamado uma minhã. Resta portanto, apenas o sacrifício da Missa. Se a profecia de Malaquias não se verificou com esse sacrifício, não se verificou então de modo algum. Com efeito, a Missa é *literalmente* o sacrifício dos povos, celebrado em todo lugar, do nascente ao poente. Brinktrine (Der Messopferbegriff in der ersten zwei Jahrhunderten, 1917), após o estudo cuidadoso da passagem de Malaquias, conclui: "Do complexo das indagações deduz-se que, com o grande sacrifício dos povos, profetizado por Malaquias, devemos entender um sacrifício exterior, objetivo da era messiânica, e que por isso a exegese permite-nos, ou melhor, obriga-nos a ver nesta passagem uma profecia do sacrifício do Novo Testamento, da santa Missa" (p. 59).

Não poucos teólogos citam ainda as *figuras* do Antigo Testamento em que apareciam banquetes sacrificais (Sl 21,27-30), bem como as profecias segundo as quais Deus escolherá seus *sacerdotes* entre todos os povos. É necessário, de fato, que a este sacerdócio corresponda um *sacrifício* conhecido por todos os povos (Is 66,18-19; cfr. 19,19).

Prova tirada das palavras da instituição. — Jesus tomou o pão abençoou-o, deu graças, partiu-o e o deu a comer a seus discípulos, dizendo: Tomai e comei, porque este é o meu corpo, dado por vós (S. Paulo: *τοῦτο μὲν εἶναι τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*; Lucas: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν δίδωμεν*). Com essas palavras o Senhor indica seu corpo como um corpo *oferecido em sacrifício* pelos seus, os quais representam a totalidade dos fiéis ou mesmo a inteira humanidade. Da mesma forma apresenta-lhes o cálice dizendo que se trata de seu sangue derramado por muitos em remissão dos pecados, por isso do seu sangue *oferecido*

em sacrifício (Marcos: *αἷμα... τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*; Mateus: *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιῶν*; Lucas: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*). Nos quatro textos o sangue do Senhor é ainda chamado *sangue da Antiga Aliança* (*αἷμα μου τῆς καινῆς διαθήκης*; S. Paulo e S. Lucas: *ἡ καινὴ διαθήκη*); ora, o sangue da Antiga Aliança era o sangue do sacrifício.

Com isso Jesus Cristo instituiu a Eucaristia como sacrifício, evidentemente deduzível das razões seguintes:

1) Porque acrescentou às palavras "corpo" e "sangue" proposições subordinadas declarativas, as quais só se podem entender de um sacrifício deste corpo e deste sangue e

2) porque expressamente indicou o sangue como *sangue da Aliança*. Ora, também a Antiga Aliança fôra estabelecida com um sacrifício, tanto com o patriarca Abraão (Gên 15,9-18), como com todo Israel, mediante Moisés (Êx 24,5-8). Por isso a Carta aos Hebreus declara como lei religiosa, que a aliança com Deus não pode ser estabelecida sem sangue (Hebr 9,18). Cristo oferece, portanto, seu sangue aos discípulos como "sangue da Aliança", isto é, segundo a história hebraica, como "sangue do sacrifício".

3) Esta prova confirma-a a ordem dada pelo Senhor de repetir o que Ele fez, e repeti-lo em sua memória (*τοῦτο ποιεῖτε κτλ.*). Alguns até pensam que a renovação de uma ação religiosa como aquela só se pode entender — segundo o antigo conceito religioso — como uma ação sacrificial e traduzem o "fazei isto em memória de mim" por "fazei este sacrifício" (*ποιεῖν = θύειν*). De fato, S. Paulo entendeu esta renovação como uma comemoração real da morte do Senhor, desde que a essa comemoração Ele fez seguir logo a exortação: "porque, todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciareis a morte do Senhor, até que Ele venha" (I Cor 11,26).

4) Há ainda outro aspecto que reforça a tese: Jesus Cristo instituiu a Eucaristia sob as espécies *separadas* do pão e do vinho, simbolizando assim, claramente, a separação do seu corpo e do seu sangue, na morte da Cruz.

5) Não faltam autores que vêem na fração do pão (*εὐχαριστῶ*), indicada nas quatro narrações, uma explicação simbólica, mediante a qual o Senhor dá a entender que o corpo apresentado aos seus discípulos é justamente aquele que sobre a Cruz será, senão literalmente ao menos efetiva e objetivamente, partido, maltratado, morto e que deviam receber como um corpo de vítima. É o que afirma uma antiquíssima interpolação de I Cor 11,24 (*χάραγμα*).

6) Por fim devemos sublinhar uma circunstância importante: Jesus Cristo instituiu a Eucaristia em conexão imediata com a *feita* da Páscoa. "Durante a Ceia" da Antiga Aliança, Ele funda a sua

Nova Aliança. Ora, aquela Páscoa, como sabemos, era um banquete sacrificial. É verdade que não poucos Protestantes o negam, mas a maior parte dos recentes o admitem (cfr. Êx 12,6,27; 34,25; Núm 9,7,13; I Cor 5,7). De tão estreita união de tempo e de conteúdo, entre o banquete sacrificial da Páscoa e a instituição de Jesus Cristo, pode-se concluir que também esta instituição foi um sacrifício. Com efeito, essa instituição devia abolir a antiga ordem e substituí-la por uma nova (S. Tomás: "Et antiquum documentum novo cedat ritui").

Pode-se, portanto, demonstrar de maneira precisa e distinta as duas afirmações do Concílio de Trento com as palavras da instituição. Estas, efetivamente, não somente provam o fato que a Eucaristia foi instituída como sacrifício, mas também a natureza deste sacrifício, que consiste na oferta do corpo e do sangue do Senhor e é desta forma um sacrifício objetivo.

O sacrifício eucarístico em S. Paulo. — Já dissemos no tratado sobre a Redenção, que S. Paulo, no seu ensinamento, acentua fortemente, senão unicamente, o sacrifício da Cruz. Todavia, ele trata também do sacrifício eucarístico, pelo menos de maneira indireta e implícita (I Cor 10,16,21).¹

O Apóstolo reúne três termos de comparação na sua prova para os coríntios: 1) Os *hebreus* sacrificam sobre seus altares, consomem a vítima e entram em comunhão com a divindade, 2) os pagãos sacrificam aos demônios (*α θυουσιν, δαιμονις... θυουσιν*) e entabulam sociedade com eles; 3) os cristãos dispõem de um banquete que os une realmente a Cristo: é o cálice de bênção e pão que é por eles partido. Ora, se nos dois primeiros casos tem-se um sacrifício ou banquete sacrificial, é necessário que S. Paulo considere como um sacrifício também o cálice de bênção e o pão partido. Essa conclusão é tanto mais justa enquanto, consoante o conceito antigo, a comunhão com a divindade atuava-se não por meio de um banquete ordinário, e sim somente por meio de um alimento sacrificado, de um banquete sacrificial dos pagãos (*τραπέζα δαιμονιον*) à mesa do banquete eucarístico (*τραπέζα κυριου*). No primeiro caso trata-se indubitavelmente de um banquete sacrificial, por conseguinte também no segundo. Usando essa expressão S. Paulo alude certamente à "mesa de Javé"; e, no Antigo Testamento, esta mesa não indica outra coisa que o "altar" de Javé (cfr. Ez 39,20; 44,16; Mal 1,7,12). De modo que, para

¹ Eis o texto: "Por isso, meus caríssimos, fugi da idolatria. Falo como a pessoas inteligentes, julgai vós mesmos o que digo. Porventura o cálice de bênção, que nós benzemos, não é a comunhão do sangue de Cristo? E o pão, que partimos, não é a participação do corpo do Senhor? Visto que há um só pão, nós, embora muitos, formamos um só corpo, porque participamos todos de um só pão. Considerai Israel, segundo a carne; os que comem das vítimas, porventura não têm parte no altar? Mas que digo? Digo que o que foi sacrificado aos ídolos é alguma coisa? Não, antes digo que as coisas que os Gentios sacrificam, as sacrificam aos demônios e não a Deus; e não quero que vós tenhais sociedade com os demônios, não podeis ser participantes da mesa do Senhor e da mesa dos demônios".

S. Paulo, a Eucaristia é um sacrifício, sua recepção um banquete sacrificial, sua mesa um altar. Até que ponto ela é um sacrifício não é ulteriormente explicado, mas o é sem dúvida na sua realidade objetiva e não consiste, por isso, só em atos subjetivos, o que se infere claramente do seu efeito objetivo, de participação ao Corpo místico de Cristo.

Bom número de autores aduzem como prova também a seguinte passagem da Carta aos Hebreus: "temos um altar, do qual não têm o direito de comer os que continuam a servir ao Tabernáculo" (13,10). Outros, ao contrário, consideram isso sem valor probativo e assim raciocinam: toda a Carta fala do sacrifício da Cruz e a menção do sacrifício eucarístico quebrar-lhe-ia a idéia; outrossim, onde se fala de Melquisedeque, ele é comparado a Cristo, somente com relação à pessoa e não com a oblação; enfim, o contexto opõe-se a uma interpretação deste gênero.

Efetivamente, diante da imponente liturgia sacrificial hebraica, com seu templo e com seu sacerdócio histórico, S. Paulo indica o sacrifício único de nosso Sumo Sacerdote, Cristo no Céu, como um sacrifício maior e eterno. Com isso, contudo, não se quer afirmar que os cristãos aqui na terra não tenham culto algum; ao invés, diz-se claramente o oposto: o trecho 10,19-31, ensina com meridiana clareza que, paralelamente ao sacrifício celeste de Cristo, os fiéis celebram um culto terrestre correspondente, ao qual devemos assistir com coração puro; e descrever de nossas reuniões (cultuais), como alguns têm o hábito de fazer, é motivo do mais severo juízo de Deus. A este trecho corresponde perfeitamente 13,9 ss.: "Não vos deixeis dominar por doutrinas diversas e peregrinas, porque é melhor fortalecer o coração com a graça do que com alimentos, os quais de nada aproveitam aos que andaram (inútilmente confiados) nêles (os hebreus). Temos um altar (*θυσιαστηριον*), do qual não têm direito de participar aqueles que servem ao tabernáculo". Suportemos de boa vontade que, na solidão ainda desprezada do número ainda mínimo dos fiéis, nosso culto traga a "ignominia" do Redentor, que foi expulso da cidade e sacrificado. Mas a este banquete eucarístico, sacrifício objetivo (*θυσιαστηριον εξ ου γαρειν, ελθουσι* scil. *πιστερωτες*), celebrado externamente com determinadas formas de culto, deve-se unir também o sacrifício espiritual, subjetivo. "Por meio dêle (*δι' αυτου* isto é, Jesus Cristo) oferecemos continuamente a Deus o sacrifício de louvor, ou seja, o fruto dos lábios que celebram seu nome; e não esqueçais de fazer beneficência e de comunicar (o que tendes), porque em tais sacrifícios (de louvor e de amor do próximo) Deus se compraz" (13,15). Pode-se, portanto, estabelecer que Hebr 13,10 refere-se efetivamente ao sacrifício da Eucaristia. A unidade da idéia de sacrifício não é com isso quebrada.

Os Padres. — Não é fácil encontrar uma verdade de fé que, desde a época apostólica, tenha sido conhecida e crida de modo tão unânime

e contínuo, tão geral e manifesto como a doutrina de que a Eucaristia é um *sacrifício*. Isso explica a aversão especial que Lutero nutria pelos Padres (S. R. Belarmino, De Missa, 1, 5 e 24 26). Pode-se reduzir a doutrina dos Padres a três pontos: 1) Jesus Cristo ofereceu um sacrifício sobre a Cruz para a nossa salvação; 2) na celebração da Eucaristia este sacrifício é renovado e feito presente; 3) ele realiza-se por meio da ação litúrgica do sacerdote.

A *Didakê* determina o que se segue: "No dia do Senhor, reunidos, parti o pão e dai graças, após ter confessado vossos pecados, a fim de que vosso sacrifício (*θυσια υμων*) seja puro. Todo aquele que estiver em discórdia com seu próximo, não se reúna a vós, antes de se ter reconciliado, a fim de que não seja profanado o vosso sacrifício. Assim, de fato, disse o Senhor (segue-se a citação de Mal 1,11.14). Escolhei, por isso, bispos e diáconos dignos do Senhor" (14,1-15,1). Segundo a *Didakê* a Eucaristia não é simplesmente sacrifício espiritual, mas sacrifício exterior, cultural, para cuja celebração dão-se prescrições litúrgicas. Ele é celebrado em comum ("o vosso sacrifício"), é realizado mediante a ação de graças e a fração do pão. A fração do pão é, sem dúvida, um ato exterior. Por isso o sacrifício é objetivo.

S. Clemente Romano censura os coríntios por terem deposto bispos dignos. "Não seria para nós culpa pequena afastar do episcopado homens dignos, que ofereceram os dons (*προσφεροντας τα δωρα*) de modo irrepreensível e santo" (44,4). Esses dons não podem ser senão os que são oferecidos na celebração eucarística. Porque são justamente os bispos, principalmente estabelecidos para essa celebração. "Devemos fazer com ordem tudo o que o Senhor nos prescreve fazer, nos tempos estabelecidos. Ele nos prescreve fazer as ofertas e realizar os serviços sagrados; e não por acaso e sem ordem, e sim nos tempos e horas determinadas. E Ele mesmo, com sua soberana vontade, determinou onde e por quem quer que sejam realizados: a fim de que, sendo todas as coisas feitas santamente, segundo o seu beneplácito, sejam agradáveis à sua vontade. Aquêles, por isso, que fazem suas ofertas (sacrifícios) nos tempos marcados, são bem aceitos e bem-aventurados; pois que, segundo as ordens do Senhor, não erram". Segue-se a comparação com o Sumo Sacerdote, os sacerdotes e os levitas. "Cada um de nós, ó irmãos, no próprio lugar, procure agradar a Deus com reta consciência e gravidade, sem transgredir a regra estabelecida por seu ofício. Não por toda parte, ó irmãos, se oferecem sacrifícios cotidianos ou votivos, ou de expiação e reparação: mas somente em Jerusalém. E também lá não se oferece o sacrifício em qualquer lugar, mas diante do santuário, sobre o altar, depois que a vítima foi cuidadosamente examinada pelo Sumo Sacerdote e pelos ministros competentes. E quem faz alguma coisa de modo não conforme à sua vontade é castigado com a morte. Notai, ó irmãos, que quanto maior é a

ciência de que fomos julgados dignos, tanto maior é o perigo ao qual estamos expostos" (cc. 40-41).

De tudo o que ficou exposto, deduz-se que no culto — e é somente dêle que aqui se trata — deve-se fazer todas as coisas de acordo com a determinação do tempo, do lugar e das pessoas. E insiste-se particularmente sobre estas últimas, porque, somente delas vem a desordem. Ora, qual o dever dessas pessoas litúrgicas? Elas, como demonstra o Antigo Testamento, que segundo S. Clemente, nesse ponto concorda com o Novo, devem realizar os sacrifícios e os atos do culto divino (*τας προσφορας και λειτουργιας*, 40,2). O que se deve certamente referir ao sacrifício, tomado em sentido estrito, isto é, à liturgia pública, a qual no cristianismo primitivo se resumia na celebração da Eucaristia. Somente para a celebração da Eucaristia existiam, como o mostra já a *Didakê*, prescrições tão precisas. Estas pessoas sacerdotais oferecem o sacrifício ordenado pelo Senhor, em o Novo Testamento; por esta razão são particularmente caras a Deus, e tanto mais quando se trata de homens dignos, e depô-los não constitui pequena culpa. De tudo isso conclui-se que o culto eucarístico é um culto *sacrificial*. A Eucaristia é uma oblação litúrgica, um sacrifício (*θυσια προσφεραν*).

S. Inácio fala freqüentemente da Eucaristia, mas jamais a chama expressamente "sacrifício" (*θυσια*). Contudo não é difícil descobrir em suas cartas a idéia do caráter sacrificial da Eucaristia. Ele escreve: "Procurai, portanto, participar de uma só Eucaristia; pois que uma é a carne do Senhor Nosso Jesus Cristo, um é o cálice que nos une no seu sangue, um o altar (*θυσιαστηριον*), como um é o bispo rodeado pelo colégio dos presbíteros e pelos diáconos" (Filad. 4,1). Nesta passagem encontramos todos os elementos da Eucaristia, dos quais recomenda uma celebração digna: seu conteúdo sagrado, que é a carne e o sangue de Jesus Cristo, o altar sobre o qual é celebrada e os ministros que realizam a celebração (cfr. também Ef 5,1; Rom 7,3; Smyrn. 7,1; Ef 13,1).

S. Justino, com toda a Igreja antiga, vê na Eucaristia a realização de Mal 1,11 e responde a Trifão: "Que as orações e as ações de graças feitas por homens dignos são os únicos sacrifícios perfeitos e agradáveis a Deus, afirmo-o também eu; de fato, somente este os cristãos receberam ordem de realizar (*ποιειν*), também durante a cerimônia do seu alimento sólido e líquido, durante a qual comemoram também a paixão que sofreu o Filho de Deus" (Dial. 117). Ele vê tipos ou figuras do sacrifício eucarístico nos sacrifícios do Antigo Testamento: "O sacrifício da farinha de trigo, ordenado para os que tinham sido curados da lepra, era uma figura do pão da Eucaristia, que Nosso Senhor nos ordenou renovar em memória da sua Paixão para todos os homens, cuja alma deve ser purificada de todas as iniquidades". Cita, por isso, Mal 1,11 e diz: "Quanto ao sacrifício a Ele oferecido por nós, Gentios, em todos os lugares, isto é, o pão e o cálice da Eucaristia, houve então uma profecia que afirma que honramos o seu nome que vós (hebreus) blasfemais" (Dial. 41). Ele considera o pão e o cálice da Eucaristia, o

sacrifício dos cristãos, vaticinado por Malaquias. Este sacrifício, e não o da oração, tem seu tipo ou figura no sacrifício de farinha do Antigo Testamento. Devemos também acrescentar que S. Justino não vê o sacrifício no pão e no vinho, mas certamente no seu misterioso conteúdo, porque entende o pão que foi abençoado (*αγιος της ευχαριστίας*) e o cálice também abençoado (*ποτηριον της ευχαριστίας*); e fala também, relativamente ao pão da Ceia, de uma ação, de uma preparação (*ποιειν*) por ele recebida. S. Justino teria certamente rejeitado o sacrifício de pão não consagrado, como oferta puramente material, assim como rejeita, com todos os Apóstolos, os sacrifícios materiais dos pagãos e dos hebreus, porque Deus não tem necessidade deles (Apol. 1,13). "Deus não recebe nenhum sacrifício, senão dos seus sacerdotes" (Dial. 116).

S. Irineu, refutando os Gnósticos, demonstra a unidade e a harmonia da Revelação do Antigo e do Novo Testamento. Ambos provêm de um só e mesmo Deus (Adv. h. 4, 1-12); mas o Novo Testamento é a realização do Antigo (4, 13-19). A mesma coisa demonstra quanto ao sacrifício (4, 17-18). Também ele parte da idéia de que Deus não carece de sacrifícios, ordenou-os, porém, por causa dos israelitas (4, 17, 1-4). Também no Antigo Testamento Deus não teria exigido os sacrifícios cruentos e os holocaustos, mas quis anunciar a verdadeira noção de sacrifício, cuja realização está "na fé, na obediência e na justiça" (4, 17, 4). Lembra depois como o Senhor ordenou aos Apóstolos oferecer um sacrifício. "Ele tomou do pão proveniente da criação, deu graças e disse: Este é o meu corpo. Do mesmo modo disse que o vinho, que também pertence à criação, era o seu sangue. Dêsse modo ensinou-nos o novo sacrifício do Novo Testamento (et novi testamenti novam docuit oblationem). A Igreja recebeu-o dos Apóstolos e o oferece em todo o mundo a Deus, que dá os alimentos como primícias dos seus dons em o Novo Testamento. Malaquias, entre os doze Profetas, anunciou-o (1,10-11) mostrando assim, do modo mais claro, que o primeiro povo deixaria de sacrificar a Deus, mas que em todo lugar se ofereceria a Deus um sacrifício puro e que seu nome seria glorificado entre as nações (4,17; 5).

Destas palavras resulta que a Eucaristia é o sacrifício do Novo Testamento, predito por Malaquias, instituído por Jesus Cristo e transmitido aos seus discípulos. S. Irineu acrescenta que a oferta não é uma das tantas ofertas naturais de pão e vinho, existentes entre os hebreus, ofertas rejeitadas por Deus, como Ele mesmo afirma por bôca de Malaquias, mas é a carne e o sangue do Senhor ocultos sob os dons criados. Com relação ao cálice ele, de fato, sublinha que Jesus Cristo declarou ser o seu sangue (et calicem... suum sanguinem confessus est) — e, por analogia devemos dizer o mesmo do pão — e a seguir afirma que de ora em diante Ele é o sacrifício do Novo Testamento. Por esta razão foram abolidas tôdas as oblações naturais, como sacrifício e substituídas pelo corpo e sangue de Cristo, oferecido pela Igreja em todo o mundo. É, conseqüentemente, impossível pensar que, para

S. Irineu o pão e o vinho constituam *em si* a oblação do sacrifício. Ele teria preferido substituir os sacrifícios naturais pelos sacrifícios puramente espirituais, da justiça e da misericórdia, dos quais falou antes. Mas semelhantes sacrifícios espirituais são comuns a todos os cristãos; juntamente com eles, ou melhor, incomparavelmente acima deles, está o sacrifício objetivo, especial da Eucaristia. A ele se devem unir os sacrifícios subjetivos. De resto, é o que recomenda logo (4, 18, 1). Quando o santo observa que, com esse sacrifício o que oferecemos a Deus não é o sacrifício das primícias, preceituado no Antigo Testamento, não devemos pensar numa oblação natural, de pão e de vinho, mas devemos ter em mente a intenção do autor, que quer mostrar como o Novo Testamento é a realização do Antigo; desta forma, com a expressão "sacrifício", entende não somente o corpo do Senhor escondido sob as aparências, mas, ao mesmo tempo, também as aparências exteriores, ou seja, a inteira Eucaristia. De fato, a S. Irineu, devido a harmonia entre o Antigo e o Novo Testamento, parece que também este deve ter seu sacrifício de primícias, que a Igreja oferece ao Senhor tomando-o da Criação (4, 17, 5 e 18, 1, 4, 5); este sacrifício é o pão e o vinho que constituem o *substratum* do corpo e do sangue de Cristo. Únicamente a Igreja oferece este sacrifício de modo conveniente, com intenção pura, na fé, na esperança e na caridade, o que não se verifica entre os hebreus e os hereges (4, 18, 4; cfr. 1-3). Os hebreus têm as mãos impuras, sangüinolentas, porque recusaram receber o Logos mediante o qual se sacrifica a Deus (ou que é sacrificado a Deus, consoante o que se lê "verbum per quod" ou "verbum quod"). Preferindo-se a primeira versão, resulta ser por meio do Logos que nós oferecemos nosso sacrifício; segundo a outra, é o Logos mesmo sacrificado por nós que é oferecido a Deus.

Nem os hereges (Gnósticos) podem sacrificar, pois caem em aberta contradição. Eles não crêem ser o mundo criado pelo Filho de Deus, e, no entanto, querem oferecer-lhe um sacrifício com seus dons. Do mesmo modo negam a ressurreição da carne e crêem que a carne de Jesus, na Eucaristia, tem um valor salutar. "Como poderão dizer que a carne é destinada à corrupção e não participa da vida (eterna), ela, que é nutrida pelo corpo do Senhor e por seu sangue? Portanto, ou mudem de opinião, ou se abstenham das oblações. Nossa doutrina é conforme à Eucaristia e a Eucaristia confirma nossa doutrina. Nós oferecemos a Ele (Deus) seus próprios bens, anunciando assim convenientemente a comunhão e a união da carne e do espírito (a participação do corpo e do sangue do Senhor, para a ressurreição em carne e espírito). Pois como o pão que vem da terra, quando recebeu a invocação de Deus, não é mais pão ordinário, mas Eucaristia, composta de dois elementos, um terrestre e outro celeste, assim os nossos corpos, tendo recebido a Eucaristia, não são mais corruptíveis, porque têm a esperança da eterna ressurreição" (4, 18, 5).

Neste texto afirma-se de novo, como em 4, 17, 5, que os cristãos e até mesmo os hereges, estes porém, em contradição consigo mesmos,

tornam o pão e o vinho entre as coisas criadas, pronunciam sobre eles a "invocação de Deus", de modo que estes dons resultam depois compostos de dois elementos: de um lado "terrestre" as espécies, e de outro, "celeste", o "corpo e o sangue do Senhor", os quais depois são oferecidos a Deus.

Tertuliano combate o erro segundo o qual a recepção da Eucaristia quebra o jejum; aconselha participar do culto religioso, fazer entregar (nas mãos) a hóstia e consumi-la de noite, em casa, depois do término do jejum estacional: "O teu jejum estacional não será mais solene se tu te aproximas do altar de Deus? Quando recebes o corpo do Senhor e o conservas ainda, obtens as duas coisas, a participação ao sacrifício (participatio sacrificii) e a realização de tua oblação" (De orat. 19). Tertuliano refere também que os cristãos oferecem o sacrifício da Missa pelos vivos e pelos defuntos (Ad Scap. 2; De cor. mil. 3; De exhort. cast. 11; De mon. 10; cfr. De cult. fem. 2, 11). Ele chama a celebração da Eucaristia no seu complexo de "orações do sacrifício" (orationes sacrificiorum, De orat. 19); as celebrações eucarísticas no dia aniversário dos mortos chamam-se "oblações" e "sacrifícios" (oblaciones annuae e sacrificia; De exhort. cast. 11: Et offeres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem... et ascendet sacrificium tuum libera fronte). O demônio, segundo Tertuliano, imita o sacrifício cristão nos mistérios pagãos (celebrat et panis oblationem, De præscrip. 40). Como todos os Padres, também Tertuliano insiste sobre o sacerdócio geral, cujas ofertas consistem nos atos pessoais de oração e de mortificação. Mas, além disso, reconhece também o sacerdócio oficial, com seu "sacerdotale officium", uma de cujas principais funções é justamente o sacrifício, a "obiatio", o "offerre".

S. Cipriano, como diz P. Schanz (op. cit. p. 483), "levou a cabo" a evolução doutrinal precedente, mas não estabeleceu de modo algum, como afirmam os adversários, "uma nova noção do sacrifício". Para S. Cipriano o sacerdote oferece, à imitação de Jesus Cristo, um sacrifício verdadeiro e completo. "Si Christus Jesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri seipsum obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem præcepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse" (Ep. 63, 14, Migne 4, 385). Contra os "aquários" do seu tempo faz esta observação: "Por isso, é claro que o sangue de Jesus Cristo não é sacrificado, quando no cálice falta o vinho e o sacrifício do Senhor (sacrificium dominicum) não é celebrado de modo legítimo, quando a nossa oferta e o nosso sacrifício (obiatio et sacrificium) não correspondem à Paixão" (Ep. 63, 9). Uma vez, como fizeram também Padres anteriores, chama de "sacrifício" até mesmo a oração de ação de graças ou de consagração (De unit. Eccl. 17). * Maiores informações sobre S. Cipriano encontram-se no Dict. de théol. cath. t. X, coll. 935-946. *

Síntese. — Assim, até S. Cipriano, temos uma cadeia ininterrupta de argumentos que nos provam antes de tudo que a Eucaristia foi chamada sacrifício e considerada como tal e em segundo lugar, que se disse e se acreditou que o conteúdo deste sacrifício é a carne e o sangue do Senhor. Este segundo ponto está em estreita união com a verdade precedentemente demonstrada, que os Padres consideram a Eucaristia como a carne e o sangue de Jesus Cristo. Embora S. Irineu inclua na noção de sacrifício os elementos terrestres, mostramos como ele o entende. É vã a tentativa de querer encontrar, entre os Padres mais antigos, o sacrifício nos atos subjetivos da ação de graças ou também no rito da celebração, como é falso pretender que, em S. Irineu, o sacrifício do Novo Testamento se reduza à simples oblação do pão e do vinho.

Schermann combate, sob o aspecto filosófico, aqueles que afirmam que os Padres mais antigos conheceram somente um sacrifício de oração. Demonstra ser erro querer traduzir *evlaxiastia* (*evlaxiastew*) somente por "ação de graças". Convém antes reconhecer nesta palavra uma expressão que encontramos em Filon, a propósito dos sacrifícios do Antigo Testamento; essa expressão não significa somente ação de graças, mas também o sacrifício oferecido para dar graças, inclusive os elementos e as formas do sacrifício (*evlaxiastai*), ou melhor, também o banquete sacrificial que segue (cfr. Philologus, 1910, pp. 375 e 410).

Os Apologistas deviam demonstrar o caráter espiritual da religião cristã perante a idolatria dos pagãos e do culto cerimonial dos hebreus. Isso levou-os a escrever algumas frases que parecem, às vezes, negar o culto externo e o sacrifício objetivo. Atenágoras demonstra que somos totalmente idólatras "porque não fazemos sacrifícios". O pai e Criador não tem necessidade nem de sangue nem de gordura. O sacrifício por ele preferido é que reconheçamos que Ele estendeu os céus, fez a terra, ponto central do mundo e criou os homens. Para que os holocaustos de que Deus não tem necessidade? Todavia é um dever oferecer um sacrifício incruento e "testemunhar a adoração espiritual" (Legat. 13). Assim S. Aristides (Apol. 1, 4-5) e Minúcio Félix (Octav. 32). Os mesmos Padres que afirmam claramente o caráter sacrificial da Eucaristia, têm pensamentos semelhantes, como S. Irineu (Adv. h. 4, 18, 6) e Tertuliano (Apol. 30). Desta forma, para bem compreendermos os Padres é necessário tê-los em conta seu ponto de vista polêmico. No sentido dos pagãos e dos hebreus, os cristãos não têm nem templos, nem altares, nem sacrifício. Isto, porém, não quer dizer que desconhecemos um sacrifício objetivo no sentido misterioso da palavra, ou que se limitavam a um culto religioso puramente subjetivo. Para refutar os adversários, os Apologistas viam-se na contingência de servir-se de suas noções; não podiam servir-se dos conceitos próprios da Igreja, completamente ignorados por aqueles. Se todos os Padres, no sacrifício eucarístico, insistem na ocasião sobre disposições objetivas, eles eram obrigados a esse expediente pelas conhecidas pala-

vas de Jesus Cristo (Mt 5,23-24), por análogas advertências dos Apóstolos (Rom 12,1; Flp 2,17; 4,18; Hebr 13,15-16; Tg 1,27; Apc 5,8), e pela mesma noção cristã de Deus, suposta por suas afirmações.

Polêmica semelhante à dos Apologistas e que inuitas vezes usa também de expressões parecidas, encontra-se nos filósofos religiosos pagãos. O Deus puríssimo não pode ser honrado com dons cruentos, mas somente com uma λογική θυσία com o sacrifício "racional" e "espiritual" do louvor (εὐλογία) e de ação de graças (εὐχαριστία).

Para a época seguinte a S. Cipriano, os outros testemunhos dos Padres, quer do Oriente, quer do Ocidente, são absolutamente claros. E com isso se vê que não foi S. Cipriano o introdutor da doutrina do caráter sacrificial da Eucaristia na teologia. A êsse respeito escreve Doellinger: "Esta pretensão quimérica, de que S. Cipriano teria sido o primeiro a imaginar o sacrifício do corpo do Senhor na Igreja, é tanto mais estranha, quanto nós encontramos idêntica doutrina nos Padres gregos, pouco depois de S. Cipriano. Certamente tiraram-na dos escritos latinos do Bispo de Cartago, encontrando-se entre eles como uma verdade há muito tempo conhecida, admitida e explicada" (Hippolyt und Kallistus, 1853, pp. 345-346).

S. Cirilo de Jerus. explica aos catecúmenos a celebração da Eucaristia: "Depois que o sacrifício espiritual (πνευματική θυσία), o culto incruento (ἀναιμακτος λατρεία) foi feito, sobre esta hóstia de expiação (ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ), suplicamos a Deus pela paz geral da Igreja, pela justa organização do mundo, pelos imperadores, pelos soldados, pelos amigos, pelos doentes, pelos atribulados, enfim, por todos os que têm necessidade da oração e do divino Sacrifício" (Cat. mist. 5, 8): "Por isso recordamos os que dormem no sono da morte... Oferecemos o Cristo imolado pelos nossos pecados, rogando à clemência de Deus, queira perdoar, propícia, tanto a eles (os falecidos) como a nós" (ib. 10).

S. João Crisóstomo escreve: "Quando vês o Senhor sacrificado e morto e o bispo preposto ao sacrifício, que ora, e todos, empurpurados por aquele sangue augusto, crês estar ainda entre os mortais e sobre a terra, ou não te sentes de repente transportado ao céu?" (De sacer. 3, 4). "Nós sacrificamos sempre o mesmo, isto é, não sacrificamos hoje um cordeiro e amanhã outro, mas sempre o mesmo cordeiro. Se é sacrificado em vários lugares, há, portanto, mais Cristos? Não, mas por toda parte um só Cristo... Como, de fato, aquele que é imolado é um só corpo e não vários corpos, assim há apenas um sacrifício" (In Hebr. hom. 17, 3). O sacrifício da cruz e o da Missa são objetivamente idênticos: "Este não é mais venerando do que aquele e aquele não é mais precioso do que êste; antes, os dois são apenas um e mesmo sacrifício, ambos igualmente venerandos e salutares" (Adv. Jud., 3, Migne. 48, 867: ἀλλὰ μὴ καὶ ἡ ἀντί)."

S. Cirilo Alexandrino ensina, como o Concílio de Trento, que Jesus Cristo é na Missa sacerdote e vítima, que êle mesmo sacrifica e é sacrificado (Hom. 10 in Coen. mist. Migne 77, 1029). Não oferece-

mos mais sacrifícios como os hebreus, mas sacrificamos "Jesus Cristo, o redentor de todos, nas igrejas, de modo espiritual" (Comm., in Zach., Migne, 72, 272).

Dos Latinos citamos ainda dois testemunhos. O Ambrosiaster traz uma parte importante do antigo cânon latino da Missa (4, 21, 22, 26, 27): "Et sacerdos dicit... Offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitæ æternæ; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo, etc." (4, 27).

S. Agostinho é muito mais claro na doutrina do sacrifício que na doutrina sacramental da Eucaristia. Nêle encontramos pela primeira vez uma teoria do sacrifício (Civ. 10, 4-24; De Trin. 4, 14, 19). Jesus Cristo, enquanto nosso medianeiro, ofereceu sobre a cruz um sacrifício a Deus, ainda que êle mesmo, como Deus, receba o sacrifício com o Pai. S. Agostinho estabelece para o sacrifício quatro condições, condições que Jesus Cristo cumpriu todas, na sua natureza humano-divina, enquanto representava, numa só e mesma pessoa, "cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur" (De Trin. 4, 14, 19). O sacrifício da cruz é "Christi summum verumque sacrificium" (Civ. 10, 20). Mas o sacrifício eucarístico é-lhe a comemoração e êle é essencialmente idêntico. "Nonne semel immolatus est Christus in seipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschæ solemnitates, sed omni die pro populis immolatur?" (Ep. 98, 9). "Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium" (Civ. 10, 20; cfr. 17, 20, 2; Enarr. in Ps. 149, 6). "Hujus sacrificii caro est sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriæ celebratur" (C. Faust. 20, 21; cfr. 6, 5).

Também as liturgias demonstram o caráter sacrificial da Missa. Na "Oração de oblação" (εὐχὴ προσφοράς) de Serapião de Thmuis (†362) lê-se que nós "oferecemos (a Deus) êste sacrifício vivo, oblação incruenta" (11). O pão e o vinho são considerados símbolos da morte sacrificial de Cristo, e pronuncia-se a seguinte oração: "Por êste sacrifício perdoa a todos nós e tem piedade, ó Deus veraz" (13). Quer na oferta do pão, quer na do vinho são recordadas as palavras da instituição. Encontram-se orações semelhantes nas outras liturgias; cfr. M. Righetti, Storia liturgica, III, pp. 364-378.

Nas controvérsias sobre a Eucaristia discutia-se particularmente sobre a presença real e a identidade do corpo de Jesus Cristo. Mas Pascásio Radbert, cuja obra De corpore et sanguine Christi, em 22 capítulos, serviu de texto para a teologia eucarística posterior, nota também expressamente o caráter sacrificial da Eucaristia. Com a época carolíngia inicia-se a literatura explicativa da Missa (Expositio Missæ: De divinis officiis), primeiro para os sacerdotes, depois também para o povo. Desta literatura pode-se encontrar uma exposição detalhada em Thalhoffer-Eisenhofer (Handbuch der kathol. Liturgik, 1, ed. 2, pp.

103-194). Célebre entre todas a explicação de Inocêncio III († 1216), *De sacrosancto altaris misterio* (Migne, 217, 773-916).

A *Escolástica* encontra não só a prática do sacrifício da Missa, mas também uma notável teologia sobre o assunto. É verdade que neste ponto ela não aprofundou o pensamento de S. Agostinho. Em geral, suas expressões sobre o caráter sacrificial da Eucaristia, em confronto com as vastas considerações dedicadas por ela ao sacramento, são muito pobres. A própria argumentação era frágil, muitas vezes apenas racional (Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, pp. 458 ss.). Segundo S. Tomás a celebração da Eucaristia é um sacrifício porque é uma imagem, uma representação da Paixão de Jesus Cristo, que constitui um verdadeiro sacrifício (imago quædam repræsentativa passionis Christi, quæ est vera ejus immolatio). É uma recordação da sua morte (recordatio mortis ejus). Acrescente-se um segundo elemento: "Nós, com este sacramento, somos participantes da Paixão do Senhor" (S. th. III, 83, 1). * Sobre o pensamento de S. Tomás cfr. Dict. de théol. cath. t. X, coll. 1057-1068; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe*, ed. 2, pp. 182-211. Sobre S. Alberto Magno, que "desenvolve mais do que S. Boaventura e S. Tomás o conceito da participação de toda a Igreja no sacrifício da Missa: a Igreja é representada como sacerdote e vítima que se oferece e se imola com seu augusto chefe, haurindo daquele sacrifício, vigor de nova vida". Veja-se A. Piolanti, *Il Corpo mistico di Cristo e le sue relazioni con l'Eucarestia* in S. Alberto Magno, Roma 1939. As palavras citadas são de Piolanti (p. 206). *

A Missa pelo ano 200. — Conhecemos o cristianismo pós-apostólico, sobretudo pela "Organização eclesiástica" (Tradição apostólica) composta por Hipólito de Roma, pelo ano 217-220. "Nesta Organização corre o mais rico manancial que nos é dado possuir, relativamente à vida eclesiástica nos tempos mais antigos e a vida da Igreja de Roma, aqui descrita, era em muitos aspectos a da Igreja universal" (Harnack). Sobre ele alicerça-se a descrição seguinte.

O lugar da celebração era a "casa de Deus" que, sem dúvida, se chama também *ekklesia*. As casas de Deus, no início do séc. III, eram ainda primitivas, mas os fiéis e os catecúmenos, os homens e as mulheres, tinham nelas seu lugar determinado. O altar era ainda uma simples mesa, talvez dotada de uma prancha de mármore. É certo que se deve admitir a existência de uma fonte batismal, mas separada da igreja propriamente dita (c. 21 b). Conservavam-se vasos sagrados, cálices e vasos para óleo. Havia uma celebração fixa no domingo (e no sábado): no domingo o Senhor tinha ressuscitado. Este culto religioso devia ser celebrado pelo bispo pessoalmente. Somente em caso de necessidade podia ser substituído por um sacerdote: o diácono, carecia de poderes para isso. Na época mais antiga havia função religiosa, duas vezes por dia: de manhã o da palavra de Deus (orações,

leitura, instrução), e à noite, a celebração da Eucaristia. Pelo ano 200, por motivos práticos e morais, as funções foram reunidas pela manhã (cfr. Tertuliano, *De cor. mil.* 3 e S. Cipriano, *Ep.* 63, 15 e 16). Dêle participavam os fiéis e os catecúmenos, mas estes deixavam a igreja no momento em que se iniciava a parte eucarística. A primeira parte, a da palavra de Deus, era celebrada pelo Bispo; um leitor lia trechos da Bíblia e o Bispo a explicava. Em caso de necessidade, também um leigo podia fazer a leitura e até instruir os catecúmenos (S. Cipriano, *Ep.* 29; op. cit. 35 e 39). As orações eram feitas para a comunidade, como por toda a Igreja, por todas as necessidades, por todos os hereges, pelo imperador e por seus funcionários, pelos vivos e defuntos.

Terminada a parte didática, os catecúmenos eram despedidos, fechavam-se as portas e começava a parte eucarística do culto. Antes de tudo, rezava-se uma oração em comum. Depois tinha lugar o beijo de paz, que primitivamente era trocado indistintamente entre todos; então dava-se somente às pessoas do mesmo sexo. Depois fazia-se a oferta dos dons para o santo sacrifício. Além do pão e do vinho, oferecia-se óleo, sôro de leite, azeitonas e as primícias dos frutos. Na Missa dos neófitos acrescentava-se leite e mel, porque eles acabavam de entrar na terra da promessa de Deus, cuja riqueza em leite e mel era proverbial. O presidente ou bispo pronunciava então sobre o pão e sobre o vinho e a água misturados em um cálice, as palavras da consagração que eram consideradas como *αἶνος καὶ ὕμνος* como oração de louvor à Trindade e que, sob o nome de *εὐχαριστία*, compreendia a recitação das palavras da instituição, juntamente com a epiclese e terminavam com as invocações que se seguiam. O povo confirmava a oração respondendo: *αμήν*. "O ponto central destas orações constituía-o as palavras da instituição", como admite também o protestante Jungklaus. Depois disso, todos os presentes recebiam a Eucaristia das mãos do bispo, que um sacerdote podia substituir. Quanto aos ausentes (os enfermos), levava-se a Eucaristia à sua casa. A Eucaristia recebia-se no altar (certamente ajoelhados), enquanto o bispo, segundo o "Ordo" dizia: "O pão celeste em Cristo Jesus", a que os comungantes respondiam: "Amen". A esta exposição corresponde também a de S. Justino (*Apol.* I, 65-67), pelo ano 150, alusiva à Missa dos neófitos e à celebração do domingo. Sua narração é a mais antiga que se conhece. Hans Lietzmann (*Messe und Herrenmahl*, 1927) afirma que todas as liturgias resultam de duas formas primitivas, a forma romana de Hipólito e a egípcia. A primeira aproxima-se de S. Paulo, e a segunda, da *Didakê*. * Para uma explicação mais ampla da Missa primitiva, cfr. M. Righetti, op. cit. pp. 49-93; para a crítica do dualismo litúrgico de Lietzmann, ib. pp. 19-23. *

A mais antiga prece eucarística conhecida (200). — a esta "parte central de toda liturgia eucarística", corresponde na nossa Missa atual "o prefácio e o cânon até à conclusão doxológica: Per ipsum, et cum

ipso, etc." (Baumstark). O antigo cânon do qual se originou a nossa Missa atual é assim formulado:

"Damos-te graças, ó Deus,
por teu dileto Filho,
Jesus Cristo,
que nos últimos tempos
nos mandaste,
como Salvador,
Redentor,
e Anjo (núncio) da tua vontade.
Ele é teu Verbo inseparável,
por meio do qual fizeste todas as coisas
e que te foi aceito.
Do céu mandaste-o ao seio da Virgem,
tomou carne no seio materno,
revelou-se teu Filho, nascendo do Espírito Santo e da Virgem.
E Ele fazendo tua vontade
e adquirindo para ti um povo santo,
estendeu os braços na paixão,
para libertar da dor
os que creem em ti.

E quando Ele estava para ser dado à sua paixão voluntária,
com a qual devia destruir a morte,
despedaçar os laços de satã,
conculcar o inferno,
levar luz aos justos, pôr um fim (à expectativa de Cristo no limbo?)
e revelar a ressurreição,
tomou do pão
e dando graças,
disse: Tomai e comei,
este é o meu corpo
que por vós será partido;
depois, do mesmo modo tomou o cálice
e disse: Este é o meu sangue
que por vós será derramado.
Quando fizerdes isto,
celebrareis minha memória.
Lembrando-nos portanto, da morte
e da sua ressurreição,
oferecemos-te o Pão e o Cálice,
dando-te graças
porque nos julgaste dignos
de estar diante de ti
e de te servir
e rogamos-te que mandes teu Espírito Santo
sobre a oblação da santa Igreja,
a todos levando à unidade, dá a todos
os santos que dela (oblação) participam,
serem repletos do Espírito Santo,
serem confirmados na fé da verdade,
a fim de que te possamos louvar e glorificar
por meio do teu Filho, Jesus Cristo
pelo qual, louvor e honra
a ti, Pai, ao Filho e ao Espírito Santo
na tua santa Igreja,
agora e por todos os tempos. Amém".

Ponto central do presente cânon são as palavras da instituição; elas são inseridas numa cristologia arcaica; aparece, enfim, um esboço de epiclese com uma oração, a fim de que a Eucaristia seja eficaz (dá a todos os santos... serem repletos de Espírito Santo). Neste cânon encontram-se antigas formas de oração (Didakê, 9-10; I Clem. 34; 5-7; S. Just. Apol. I, 65; Tertul. De ord. 3); vice-versa encontram-se vestígios dele nos posteriores, no cânon do papiro de Der-Belyzen e no livro de orações (εὐχολογιον) de Serapião de Thmuis, o amigo de S. Atanásio, como também em S. Cirilo de Jerusalém (Cat. mist. 1-3). * Cfr. M. Righetti, op. cit. pp. 364-368. Texto latino no § 203. *

Participação do povo na liturgia. — O cânon eucarístico era dito somente pelo celebrante (bispo, sacerdote): ao invés, todo o povo participava ativamente do resto da Missa (preparação, ofertório, procissão da entrada do clero etc.) com cantos e orações em língua vulgar. "A celebração da Missa na antiga Igreja era um drama, um espetáculo sagrado, ao qual, com o clero, cooperava toda a comunidade". "Era verdadeiramente rezar juntos, cantar juntos, ouvir, oferecer, participar do sacrifício e da comunhão, da parte do povo". O mesmo devemos dizer da celebração das vigílias e da reza das horas. Não havia devoções particulares ou populares separadas da vida de oração da Igreja. Todas as solenidades da Igreja eram ações sagradas litúrgicas nas quais o povo desempenhava a sua parte. Uma noite pascal, por ex., era uma grande ação dramática, da qual participavam ativamente clero, povo e catecúmenos. Há mil anos esta participação ativa foi desaparecendo pouco a pouco, para dar lugar à forma atual.

Causas: 1. A introdução e desenvolvimento das escolas de canto (schola). A princípio o povo cantava ainda com a schola, depois os cantos tornaram-se execuções artísticas com trechos de solos: o povo bem depressa não cantou mais os responsórios e deixou o resto à Schola. Coros de artistas, em vez de coro popular. A liturgia deixou de ser uma "obra popular" (λαὸν ἔργον). 2. Os povos germânicos nada compreendiam da língua eclesiástica; a participação da celebração da Missa limitou-se ao máximo e foi quase paralisada. Também a comunhão cotidiana foi cessando paulatinamente. 3. Entrou em uso a Missa privada, que suplantou a Missa cantada comum, em uso até então. 4. A piedade dos fiéis tomou um caráter individualista. 5. O coro foi se afastando cada vez mais do altar, o qual foi transferido para a ábside, de modo que o celebrante tinha de voltar as costas ao povo; por conseguinte, o povo não ficou mais de pé, como co-sacrificador, mas passou a assistir normalmente de joelhos ao Santo Sacrifício.

Leitura. — Participação dos fiéis no Sacrifício Eucarístico. — “Necessário se faz que todos os fiéis considerem a sua principal e suma dignidade, em participar do Sacrifício Eucarístico, não com uma assistência passiva, negligente e distraída, mas com empenho e fervor tais, que se ponham em íntimo contato com o Sumo Sacerdote, como diz o Apóstolo: “Tende em vós os mesmos sentimentos que estavam em Cristo Jesus” (Flp 2,5), oferecendo com Ele e por Ele, santificando-se com Ele.

É bem verdade que Jesus Cristo é sacerdote, não para si mesmo, mas para nós, apresentando ao Eterno Pai os desejos e os sentimentos religiosos de todo o gênero humano; Jesus é vítima, para nós, substituindo-se ao homem pecador; ora, o dito do Apóstolo: “Tende em vós os mesmos sentimentos que havia em Cristo Jesus”, exige de todos os cristãos, reproduzirem em si, quanto possível ao homem, o mesmo estado de ânimo que o Divino Redentor tinha, quando oferecia o sacrifício de si; a humilde submissão do espírito, isto é, a adoração, a honra, o louvor e o agradecimento à suma Majestade de Deus; exige, além disso, reproduzirem em si mesmos as condições de vida da vítima; a abnegação de si, segundo os preceitos do Evangelho, o exercício voluntário e espontâneo da penitência, a dor e a expiação dos próprios pecados. Exige, numa palavra, nossa morte mística, na cruz com Cristo, de modo a se poder dizer com Paulo: “Estou pregado com Cristo na Cruz” (Gál 2,19).

* *Excluído o erro dos que querem atribuir a toda a comunidade dos fiéis os plenos poderes sacerdotais, pelo que o celebrante seria apenas seu delegado, o Sumo Pontífice passa a explicar o verdadeiro modo pelo qual os mesmos fiéis tomam parte no sacrifício da Missa: a) enquanto oferecem juntamente com o sacerdote; b) enquanto devem oferecer também a si mesmos como vítimas.**

a) *Enquanto o oferecem juntamente com o sacerdote.* — Declararam-no abertamente já alguns de Nossos Predecessores e Doutores da Igreja. “Não somente — assim Inocêncio III de imortal memória — oferecem os sacerdotes, mas também todos os fiéis: pois que, o que se faz em particular pelo ministério dos sacerdotes, faz-se universalmente por desejo dos fiéis” (De sac. alt. misterio 3, 6). E apraz-nos citar pelo menos um dos muitos textos de S. Roberto Belarmino a este respeito: “O Sacrifício — diz Ele — é oferecido principalmente em pessoa de Cristo. Por isso a oblação que segue à consagração, atesta que toda a Igreja consente na oblação feita por Cristo e oferece juntamente com Ele” (De Missa 1, 27).

Com não menor clareza, os ritos e as orações do sacrifício eucarístico significam e demonstram que a oblação da vítima é feita pelos sacerdotes em união com o povo. De fato, não somente o sagrado ministro, depois da oferta do pão e do vinho, voltado para o povo diz explicitamente: “Rezai, irmãos, para que o meu e o vosso sacrifício seja aceito a Deus Pai Onipotente” (Miss. Rom.), mas as orações com as quais é oferecida a vítima divina são, o mais das vezes, ditas no plural, e nelas muitas vezes indica-se que também o povo toma parte como oferente, neste augusto Sacrifício. Diz-se, por ex.: “Pelos quais nós te oferecemos e que te oferecem eles também... Por isso rogamos-te, ó Senhor, que aceites aplacado esta oferta dos teus servos e de toda a família. Nós, teus servos, como também o teu povo santo, oferecemos à tua excelsa majestade os dons que tu mesmo nos deste e dás, a Hóstia pura, a Hóstia santa, a Hóstia imaculada” (ib. Cãnon).

Nem nos causa admiração que os fiéis sejam elevados a semelhante dignidade. Com o lavacro do Batismo, os cristãos tornam-se, de fato, a título comum, membros do Corpo místico de Cristo sacerdotal, e por meio do “caráter” na sua alma, são delegados ao culto divino, participando, assim, convenientemente ao seu estado, do sacerdócio de Cristo.

Na Igreja católica, a razão humana iluminada pela fé sempre se esforçou por ter o maior conhecimento possível das coisas divinas; por isso, é natural que também o povo cristão pergunte piamente em que sentido se diz no Cãnon, do Sacrifício Eucarístico, que o oferece Ele também. Para satisfazer a este pio desejo, apraz-nos tratar aqui do argumento com clareza.

Há, antes de tudo, razões remotas: muitas vezes, acontece que os fiéis, assistindo aos ritos sagrados, unem alternadamente suas orações às do sacerdote: às vezes acontece igualmente — e antigamente isso verificava-se com maior frequên-

cia — que oferecem ao ministro do altar o pão e o vinho, para que se tornem corpo e sangue de Cristo; e, enfim, porque com as emolas fazem de modo que o sacerdote ofereça por eles a vítima divina.

Mas, há também uma razão mais profunda, para que se possa dizer que todos os cristãos, e especialmente aqueles que assistem ao altar, fazem a oferta.

Para que não surjam erros particularmente neste importantíssimo argumento, é necessário determinar com exatidão o significado do termo “oferta”. A imolação incruenta mediante a qual, depois que foram pronunciadas as palavras da consagração, Cristo está presente sobre o altar, no estado de vítima, é feita somente pelo sacerdote, enquanto representa a pessoa de Cristo e não, enquanto representa a pessoa dos fiéis. Pondo, porém, sobre o altar a vítima divina, o sacerdote apresenta-a a Deus Pai, como oblação à glória da Santíssima Trindade e pelo bem de todas as almas. Desta oblação propriamente dita, os fiéis participam à maneira de consentimento e por duplo motivo: porque oferecem o Sacrifício não somente pelas mãos do sacerdote, mas, de certo modo, também junto com Ele, e com esta participação também a oferta feita pelo povo refere-se ao culto litúrgico.

Que os fiéis oferecem o sacrifício através do sacerdote está claro, pelo fato que o ministro do altar age na pessoa de Cristo, enquanto Chefe, que oferece em nome de todos os membros; pelo que, com razão, diz-se que toda a Igreja, por meio de Cristo, faz a oblação da vítima. Quando, então, diz que o povo oferece juntamente com o sacerdote, não se afirma que os membros da Igreja, não de outro modo que o sacerdote mesmo, realizam o rito litúrgico visível no que pertence somente ao ministro delegado a isso, por Deus — mas que une os seus votos de louvor, de impetração, de expiação e seu agradecimento à intenção do sacerdote, ou melhor, do mesmo Sumo Sacerdote, a fim de que sejam apresentados a Deus Pai na mesma oblação da vítima, também com o rito externo do sacerdote. É necessário, de fato, que o rito externo do Sacrifício manifeste por sua natureza o culto interno: ora, o Sacrifício da Nova Lei significa aquele obsequio supremo com o qual o mesmo principal ofertante que é Cristo, e com Ele e por Ele todos os seus membros místicos honrem devidamente a Deus.

b) *Enquanto devem oferecer também a si mesmos como vítimas.* — Para que a oblação, com a qual os fiéis oferecem neste sacrifício a vítima divina ao Pai Celeste, tenha o seu pleno efeito, requer-se ainda outra coisa: é necessário que eles inoleem a si mesmos, como vítimas.

Esta imolação não se limita ao Sacrifício litúrgico. Quer, de fato, o Príncipe dos Apóstolos, que pelo fato mesmo de sermos edificadas como pedras vivas sobre Cristo, possamos como “sacerdócio santo, oferecer vítimas espirituais agradáveis a Deus, por Jesus Cristo” (I Pdr 2,5); e o Apóstolo, sem nenhuma distinção de tempo, exorta os cristãos com as seguintes palavras: “Eu vos rogo, irmãos... que ofereçais vossos corpos como vítima nova, viva, santa, agradável a Deus, como racional vosso culto” (Rom 13,1). Mas quando, sobretudo, os fiéis participam da ação litúrgica com tanta piedade e atenção, que deles se pode verdadeiramente dizer: “dos quais te é conhecida a fé e a devoção” (cãnon), não podem evitar que a fé de cada um deles opere mais alegremente por meio da caridade, fortaleça-se e builhe a piedade, e se consagre todos à procura da glória divina, desejando com ardor tornarem-se intimamente semelhantes a Jesus Cristo, que padecera acerbos dores, oferecendo-se ao Sumo Sacerdote e por meio dEle, como hóstia espiritual.

Isso ensinam também as exortações que o bispo dirige em nome da Igreja aos sagrados ministros, no dia da sua consagração: “Pensai no que fazeis, imitai o que tratareis, enquanto, celebrando o mistério da morte do Senhor, procurais sob todo aspecto, mortificar vossos membros dos vícios e das concupiscências” (Pont. Rom., De Ord. presb.). E quase do mesmo modo, nos livros litúrgicos são exortados os cristãos, que se aproximam do altar, a participarem dos sagrados mistérios: “Esteja sobre... este altar o calor da inocência, aí se inole a soberbia, se aniquile a ira, se fira a luxúria e toda libido, ofereça-se, em vez de rolinhas, o sacrifício da castidade; e em vez de pombas, o sacrifício da inocência” (ib. De alt. consecr. Presb.). Assistindo, portanto, no altar, devemos transformar a nossa alma de modo

que se extinga radicalmente todo pecado que nela existe, seja com toda diligência restaurado e reforçado tudo o que por Cristo dá a vida sobrenatural: e assim nos tornemos, juntamente com a Hóstia imaculada, uma vítima agradável a Deus Pai.

A Igreja esforça-se, com os preceitos da sagrada liturgia, por levar a efeito, na maneira mais adaptada, este santíssimo propósito. A ele visam não somente as leituras, as homilias e as outras exortações dos ministros sagrados e todo o ciclo dos mistérios, que são lembrados durante o ano, mas também as vestes, os ritos sagrados e seu aparato exterior, que têm o fim de "fazer pensar na majestade do sacrifício, excitar as mentes dos fiéis, por meio de sinais visíveis de piedade e de religião, à contemplação das altíssimas coisas escondidas neste Sacrifício" (Trid. s. 22, c. 5).

Todos os elementos da liturgia visam, portanto, reproduzir na nossa alma a imagem do Divino Redentor, através do mistério da Cruz, consoante as palavras do Apóstolo aos Gentes: "Estou crucificado com Cristo na Cruz e vivo não eu, mas é Cristo que vive em mim" (Gal 3, 19-20). Por isso, tornamo-nos uma hóstia juntamente com Cristo, para a maior glória do Pai.

A isso, portanto, devem voltar-se e elevar sua alma os fiéis que oferecem a vítima divina no Sacrifício eucarístico. Se, de fato, como escreve S. Agostinho, sobre a mesa do Senhor, está pôsto o nosso mistério, isto é, o mesmo Cristo Senhor, enquanto é Chefe e símbolo daquela união, em cuja virtude somos o corpo de Cristo e membros do seu corpo; se S. Roberto Belarmino ensina, conforme o pensamento do Doutor de Hipona, que no Sacrifício do altar é significado o sacrifício geral, com o qual todo o Corpo místico de Cristo, isto é, toda a cidade remida, é oferecida a Deus por meio de Cristo Grão-Sacerdote (De Missa 2, 8), nada se pode encontrar de mais reto e de mais justo, do que nos imolarmos todos, com nosso Chefe, que sofreu por nós, ao Eterno Pai. No Sacramento do altar, segundo o mesmo Agostinho, demonstra-se à Igreja, que no sacrifício que se oferece, é oferecida ela também (De Civ. 10, 6).

Considerem, portanto, os fiéis, a que dignidade os eleva o sagrado lavacro do Batismo: nem se contentem de participar do Sacrifício Eucarístico, com a intenção geral que convém aos membros de Cristo e filhos da Igreja, mas livres e intimamente unidos ao Sumo Sacerdote e ao seu ministro na terra, em consonância com o espírito da sagrada liturgia, unam-se a ele de modo particular no momento da consagração da hóstia divina, e ofereçam-na juntamente com Ele, quando são pronunciadas aquelas solenes palavras: "Por Ele, com Ele, nEle, é a Ti, Deus Pai onipotente, na unidade do Espírito Santo, toda honra e glória, por todos os séculos dos séculos"; às quais palavras o povo responde: "Amém". Nem se esqueçam os cristãos de oferecer com o divino Chefe Crucificado, a si mesmos, suas preocupações, dores, angústias, misérias e necessidades". Pio XII. Mediator Dei, Act. Apost. Sed., 1947, pp. 552-560.

§ 188. Essência do sacrifício da Missa.

1. Identidade do sacrifício da Missa e do sacrifício da Cruz. — O Concílio de Trento, falando do sacrifício da Missa, põe claramente em realce dois pontos: antes de tudo, sua identidade essencial com o sacrifício da Cruz, e depois, sua distinção accidental quanto a este sacrifício. Daqui deduz-se que o sacrifício da Missa é um sacrifício relativo, não absoluto e independente, embora seja verdadeiro e próprio sacrifício, como o Concílio expressamente definiu.

Diz o Concílio de Trento: "Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit,

sola offerendi ratione diverse = Uma, e idêntica é a vítima; o mesmo é agora o que oferece por mãos dos sacerdotes, que então ofereceu a si mesmo sobre a cruz, permanecendo diverso somente o modo pelo qual a oblação é feita" (s. 22, c. 2, Denz. 940). Esta afirmação da identidade do sacrifício da Missa com o da Cruz, anula a objeção protestante, para os quais nós, em vez de nos atermos ao único sacrifício de que fala a Carta aos Hebreus, teríamos retomado a multiplicidade de sacrifícios do Antigo Testamento e, por isso, a Missa far-nos-ia olvidar o sacrifício da Cruz. A verdade é justamente o contrário: no sacrifício que se conserva viva a recordação daquele sacrifício. "In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et in cruce immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruenta (Hebr 9, 28) obtulit" (Trid. loc. cit.).

A identidade do sacrifício da Missa e da Cruz está, para o Concílio, na identidade da vítima (*eadem hostia*) e do sacerdote sacrificador (*idem offerens*). E, para compreendermos isto, devemos recordar que, em ambos os casos, sobre a Cruz como sobre o altar, Jesus Cristo é o sacrificador e a vítima. Sobre a Cruz, sacrificou a si mesmo, com a aceitação e o sofrimento voluntário da morte dolorosa, segundo a vontade de seu Pai. Por si mesmo Ele põe toda a própria natureza humana, com seu ser e sua operação, a serviço de Deus, até o aniquilamento. Não são os hebreus que o sacrificam; eles cometem, certamente, um gravíssimo delito, mas proporcionam-lhe a ocasião real de se sacrificar. Assim Jesus Cristo era sacrificador e vítima. É preciso que o mesmo se reproduza essencialmente na Missa; também aqui é preciso ver a Jesus Cristo, como vítima e sacerdote sacrificador. O fundamento real dessa identidade está na presença real de Cristo. Em verdade as circunstâncias exteriores são diversas, mas, em ambos os casos, o Senhor faz essencialmente a mesma coisa: sacrifica a si mesmo ao Pai. É isso que diz o Concílio de Trento (*idem nunc offerens*). A Igreja, por isso, não ensina uma pluralidade de sacrifícios, mas um só e idêntico sacrifício.

O Concílio diz, outrossim, que a Missa é um "sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur" (s. 22, c. 1, Denz. 938). É a doutrina que já encontramos em S. Tomás e na Escolástica.

O sacrifício da Missa é, portanto, a representação (reapresentação) real do sacrifício da Cruz, isto é, o sacrifício da Cruz que, historicamente oferecido uma única vez, torna-se milagrosamente presente, de maneira sacramental. É verdade que esta representação acontece sob os sinais simbólicos da morte sacrificial de Cristo, e não com uma morte exterior e física; ela, todavia, acontece de modo real, enquanto Jesus Cristo está verdadeiramente presente sob esses sinais e presente na sua qualidade de vítima e de sacerdote sacrificador. "Novum ins-

tuit Pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes *sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem*, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit" (s. 22, c. 1, Denz. 938). A Cruz é verdadeiramente plantada sobre nossos altares no seu significado essencial. S. Tomás: "Altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est" (S. th. III, 83, 1). O Catecismo Romano chama a Missa de *renovação* do sacrifício da Cruz, mas a esta expressão acrescenta logo a de *memorial*. "Nobis visibile sacrificium reliquit, quo cruentum illud, semel in cruce paulo post immolandum, *instauraretur*, ejusque *memoria* usque in finem saeculi quotidie, summa cum utilitate, ab Ecclesia per universum orbem diffusa coleretur" (P. 2, c. 4, q. 70). Também os teólogos falam de uma *renovação* do sacrifício da Cruz, sem querer pôr em dúvida a identidade do sacrifício da Missa e do sacrifício da Cruz.

Por isso está também claro em que sentido se deva entender a comemoração (memória). O Concílio, mesmo usando esta palavra derivada da ordem do Senhor: "Fazei isto em memória de mim" (Lc 22,19), rejeita, todavia, o abuso que disso faziam os Protestantes, excomungando aqueles que admitem apenas uma *simples recordação*. "Se alguém disser que o sacrifício da Missa é *somente* de louvor e de agradecimento, ou *nua comemoração* do sacrifício da Cruz, seja excomungado" (s. 22, can. 3, Denz. 950). A diferença entre a concepção católica e a protestante compreende-se facilmente. Para os protestantes a comemoração realiza-se *somente* no espírito do fiel; no sentir da doutrina católica, o fiel é induzido a esta comemoração, pela presença real e efetiva, sobre o altar, do Redentor sacrificado. O protestante lembra-se de um fato acontecido há muito tempo; para o católico, este fato, na sua essência, encontra-se diante dos olhos da sua fé: a história longínqua torna-se uma atualidade viva. * Cristo, que em supremo ato de amor obediente se oferece ao Pai para salvação do mundo, torna-se, desse modo, *contemporâneo* de todas as gerações humanas, para que todo homem possa unir seus atos de amor obediente ao do Salvador: "Tende em vós os mesmos sentimentos, que havia em Cristo Jesus" (Flp 2,5). *

A *prova* da identidade do sacrifício da Missa com o sacrifício da Cruz não necessita desenvolvimento; deduz-se: 1) da presença real de Jesus Cristo na Eucaristia e 2) do fato de que o Senhor instituiu a Eucaristia, como sacrifício. Se a Eucaristia é, antes de tudo, o corpo sacramental do Senhor e depois também um sacrifício, este corpo é justamente o Corpo de Jesus Cristo, enquanto foi sacrificado por nós. Ora, isso aconteceu *apenas uma vez*: sobre a cruz.

Jesus *mesmo* expressou essa identidade entre seu corpo de vítima eucarística e o de vítima cruenta, ao dizer que seu corpo seria dado por nós e seu sangue seria derramado por nós. Mesmo não despre-

zando a forma *futura* da Vulgata (Mt 26,28 e passagens paralelas), a realidade histórica exige que Jesus Cristo, usando desta expressão, tinha pensado na efusão do seu sangue, que devia ter lugar no dia imediato, sobre a cruz. A S. Escritura não conhece outra efusão do sangue de Cristo. Jesus Cristo realmente morreu e derramou realmente o próprio sangue, uma só vez; uma e outra coisa aconteceram em um único momento histórico que, nessa forma, jamais se repetirá. Consequentemente, Jesus Cristo mesmo afirmou a identidade entre seu corpo, vítima eucarística e seu corpo, vítima cruenta.

Já vimos que Ele proclamou também a segunda relação entre o sacrifício da Missa e o da Cruz, estabelecida pelo Concílio de Trento. O sacrifício eucarístico deve ser uma comemoração (*anamnesis*) perpétua da sua morte. S. Paulo repete a ordem do Senhor: "Todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciareis a morte do Senhor, até que Ele venha" (I Cor 11,26). Pelo menos na época de S. Justino temos o testemunho explícito de que a comunidade cristã na celebração eucarística, "agradecia (a Deus) a Paixão que o Filho de Deus tinha sofrido por ela" (Dial. 117).

2. Diferença entre o sacrifício da Missa e o da Cruz. — Conforme o que levamos dito, esta diferença só pode ser acidental. É justamente o que ensina o Concílio Tridentino, quando afirma haver diferença *somente* no "modo de oferecer" e explica com mais precisão, que "Jesus Cristo oferece-se então, por mão dos sacerdotes" (sacerdotale ministerium), enquanto "naquela ocasião se ofereceu por si mesmo". Além disso, a primeira oblação é chamada "oblatio cruenta" a segunda, "oblatio incruenta" (s. 22, cc. 2 e 1).

Em ambos os casos há portanto, *oblação*; se ela viesse a faltar na Missa, esta deixaria de ser sacrifício para ser simples comemoração simbólica. Faltar-lhe-ia a identidade essencial com o sacrifício da Cruz. Deveremos, por isso, demonstrar em seguida, que na Missa há de algum modo um *ato sacrificial* de Jesus Cristo. Mas o *modo* da oblação é diferente.

a) A diferença consiste, antes de tudo, no fato de que Jesus na cruz se ofereceu sozinho, sem a mediação de um sacerdote que lhe fizesse as vezes; nem tinha necessidade dessa mediação estando ainda *in statu viae* e capaz de oferecer, como Sumo Sacerdote o sacrifício redentor. No sacrifício da Missa o fato é diferente. Aqui, dada a sua existência sacramental, Ele tem necessidade do ministério sacerdotal: sozinho não pode absolutamente pôr a si mesmo em estado de vítima. Embora isso seja possível à sua divindade por meio de um milagre contínuo, Ele, todavia, quer o ministério de um sacerdote, porque a Missa deve ser o sacrifício visível da Igreja, sua esposa, como diz o Concílio de Trento. Jesus Cristo oferece-se, portanto, na Missa, *per sacerdotes* (o que é o mesmo que dizer que Ele oferece-se por meio dos sacerdotes).

Igreja devem sacrificar com Ele em nome de toda a Igreja. Por esta razão o sacrifício de Jesus Cristo é também o sacrifício da Igreja: "Fazei isso em memória de mim".

Mas, como a atividade sacrificial da Igreja depende perpétua-mente da vontade do seu divino fundador, o ministério do sacerdote só pode ser *secundário*. O sacrificador principal continua Jesus Cristo; Ele se oferece por mão do sacerdote. Sem dúvida o sacerdote oferece verdadeiramente o sacrifício da Igreja, mas a condição preliminar do seu ato de oblação é o ato de oblação do Salvador eucarístico. É necessário que Ele dê ao sacerdote e à Igreja a vítima a se oferecer, o ato sacrificial e o poder de sacrificar. Este deu-o à sua Igreja uma vez para sempre, com a instituição histórica do sacerdócio. Quanto ao que se refere à vítima e, sobretudo, ao ato sacrificial e à intenção sacrificial, Jesus deve sempre produzi-lo, diretamente e na mais íntima união com cada sacrifício da Missa. A atividade sacerdotal e sacrificial do Sumo Sacerdote é por toda parte o fundamento da mesma atividade, no sacerdote que o representa. * "O ato interior da oblação, sempre vivo no coração de Cristo, é a alma do sacrifício da Missa", escreve Garrigou-Lagrange, do qual, veja-se *Il Salvatore e il suo amore per noi*, segunda parte, c. 13, que trata justamente de Cristo, sacerdote principal do sacrifício eucarístico. *

b) O Concílio de Trento acena uma *segunda diferença* no fato de que a oblação sobre a Cruz foi *cruenta* ao passo que na Missa é *incruenta*. A oblação cruenta é de per si evidente, o que não se dá com a oblação incruenta. Diz-se incruenta, enquanto não comporta destruição da vida e dor. E, todavia, é uma oblação sacrificial. Ora, uma morte do Senhor não é mais possível (Rom 6,9). E mesmo que fosse possível, fazê-lo seria um ato criminoso à imitação dos hebreus, bem longe de ser um ato de culto agradável a Deus. Todavia, Jesus Cristo quis que sua Igreja possuísse um verdadeiro sacrifício sem cometer um delito contra Ele. Ordenou uma oblação incruenta. Portanto, a oblação cruenta não pertence à essência do sacrifício de Cristo: do contrário, a oblação não poderia ser diferente, como diz, ao invés, o Concílio de Trento. Nada se deve mudar na essência, se a coisa deve permanecer a mesma. Mas voltaremos a este ponto.

c) Além destas duas *diferenças* acidentais proclamadas pelo Concílio, há algumas outras a que o mesmo Concílio acena de passagem. O sacrifício da Cruz é o único *sacrifício nosso de Redenção*: foi de tal modo suficiente e eficaz, que não exige ser completado por outro sacrifício (cfr. § 102, v.). O sacrifício da Missa não tem o escopo de integrar o da Cruz, mas somente aplicar-lhe os frutos aos fiéis. Por isso o sacrifício da Cruz foi oferecido uma só vez (Hebr 7,27; 9,12,28; 10,10,12). "Com uma só oblação (*μία θυσία*), levou à perfeição em perpétuo aqueles que se santificam" (Hebr 10,14). A Missa, ao invés, foi instituída pelo Senhor como um sacrifício que deve continuar até à sua vinda. Além disso, o sacrifício da Cruz é somente o

sacrifício da Igreja. Enfim, se se admitir que da noção de sacrifício faz parte também um *banquete*, pode-se dizer que, para o sacrifício da Cruz, Jesus antecipou-o para a tarde da véspera; enquanto sempre uniu diretamente este banquete com o sacrifício eucarístico.

Indicamos assim as diferenças entre o sacrifício da Missa e o da Cruz, e do mesmo modo demonstramos que se trata de diferenças acidentais, as quais não podem, por isso, destruir a identidade do sacrifício.

d) Todavia do fato de tal distinção, deduz-se que se pode, de certo modo, falar de dois sacrifícios e *confrontá-los* entre si. Se assim se fizer e se der à Missa, não obstante sua identidade com o sacrifício da Cruz, certa independência, evidencia-se logo que a Missa tem uma posição secundária com relação ao sacrifício da Cruz, porque depende dêla. Os teólogos dizem que o da Cruz é um sacrifício *absoluto* e o da missa, *relativo*. O sacrifício da Cruz tem, sob todos os aspectos, seu fundamento em si mesmo; não depende de outro, sob nenhum aspecto, nem no seu ser, nem na sua eficácia; ao invés, o sacrifício da Missa tem seu fundamento no da Cruz, precisamente sob todos os aspectos, enquanto recebe desse sacrifício a vítima e o sacrificador, representa esse sacrifício e constitui-lhe a comemoração, recebe e comunica-lhe os efeitos.

Essa relatividade é ainda mais extensa? Este ponto é objeto de uma *controvérsia* sobre a qual deveremos voltar. Aqui só notamos que, justamente por essa relatividade, o sacrifício da Missa pode *ser repetido*, enquanto o sacrifício da Cruz, dado seu caráter de absoluto, não se pode repetir. Devido a identidade do sacrifício da Missa com o da Cruz, fala-se do sacrifício da Missa no singular, e não se diz: os sacrifícios da Missa. Há somente um sacrifício da Missa. Mas, em vista da distinção das oblações segundo cada sacerdote celebrante, fala-se também no plural dos sacrifícios da Missa, ou melhor das Missas (cfr. também Cat. rom. P. 2, c. 4, qq. 74 e 78).

3. Essência do sacrifício da Missa. — Após estabelecer, segundo o Concílio de Trento, que a Missa é um verdadeiro e próprio sacrifício, essencialmente idêntico ao sacrifício da Cruz, devemos ainda ver onde, de fato, se encontra seu caráter sacrificial. Para esse fim os teólogos examinam primeiro as partes *físicas* da Missa e depois a *essência metafísica*. As partes físicas são o *ofertório*, a *consagração* e a *comunhão*. Nasce, por isso, duas questões: 1) em qual dessas três partes se realiza ou se localiza o ato do sacrifício; 2) em que coisa este ato propriamente consiste, isto é, qual é a sua natureza íntima.

1) O ato constitutivo do sacrifício encontra-se na consagração.

Para o ofertório exige-se apenas o pão e o vinho, os dons de oferta de outrora, levados cada vez *ad hoc* pelos fiéis. O ofertório não

é absolutamente parte essencial da Missa, mas somente introdução ou preparação.

A comunhão poderia mais facilmente ser considerada como elemento central do sacrifício da Missa; mas não no sentido de S. Roberto Belarmino, que nela vê a destruição (destructio) do corpo do Senhor e, menos ainda, no sentido de que constitua a essência do sacrifício da Missa, de modo que sacrificar equivaleria a consumir o corpo do Senhor. Semelhante opinião teve de ser rejeitada pelo Concílio de Trento (s. 22, can. 1). A Confissão augustana dizia, de fato, que "a Missa não é um sacrifício para os outros" mas "deve ser uma comunhão" (art. 24, Müller, p. 53). Mas permanecem, contudo, dois elementos importantes que atestam a união estreitíssima do sacrifício com a comunhão. Antes de tudo, o Senhor mesmo introduziu exteriormente a comunhão na celebração eucarística. E depois, deu a toda a celebração o caráter de um banquete. Ele sacrifica o seu sangue de aliança e o dá a beber. Recebendo-o, deve-se confirmar a aliança e entrar em união e em comunhão de vida com Deus. É assim que se exprime S. Paulo sobre a Eucaristia. Ele utiliza a idéia corrente no ambiente hebraico e pagão da comunhão, com a divindade obtida mediante o sacrifício (I Cor 10,14-21).

Não se deve procurar, como faz algum aventureiro recente da teologia, a essência do sacrifício unicamente ou também, principalmente na comunhão. Porque então desapareceria o elemento de adoração e, sobretudo, de expiação. Assim, também o sacrifício da Cruz só seria um sacrifício pela ceia antecipada na noite da véspera e seria preciso pôr-lhe o elemento principal na mesma ceia. O sacrifício da Missa só seria sacrifício enquanto reproduz a ceia, e não enquanto renova o sacrifício da Cruz, como quer de fato o Concílio de Trento.

A comunhão é, todavia, parte principal da Missa. Se o sangue do sacrifício do Antigo Testamento era já um sangue de aliança e, por isso, um sangue de união, com maior razão o sangue da Nova Aliança, que deve ser derramado e também bebido. Os teólogos chamam a comunhão de parte integrante do sacrifício da Missa. Evidentemente ela não constitui a essência do sacrifício. Não fosse por outro motivo, que não é feita "in persona Christi sacrificantis" (o que também seria necessário se ela fôsse a reprodução do ato sacrificial do Senhor), mas como ato pessoal. Na comunhão encontra-se mais o ponto central da Eucaristia enquanto sacramento, ao passo que na consagração tem seu ponto central, enquanto sacrifício.

Se não se pode encontrar a essência formal do sacrifício no ofertório e nem mesmo na comunhão, só resta a consagração e é justamente nela que a devemos colocar. Sobre este ponto os teólogos de hoje estão de acordo.

Mas, por que a essência da Missa está precisamente na transubstanciação, por que justamente nela se realiza a noção de sacrifício? Deve-se responder: porque exatamente por meio dela Jesus Cristo torna-se presente sobre o altar e Ele é o sacerdote sacrificador, propriamente dito, como é a verdadeira vítima do sacrifício.

2. A essência do sacrifício eucarístico de Cristo consiste no seu ato interior de oblação sob os sinais representativos da sua Paixão, que assim é tornada sacramentalmente presente, pelo que a Igreja pode unir-se a ela e apropriar-se-lhe dos frutos.

Eis-nos na segunda questão. Em que coisa consiste a oblação (actio sacrificans), o ato sacrificial, no qual se deve procurar a essência metafísica do sacrifício? Há uma oblação propriamente dita? Não são duas, uma de Cristo e outra do sacerdote?

Uma oblação deve existir, porque do contrário não haveria sacrifício. Antes, há duas oblações, mas a do sacerdote, no seu conteúdo e formalmente, depende inteiramente da de Cristo. Por isso faz-se necessário, antes de tudo, esclarecer a oblação pessoal de Cristo. Ela verifica-se na consagração ou, pelo menos, começa aí. Como a devemos explicar? A consagração não é uma oblação de Jesus Cristo, pelo fato que ela produziria uma destruição. Nem os elementos, isto é, o pão e o vinho, nem o corpo de Cristo são destruídos. Os elementos são convertidos. Se isso se quisesse chamar, em certo sentido, de destruição, é evidente que, no que estes elementos sofrem, não há um ato sacrificial de Cristo; o que acontece nêles não constitui um sacrifício. É também evidente que, segundo o Concílio de Trento, é Jesus Cristo a vítima: ora, não lhe pode ser feito nenhum mal e não lhe deve ser feito. Tornar-se presente sobre o altar, constitui para Ele uma alegria suprema e para o sacerdote um ato sagrado de religião. Desta forma a Missa não é nem um sofrimento, nem uma morte de Cristo, mas o ato supremo do culto.

Em que, portanto, consiste positivamente a oblação pessoal de Cristo? Consiste no fato de que, com a consagração, Ele se torna presente sobre o altar, de modo incruento, mas sob os símbolos da morte cruenta e com isso, aceita livremente uma mudança acidental (immutatio) do seu modo de existir, no modo de ser sacramental, com a intenção de se tornar, justamente sob esta forma, o sacrifício visível da Igreja.

O sacrifício da Missa é verdadeiro e próprio sacrifício porque Jesus Cristo, enquanto vítima visível sob as espécies sensíveis, torna-se presente pelas mãos do sacerdote que o representa e à sua palavra de consagração, sob os símbolos incruentos da sua morte cruenta, com a intenção de recordar (memória) aos fiéis, por meio desta presença

mesma, ligada para Ele a uma mudança accidental do seu modo de existir, o sacrifício que ofereceu sobre a cruz; mas também e sobretudo com a intenção de se tornar representante (representare) nas suas relações com Deus, como seu medianeiro, chefe e vítima, e assim eles tenham nele o sacrifício objetivo para oferecer a Deus. Se este sacrifício, que é nosso, é um sacrifício verdadeiro e não vazio, é preciso: a) que Cristo, no instante mesmo em que nós o oferecemos como vítima, *exerça Ele também um ato sacrificial*; do contrário, a ação sagrada comportaria uma dissonância interna; b) que esse ato sacrificial, que é o elemento principal, seja *idêntico ao da cruz*; por outro lado, deve ter as propriedades que convêm ao estado atual glorioso de Cristo, do contrário não seria verdadeiro.

a) O primeiro ponto, a saber, que Jesus Cristo exerce sobre o altar um ato sacrificial, demonstra-se facilmente. *Jesus Cristo prometeu uma vez para sempre, durante a instituição da Eucaristia, estar presente como vítima*. Por isso, estamos certos de que está sempre presente com as disposições sacrificais necessárias. Por outro lado, como poderia Ele, que com uma só oblação realizou tudo (Hebr 10,14), afastar-se das disposições perfeitas de sacrifício e de abandono ao Pai, com as quais então subiu ao Céu?

Decerto Cristo, pelo único fato de possuir sempre essas disposições de obediência, não é uma oblação visível para nós, *em toda parte*. Ele o é somente sob as espécies visíveis do sacramento a que nos ligou positivamente. A Carta aos Hebreus afirma que Ele roga continuamente por nós (7,25), mas isto não quer dizer que seja ininterruptamente o *nosso sacrifício*. Ele o quer ser, somente na celebração da Eucaristia. E também aqui, se se considerar a coisa estritamente, só na ação e no modo de ser, que nos permitem oferecê-lo a Deus; portanto, por meio da consagração e do modo de ser sacramental operado por ela. Esta oblação é completa quando termina na comunhão. A questão porque Jesus Cristo, no Ostensório ou no tabernáculo, onde está encerrado, não oferece um sacrifício, foge ao nosso argumento, pois o uso da reserva da Eucaristia é um fato accidental, resultante de uma evolução histórica. O que permite resolver facilmente a objeção. A Igreja não tem poder algum sobre a *essência* do sacramento e do sacrifício, e não pode sacrificar quando e como lhe parece, mas somente quando *fala e age* como Jesus Cristo lhe ordenou, com as palavras: "Fazei isto em memória de mim".

Não é, pois, necessário e tampouco possível fazer depender o sacrifício da Missa daquele que se diz "o sacrifício celeste de Jesus Cristo" como querem vários teólogos modernos (Thalhofer, De La Taille, etc.). É preciso, de preferência, julgar o sacrifício segundo a analogia dos sacramentos (terrenos). Por que a graça santificante está ligada à água do Batismo? Somente porque o Batismo é administrado com a intenção e segundo a ordem de Jesus Cristo. Assim, a Eucaristia é um sacrifício somente enquanto é a execução da ordem de Jesus Cristo: "Fazei isto em memória de mim" e o que Ele tinha feito antes,

era, como demonstramos, um sacrifício. Por que, portanto, ir procurar a intenção sacrificial do Senhor no "sacrifício celeste", dogmáticamente incerto, ao passo que ela está tão claramente incluída na sua celebração da ceia?

b) No tocante ao segundo ponto, isto é, qual seja a *natureza* da intenção sacrificial de Jesus Cristo, não é difícil resolver a questão, atendendo a que, antes de tudo, esta intenção deve compreender sua morte *como vítima sobre a cruz*, o que é exigido pela identidade do sacrifício da Missa com o da Cruz. Mas devemos notar que esta intenção não pode ter como objeto uma *repetição* da morte na cruz: coisa impossível e inconcebível que, por isso, não pode ser desejada por Jesus Cristo. Antes, também aqui nota-se a *relatividade* do sacrifício da Missa, enquanto a intenção sacrificial de Jesus Cristo compreende substancialmente a mesma obediência de amor do sacrifício da Cruz, mas de modo tal que ele agora apresenta ao Pai, numa submissão perpétua, os frutos da própria Paixão, pelos irmãos. Esta também a razão porque o Concílio de Trento diz que, no sacrifício da Missa, são-nos *aplicados* os efeitos salutares do sacrifício da Cruz. É, portanto, a esse fim que deve tender a intenção sacrificial de Cristo na Missa. Ela não tem por objeto uma nova paixão e morte; mas abraça e compreende a paixão e a morte sofridas *uma só vez* e procura, numa oração sempre renovada, num abandono perpétuo à vontade do Pai, numa solicitude contínua pela nossa salvação, torná-las *frutuosas* para os membros do seu corpo místico.

Exatamente neste ato sacrificial e na presença sacramental unida a este ato sob os símbolos da sua Paixão, consiste o sacrifício eucarístico de Jesus Cristo. E nisso consiste também o sacrifício da Igreja, porque *ela* pode sacrificar somente enquanto seu *chefe* sacrifica. Ela também, na missa, oferece ao Pai celeste o seu Filho que se sacrifica; oferece-o, é verdade, no seu estado impassível, mas com o *valor* infinito da sua *Paixão*. Ela também reza com seu chefe, para obter reconciliação e misericórdia, graça e redenção. Ela também sacrifica, como seu chefe, com um sentimento de alegria, como faziam já os primeiros cristãos (At 2,46: cum exultatione); porque o Cordeiro do seu sacrifício não sofre mais e não morre mais e, todavia, pode ser oferecido em sacrifício.

4. Teorias do sacrifício da Missa. — Na teologia pós-tridentina há verdadeira mistura e, o mais das vezes, assaz artificiosas. Quase todas dependem do conceito de destruição, introduzido pela primeira vez por Melquior Cano e Vasquez, pelo ano 1600. Sem destruição, pensavam, não pode haver sacrifício. Efetivamente, esta destruição não se pode ver em lugar algum. Não se pode encontrar nos elementos, porque não são a vítima; não é encontrada nem mesmo no corpo do Senhor, porque não é suscetível de destruição. Mas, desde que não se quer renunciar à destruição, fala-se de uma destruição "simbólica" de uma destruição "mística", ou de uma destruição "sacramental".

Para seimos completos, reunimos brevemente essas teorias: 1) Encontra-se a destruição no aniquilamento do pão e do vinho, causado pela consagração (Suárez); ou 2) na "fractio panis"; ou 3) na comunhão (S. R. Belarmino); ou 4) quando não se põe, como antes, a destruição nos elementos ou acidentes, quer-se vê-la no abaixamento particular do Senhor, causado pela consagração e na limitação das suas funções vitais, sensíveis e corporais "in statu cibi" (Lugo); ou 5) na suspensão, feita voluntariamente (e não, por isso, pela consagração), da vida eucarística sensitiva, suspensão que começa com a conversão do cálice e termina com a fração da hóstia e a mistura de uma parte desta hóstia com o precioso sangue no cálice (Cienfuegos); ou 6) na separação real do corpo e do sangue do Senhor feita "vi verborum"; ou 7) na separação mística do corpo e do sangue, na dupla consagração (forma exterior do sacrifício) unida a perduração ou reprodução da obediência interna da Paixão, que formou já a intenção sacrificial, sobre a cruz e que Jesus Cristo manifesta no seu pretense sacrifício celeste (Thalhofer). 8) Outros, opondo-se às várias teorias da destruição, vêm a essência do sacrifício eucarístico no ato puramente interior de amor e de obediência da Paixão, ato que constitui a essência de todo sacrifício, também do da Cruz, ao qual a efusão do sangue só se acrescenta como um acidente exterior. Este ato de obediência começou com a Encarnação e perdura eternamente (Pell).

Unindo os elementos destas duas últimas teorias e omitindo a referência ao sacrifício celeste, não somente incerto, mas também completamente inútil, dada a ordem de Cristo na ceia (Hoc facite, etc.), compreender-se-á que a nossa exposição precedente, coincide substancialmente com elas. Cfr. com relação a estas diversas teorias: *M. de La Taille*, *Mysterium fidei*, c. 5; *M. Lepin*, *L'idée du sacrifice de la Messe*, Paris, 1927.

Leitura. — *Os recentes conceitos sacramentais do sacrifício da Missa.* — "Entre a teoria que propugna a destruição física da vítima e põe a essência do sacrifício eucarístico numa redução de Cristo a um estado de diminuição verdadeira da realidade análoga à ordem em que aconteceu a imolação do Calvário e entre a antítese que coloca a essência da Missa na simples oblação da vítima, ou numa imolação que esgota inteiramente na ordem do sinal vazio, vimos delinear-se uma síntese nova.

Maneiras diversas de apresentar a essência do sacrifício do altar, hoje em uso entre teólogos de várias escolas, convergem para uma única definição, que as resume substancialmente todas. "O sacrifício da Missa consiste essencialmente no fato de que as espécies eucarísticas representam talmente o sacrifício da Cruz, que o contém realmente na ordem sacramental — sob a representação segundo aspectos diversos".

Assim a nova síntese conserva um elemento da tese oposta: a saber, o caráter de realidade que reveste a imolação da vítima eucarística, embora a ordem na qual é posta essa realidade seja completamente mudada: da antítese, ao invés, conserva a doutrina do sinal, sob o qual se verifica a imolação, embora lhe revista a nudez de um conteúdo real.

A razão que admite as espécies conterem realmente o que representam, consiste no fato de a Eucaristia, mesmo como sacrifício, pertencer à ordem sacramental. Os sacramentos contêm o que significam: ora, as espécies eucarísticas

significam o sacrifício da Cruz: portanto, contêm-no também, naquela ordem de realidade que corresponde à natureza representativa dos sinais eficazes.

A definição geral por nós formulada agrega teólogos de várias escolas e de ordens religiosos: ela exorbita do campo da teologia pura e penetra também no da liturgia e da piedade popular. Entre os autores que a ilustram com mais rigor científico, indicamos: Vonier, no livro: "A key to the doctrine of the Eucharist", que se tornou a chave de toda a literatura sacramentalista posterior: Bittremieux, Héris, Masure, Poschman, Augier, Bouessé.

As diferenças no seio da teoria surge quando se trata de determinar sob que aspecto o sacrifício da Cruz se torna presente, sacramentalmente. Duas grandes correntes se delinham: uma, afirma a presença sacramental do "Christus passus", isto é, da vítima em que perduram as notas vitais, que constituíram a essência da imolação do Calvário; a outra, para a qual o fato histórico da Paixão, despojado de toda dependência das leis do espaço e do tempo e de todas as circunstâncias que não pertencem à ação redentora de Cristo, é tornado presente na ordem sacramental (De Séguier). Acrescentando-se a esta substância da Paixão as outras fases da obra redentora de Cristo (Ressurreição, Ascensão, Parusia) e estendendo-se a presença sacramental da Paixão a todos os sacramentos, no momento de sua administração, temos a teoria misteriosa (Casel, Rohner) que difere da sacramental por estes dois últimos pontos e pela consideração do sacramento cristão, como realização do "mistério" pagão.

A primeira corrente ulteriormente dividiu-se: alguns dizem que a imolação da Cruz torna-se presente na Missa, enquanto "vi verborum", se torna presente o corpo separado sacramentalmente do sangue, como realização e prolongamento da separação física entre o corpo e o sangue de Cristo, que foi a essência do sacrifício do Calvário (Vonier, Bittremieux, Scheller). Outros, ao invés, distinguem na imolação eucarística, dois elementos, um interno, espiritual e outro externo, corpóreo. Um primeiro grupo faz consistir a imolação interna na oferta do mérito imanente à vítima sacramental, isto é, de um efeito da Paixão de Cristo, concebido, porém, como o elemento sacrificial por excelência (Augier, Bouessé).

Outros, ao contrário, põem a imolação interna ou num ato distinto daquele com que Cristo aceitou a morte sobre a cruz (Héris, Michel) ou neste mesmo ato, eternamente perseverante na sua dinamicidade (Masure).

A imolação externa consiste, segundo Héris e Michel, na separação sacramental, que reveste o caráter de uma realidade intermediária, entre o simples sinal e a separação física do Calvário; segundo Masure, ela é constituída pela presença da vítima com as cicatrizes da imolação passada, esculpidas na carne.

O caráter sacramental explica todos os elementos constitutivos do sacrifício eucarístico. Assim, a oblação reveste a natureza sacramental, a saber, não constitui uma nova oblação, que se acrescenta à da Cruz, mas na ordem sacramental é o que a da Cruz era na ordem das realidades físicas. Assim o sacerdote ministerial, torna-se, em força do caráter, a imagem sacramental de Cristo sacerdote, de modo a poder estabelecer-se uma equação entre o sacrifício sacramental e o sacerdócio sacramental e uma "aliqualis" identidade deste último com a vítima imolada. Os sacramentalistas que desenvolvem esta doutrina do sacerdote sacramental (Vonier, Poschman, Scheller, Héris), negam, consequentemente, a atualidade da oblação da parte de Cristo, em cada Missa, dado que o sacerdote está plenamente investido da personalidade de Cristo e de seu poder sacrificador.

Sobre todas as partes do sacrifício projeta-se a luz da sacramentalidade que o invade e penetra. Compenetração que supõe uma visão nova do sacramento em geral ou pelo menos, uma concentração da análise sobre algumas qualidades dos sacramentos, até agora deixadas na sombra, pela qual os dois mundos, sacrifício e sacramento, já não se olham como opostos, mas abrem-se um amplexo fraterno. O sacramento em geral é definido como "signum efficac passionis", isto é, o conteúdo da representação real não se limita à graça, mas estende-se à Paixão de Cristo, que reassume a significação completa de todo sacramento. Todos os sacramentos contêm a Paixão de Cristo: se não como realidade misteriosa (como quer Casel) pelo menos enquanto eles contêm uma

"virtus participata a Christo", isto é, um poder de conferir a graça, derivado da Paixão de Cristo.

O sacrifício torna-se sacramental; para alguns (Vonier e os "misteriosos") tão estreitamente que o sacramento é concebido como um todo constituído de duas partes: sacrifício e comunhão; para outros, de modo a conservar a distinção real do sacramento, mas a ter em comum a propriedade de representar eficazmente.

Por conseguinte, um elemento que pertence estreitamente à Eucaristia sacramental, torna-se a explicação e a essência do sacrifício mesmo: a transubstanciação, enquanto exprime ("terminative sumpta") a presença e a imolação sacramental da vítima". G. Sartori, *Le concezioni sacramentali del sacrificio della Messa*, 1949, pp. 122-125.

§ 189. Efeitos do sacrifício da Missa.

O sacrifício da Missa, sendo o sacrifício de Cristo na cruz, tornado presente na Igreja e pela Igreja, produz idênticos efeitos daquele, relativamente a Deus (adoração e agradecimento), e relativamente aos homens (propiciação e impetração)¹.

1. **Sacrifício de adoração e de agradecimento.** — Como todo sacrifício, o sacrifício da Missa é de modo especial, enquanto representação do sacrifício da Cruz, o ato supremo de adoração e de agradecimento a Deus (sacrificium latreuticum et eucharisticum).

O Concílio de Trento expõe esta verdade como fé geral da Igreja; sem porém insistir nisso, pois não foi negada explicitamente. Os próprios Protestantes, na sua liturgia, viam-se bem que sob outro aspecto, um louvor e uma ação de graças dirigidos a Deus. Assim a *Apologia* da Confissão augustana declara: "Quando o coração e a consciência sentem de que perigo, de que angústia e de que espanto se libertaram, então agradece-se do fundo do coração, por um tesouro tão grande e inefável; e tem-se também necessidade das cerimônias (?) e dos sinais exteriores para louvar a Deus, e assim se demonstra aceitar com

¹ Pio XII, na Encíclica "Mediator Dei", assim expõe os efeitos ou fins do sacrifício eucarístico: "O primeiro é a glorificação de Deus. Do nascimento à morte, Jesus Cristo foi consumido pelo zelo da glória divina, e, da cruz, a oferta do sangue chegou ao céu, em odor de suavidade. E para que este hino não tenha jamais que terminar, no Sacrifício Eucarístico, os membros unem-se ao seu Chefe divino e com Ele, com os anjos e os arcanjos, cantam a Deus louvores perenes, dando ao Pai onipotente toda honra e glória. — O segundo fim é o agradecimento a Deus. Sómente o Divino Redentor, como Filho de predileção do Eterno Pai de quem conhecia o imenso amor, pôde elevar-lhe um hino digno de agradecimento. A isso visou e quis, dando graças na última ceia, e não deixou de o fazer sobre a cruz, não deixa de o fazer no augusto sacrifício do altar, cujo significado é justamente a ação de graças ou eucaristia; e isso porque é "coisa verdadeiramente digna e justa, conveniente e salutar". — O terceiro fim é a expiação e a propiciação. Certamente, ninguém, fora o Cristo, podia dar a Deus onipotente adequada satisfação pelas culpas do gênero humano; Ele, por isso, quis imolar-se na cruz "propiciando pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo (I Jo 2,2). Sobre os altares oferece-se igualmente cada dia pela nossa redenção, a fim de que libertados da eterna condenação, sejamos acolhidos no rebanho dos eleitos. E isso não somente por nós que estamos nesta vida mortal, mas também "por todos aqueles que repousam em Cristo, que nos precederam com o sinal da fé e dormem no sono da paz" (Miss. Rom. Cântico); pois que, quer vivamos, quer morramos, "não nos separamos do único Cristo" (S. Agost., Do Tr. 13, 191). — O quarto fim é a impetração. Filho próprio, o homem usou mal e dissipou todos os bens recebidos do Pai celeste; por isso está reduzido à suma miséria e debilidade; da Cruz, porém, Cristo "saltando em grande grito e derramando lágrimas, ofereceu orações e suplicas... por motivo por sua piedade" (Hebr 5,7) e sobre os sagrados altares exerce a mesma mediação eficaz, a fim de que sejamos cumulados de toda bênção e graça" (C. Ap. Sed., 1957, pp. 549-550).

reconhecimento tão grande graça de Deus e de a estimar muito. De modo que a Missa é um sacrifício de agradecimento ou um sacrifício de louvor... Mas a Missa não é uma ação de graças que se celebra ou tem valor "ex opere operato" para outros, para lhes obter o perdão dos pecados. Isso seria diretamente contra a fé, como se a Missa e as cerimônias externas, sem a fé, pudessem tornar-se boas e salvar" (art. 24, Müller, p. 265). Por isso, o Concílio de Trento excomungou aqueles que dizem que o sacrifício da Missa é somente para o louvor e o agradecimento (Missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis s. 22, can. 3). Todavia, reconhece e ensina expressamente, com os Padres, que a Missa é o sacrifício puro, agradável a Deus, pelo qual o nome do Altíssimo deve ser engrandecido e glorificado entre todos os povos (c. 1).

A prova para o sacrifício de louvor e agradecimento está nas palavras da instituição. Jesus, celebrando a ceia, dá graças ao Pai (Mt 26,27; I Cor 11,24). Das celebrações eucarísticas do período apostólico afirma-se que os fiéis "tomavam o alimento com alegria e simplicidade de coração" (At 2,46). Segundo os ensinamentos de S. Paulo, a celebração deve ser um anúncio da morte do Senhor (I Cor 11,26); e esta morte constitui em si e nos seus efeitos, a suprema homenagem de adoração e de ação de graças que se pode dar a Deus, porque é o mais sublime reconhecimento da sua soberana Majestade. Desde a época da *Didakê*, na celebração da Eucaristia, agradece-se a Deus pelos dons da criação e da Redenção. Assim demonstram também as *liturgias*. O agradecimento (*eucharistia*) deu seu nome à Eucaristia. A Missa tem a eficácia de um sacrifício de louvor e de agradecimento, por si mesma, porque constitui o dom mais santo e mais agradável que se possa oferecer a Deus. Enquanto sacrifício da Igreja contém também os louvores e os agradecimentos dos fiéis que se unem aos de Cristo, como diz o Prefácio: "Vere dignum et justum est, æquum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere... per Christum Dominum nostrum".

2. **Sacrifício de expiação.** — O Concílio de Trento teve que definir expressamente o valor propiciatório do sacrifício da Missa. A Confissão augustana afirma: "Assim o Santo Sacramento foi instituído, não para estabelecer um sacrifício pelos nossos pecados (porque o sacrifício já foi realizado), mas para avivar a nossa fé e tranquilizar nossa consciência, pois o sacramento nos recorda que Jesus Cristo nos concedeu a graça e a remissão dos pecados" (art. 25, Müller, p. 53).

Contra esses erros o Concílio declara: "Contendo este divino sacrifício da Missa, e imolando-se nele, incruentamente, aquele mesmo Jesus Cristo que sobre o altar da cruz imolou-se a si próprio, uma só vez, de modo cruento, ensina o santo Concílio que este sacrifício é verdadeiramente propiciatório e se, com verdadeiro coração e reta fé, com temor e veneração, contritos e arrependidos nos aproximamos de Deus, por este sacrifício obtemos misericórdia e encontramos graça

no auxílio oportuno. Aplacado por esta oblação o Senhor, concedendo a graça e o dom da penitência, perdoa as dívidas e os pecados, embora graves. Uma e idêntica é a vítima, idêntico o oferecedor, agora por mão dos sacerdotes, que então ofereceu a si próprio sobre a cruz, diferindo apenas o modo pelo qual se faz a oblação. É tão falso que a Missa substitua o sacrifício da Cruz que, antes os frutos daquela primeira imolação cruenta são riquíssimamente recebidos mediante esta incruenta. Por isso, segundo a tradição dos Apóstolos, oferece-se não somente pelos pecados, penas, satisfações e outras necessidades dos fiéis vivos, mas também pelos defuntos, em Cristo, ainda plenamente não purificados" (s. 22, c. 2, Denz. 940). Donde a seguinte tese:

O sacrifício da Missa não é somente um sacrifício de louvor e de agradecimento, mas também um sacrifício propiciatório.
— (De fé).

Explicação. — O Concílio Tridentino, a este respeito, estabelece: "Se alguém disser que o sacrifício da Missa é somente de louvor e de agradecimento ou mera comemoração do sacrifício da Cruz, e não verdadeiramente propiciatório, ou que favorece somente a quem dele se alimenta, e que não se deve oferecer pelos vivos e pelos defuntos, pelos pecados, penas, satisfações e outras necessidades, seja excomungado" (s. 22, can. 3, Denz. 950). "Se alguém disser que com o sacrifício da Missa se blasfema o santíssimo sacrifício da Cruz, ou que a ele se injuria, seja excomungado" (ib. can. 4). Cfr. o capítulo doutrinal citado acima.

Prova. — Os sacrifícios típicos do Antigo Testamento tinham já, até certo ponto, um valor propiciatório. Mas Jesus Cristo atribuiu expressamente este valor ao seu sacrifício da Ceia, de modo particularmente preciso, apresentando seu sangue como o que deve ser derramado "para a remissão dos pecados". A Carta aos Hebreus (5,1) diz, em geral, do sacrifício e do seu oferecedor: "Todo pontífice, sendo tomado dentre os homens, é constituído representante dos homens, nas coisas referentes ao culto de Deus, a fim de que ofereça oblações e sacrifícios pelos pecados".

Aqui a oferta do sacrifício de expiação aparece como a única ou, pelo menos, a primeira função do sacrificador, em geral. O sacerdócio coincide objetivamente com a realização da expiação por meio do sacrifício.

Os Padres. — Deram grande destaque pelo menos desde o séc. II, a este efeito do sacrifício da Missa. Assim S. Justino, ao compará-lo ao sacrifício hebraico de farinha para os leprosos (Dial. 41);

Tertuliano, ao explicá-lo com o banquete da parábola do filho pródigo, onde diz que o pecador arrependido torna a receber a veste da graça e que "Jesus Cristo reitera sua imolação por ele" (De pudic. 9); Clemente Alexandrino, aludindo à mesma parábola, com relação aos cristãos afirma que o Pai lhes dá o vitelo "que é imolado e comido" (Fragm., Migne, 9, 760-761); S. Cipriano, que escreve: "O sacrifício que oferecemos é a Paixão do Senhor" (Ep. 63, 14); S. Cirilo, que define expressamente este sacrifício como "sacrifício de propiciação" (Oratio totius laicorum, Cat. mist. 5, 8); S. João Crisóstomo, quando fala da imolação renovada de Jesus Cristo (De sacerdot. 3, 4); S. Ambrósio, ao indicar a Missa como sacrifício para o povo (ut offeramus pro populo sacrificium, In Ps. 38, 25); S. Agostinho que, não obstante sua insistência sobre o sacrifício da Cruz, declara que o Senhor "é sacrificado todos os dias pelo povo" (Omni die pro populis immolatur, Ep. 98, 9). O valor propiciatório da Missa é vigorosamente expresso nas liturgias cujas orações são formuladas de tal forma que parecem recitadas sobre o Calvário, aos pés da Cruz.

A Escolástica não faz senão repetir a doutrina tão precisa dos Padres. S. Tomás escreve: "Com isto participamos dos frutos da Paixão do Senhor" (S. th. III, 83, 1). "O mesmo efeito produzido pela Paixão do Senhor para todo o mundo, é comunicado (a cada qual) com este sacramento" (ib. III, 79, 1). Segundo S. Boaventura, o sacrifício da Missa satisfaz a dívida das nossas culpas cotidianas, é o resgate da morte merecida pelos nossos pecados (Kattum, op. cit. p. 161).

Os efeitos e os frutos do sacrifício da Missa são estudados a fundo somente na teologia pós-tridentina, que a isso foi levada pela polêmica protestante. Entre os Escolásticos, foi Escoto quem deu sobre este ponto, um novo impulso à especulação.

Entre os efeitos propiciatórios de remissão dos pecados do sacrifício da Missa devemos também enumerar os efeitos satisfatórios de remissão da pena. De fato, o Concílio de Trento declara que o sacrifício é oferecido não somente pelos pecados, mas também por suas penas e satisfações. De que modo a Missa obtém este valor satisfatório e, sobretudo, em que medida este fruto é comunicado aos fiéis presentes, vê-lo-emos em seguida.

3. Sacrifício de impetração. — Tendo Jesus Cristo ordenado aos seus, de mudarem de ora em diante, isto é, depois da sua Ascensão, seu modo de orar e de pedir ao Pai todas as coisas "em seu nome" (Jo 16, 23-24), não podiam os primitivos cristãos deixar de unir, desde o princípio, justamente na celebração da Eucaristia, as orações cotidianas de súplica (cfr. I Tim 2, 1-2).

A grande oração de intercessão da antiga liturgia, antes e depois da consagração, constituía uma das partes principais e mais importantes de toda a celebração. Rezava-se (commemoratio vivorum de

maneira verdadeiramente *católica* por *tôdas* as condições humanas, pelos reis e pelas autoridades, pelos soldados e pelos viajantes, pelos bispos, pelos sacerdotes e fiéis da Igreja, pelos sãos e pelos doentes, pela paz na Igreja e pela concórdia no Estado, numa palavra, por *tôdas* as necessidades dos homens. Daqui nasceu o costume de se oferecer a Missa por qualquer espécie de necessidade, inclusive, naturalmente, as temporais.

4. Missa pelos defuntos. — O *Concílio Tridentino* teve que a defender expressamente contra os Protestantes. O Concílio especifica uma categoria de defuntos, pelos quais se pode oferecer o santo sacrifício: “Por aqueles que, mortos em Cristo, ainda não estão completamente purificados” (s. 22, c. 2; cfr. can. 3).

Com estas palavras o *Concílio de Trento* pensa nas almas do purgatório e na doutrina sobre este argumento, afirma que “existe o purgatório e as almas aí detidas são ajudadas pelos sufrágios dos fiéis e, sobretudo, pelo sacrifício do altar” (s. 25, Denz. 983). Para justificar o uso de se oferecer o sacrifício da Missa pelos defuntos, o Concílio reporta-se à tradição apostólica. Trata-se, de fato, de uso *antigo*. Se já os hebreus ofereciam sacrifícios pelos pecados dos seus mortos (II Mac 12,43-46), se os próprios pagãos honravam a memória dos mortos e celebravam-lhes o aniversário, com banquetes sagrados sobre suas tumbas, com mais forte razão deviam os cristãos considerar como uma *conseqüência* do dogma da eficácia da Missa e do dogma da pureza exigida para se entrar no paraíso, o uso de se recordarem os mortos durante o santo Sacrifício, em que se pensava em todos, rezava-se por todos, e recomendava-se a Deus sua condição, pedindo-lhe a concessão do conforto, força e libertação. Deu-se, todavia, um *desenvolvimento* progressivo, pois enquanto no começo, durante a celebração eucarística, *rezava-se* por todos, vivos e defuntos, mais tarde, surgiu pouco a pouco o uso de se oferecer o *sacrifício* eucarístico somente pelos defuntos: o que se nota, de modo mais explícito, em *S. Gregório Magno* (Dial. 4, 55: “Per salutare hostiam evasit [frater defunctus] supplicium”: recorde-se o uso das trinta Missas gregorianas). Já *Tertuliano* escreve que a viúva “reza por alma (do esposo defunto) e obtém-lhe alívio... e oferece por ele o sacrifício nos dias aniversários da sua morte” (De monog. 10; cfr. De cor. mil. 3; De exhort. ad cast. 11). *S. Cipriano* a respeito de um cristão que tinha violado as leis eclesiásticas sobre a aceitação da tutela por parte dos sacerdotes, ordena “que não se faça nenhuma oferta de sacrifício pela paz de sua alma e nenhum sufrágio na Igreja” (Ep. 1, 2). *S. Cirilo de Jerusalém* explica aos catecúmenos: “Rezamos depois pelos padres e pelos bispos defuntos”, em geral, por todos aqueles que viveram no meio de nós: máximo auxílio este do fiel, por aquelas almas, pelas quais é oferecida a oração e a vítima tremenda” (C. 2, mist. 5, 9). Santa Mônica, ao morrer, não pede a

seu filho nem funerais solenes nem um rico sepulcro, e sim unicamente que a recorde no santo sacrifício da Missa (Conf. 9, 13). No dia da sepultura rogou-se por ela “oferecendo por ela o sacrifício do nosso resgate” (cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri, ib. 12).

S. Agostinho refere-se também, para este uso, à Escritura (II Mac 12,43-46). Mas, quando mesmo na Escritura nada constasse a esse respeito, a prática da Igreja constituiria já uma prova suficiente (De cura pro mort. gerend. 1, 3). Com maior precisão ainda fala dos efeitos da Missa pelos defuntos: “Não se deve negar que as almas dos defuntos recebem alívio da piedade dos seus parentes ainda em vida, quando é oferecido por eles o sacrifício do Medianeiro ou se fazem esmolas na Igreja. Estas coisas, porém, aproveitam somente aqueles que, durante a vida, mereceram que lhes fôsem úteis depois da morte. Pois há uma vida que não é bastante boa para não ter necessidade deste auxílio depois da morte e não é suficientemente má, para não poder com ele se beneficiar. Mas há também uma vida tão boa, que torna este auxílio desnecessário; como há também uma tão má, que o torna impossível”. A utilidade do sacrifício da Missa no além deve, portanto, ter um fundamento moral. “Aqueles aos quais estes auxílios são proveitosos, conclui *S. Agostinho*, recebem dêle tal vantagem que são completamente perdoados ou têm sua condenação mais suportável” (Enchir. 110, cfr. 112). Na verdade, este último pensamento é expresso somente como opinião particular (Civ. 21, 24, 3).

Quanto à *arte sepulcral* das catacumbas, o protestante *H. Achelis* (Entwicklung der altchristl. Kunst, p. 38) escreve: “Esta arte fala, nos sepulcros, da sorte dos defuntos, da sua vida e da sua fé, da sua esperança de ressurreição, da remissão dos pecados, do juízo universal e da proteção dos santos: descreve-nos também as *festas mortuárias* dos fiéis, seus banquetes eucarísticos (missa dos mortos) e suas obras de caridade para com os pobres (esmolas).

Na *Idade Média* o uso das Missas pelos defuntos intensificou-se quando, apoiando-se, para a eficácia dessas Missas, em *S. Gregório Magno* (Dial. 4, 55), atribuiu-se a um *determinado* número delas a *certeza* da libertação de determinadas almas das chamas do purgatório, ultrapassou-se os limites (*Franz*, Die Messe, pp. 218 ss.). Esta certeza é impossível, mesmo porque nas Missas dos defuntos operam como sufrágio (per modum suffragii). A confiança nas Missas gregorianas era tão grande que cá e lá se introduziu a prática “de as fazer celebrar por si ainda quando em vida (!) para as garantir depois no purgatório. Pode-se pensar que nisso se tenha infiltrado uma veia de superstição” (*Thalhofer*, Liturgik, II, p. 239). Em seguida a Igreja aprovou formalmente as Missas gregorianas. A Congregação dos Ritos, sob *Pio VI* (1791) declarou que o celebrante as deve dizer em trinta dias consecutivos, sem todavia, servir-se de um formulário especial de Missas, como se fazia muitas vezes no passado.

5. **Sacrifício da Missa e culto dos Santos.** — O *Tridentino* teve outrossim que reivindicar o costume da Igreja de oferecer o sacrifício da Missa em honra dos santos. Ele declara: "Se alguém disser ser impostura celebrar Missas em honra dos santos e para lhes obter a intercessão junto de Deus, como a Igreja entende, seja excomungado" (s. 22, can. 5, Denz. 952).

No capítulo correspondente (3), o Concílio "ensina, todavia, que não aos santos é oferecido o sacrifício, mas somente a Deus, que os coroou; e, por isso, não diz o sacerdote: eu te ofereço este sacrifício, Pedro ou Paulo; mas, dando graças a Deus por suas vitórias, invoca o seu patrocínio, a fim de que *se dignem interceder por nós no céu, aqueles, dos quais celebramos a memória sobre a terra*" (Denz. 941).

O costume de recordar os santos na Missa é muito antigo (cfr. *Mart. Polyc.* 18, 3; *Orig.*, De orat. 31, 5; *Cipr.*, Ep. 12, 2; 39, 5). *S. Cirilo de Jerusalém* descreve aos catecúmenos a celebração da Eucaristia e explica como, durante o santo sacrifício recordam-se os mortos: "Antes de tudo, os Patriarcas, os Profetas, os Apóstolos, os Mártires, para que o Senhor, por sua intercessão e sua oração, receba a nossa" (Cat. mist. 5, 9). Aliás, a própria tumba dos mártires tornou-se o altar sobre o qual era oferecido o sacrifício. Esta idéia outra coisa não é que a consequência da fé na comunhão dos santos. *Walz* (*Fürbitten Heiligen*, pp. 83 ss.) cita as liturgias de S. Clemente e S. João Crisóstomo, nas quais contêm uma expressão que indica como o sacrifício é oferecido pelos (*τῶν*) santos e por todos os santos *juntamente*. Sem remontar a tempos muito antigos, no Missal romano encontram-se orações análogas, como na secreta do Comum de um Confessor Pontífice (segunda Missa), na secreta das Missas de S. Leão I (11 de abril), S. Atanásio (2 de maio), S. Basílio (14 de junho), onde, todas as vezes se diz: "Ut per hæc piæ placationis officia et illum (sanctum) *beata retributio committetur*, et nobis gratiæ tuæ dona conciliet. Per Dominum, etc.". Nesta expressão há um eco da escatologia antiga não *desenvolvida*, que ecentua o juízo universal (cfr. § 214). Assim fica também explicado, com *Franz*, o ofertório da Missa dos Mortos (*Die Messe*, p. 222). Do mesmo parecer é também *Casel*: outrora rezava-se por todos os mortos, inclusive os mártires, e se pedia a Deus "que os levasse à glória" (*Jahrb. f. Liturgiewissenschaft*, 1922, p. 34).

6. **Modo de eficácia da Missa.** — a) A Missa, enquanto sacrifício de louvor e de agradecimento, produz seus efeitos por si mesma, só pelo fato de ser celebrada (*ex opere operato*).

Ela é, em primeiro lugar, o *sacrifício pessoal de Cristo*, do qual, o Concílio de Trento afirma, que não pode ser manchado por nenhuma indignidade daqueles que o oferecem (s. 22, c. 1). O ato de oblação de Jesus Cristo deve causar sempre e por toda parte a maior

complacência do Pai, porque sempre e por toda parte este ato é todo louvor, agradecimento e honra a Deus.

b) Enquanto sacrifício propiciatório e impetratório, a Missa não produz seus efeitos "*ex opere operato*", mas como oração (*per modum impetrationis* scil. *intercessionis*); por isso, não *imediatamente*, mas *mediatamente*.

O sacrifício é em primeiro lugar uma homenagem tributada a Deus. Como sacrifício propiciatório é um pedido de perdão dos pecados. Este perdão Deus quer concedê-lo por causa do sacrifício de seu Filho, e não *por meio* deste sacrifício. Neste caso o sacrifício da Missa opera de modo mediato, implorando a divina misericórdia. "Aplacado por esta oblação, o Senhor, concedendo a graça e o dom da penitência, perdoa as dívidas e os pecados mesmo se forem graves" (*Trid.*, s. 22, c. 2, Denz. 940).

Como o sacrifício da Missa, enquanto sacrifício propiciatório, não age à maneira dos sacramentos e sim como uma *oração*, seu efeito não é *infalível*. Aqui exercem sua influência eficaz as disposições subjetivas dos que oferecem e, mais ainda, daqueles pelos quais se oferece o sacrifício.

Os teólogos admitem uma eficácia "*ex opere operato*" unicamente no caso de que o sacrifício da Missa seja oferecido para a expiação de penas temporais devidas a pecados já perdoados: mas, ressalvam que Deus não perdoa sempre todas as penas, ainda que sempre perdoa *alguma*; e que a medida desta remissão depende também, secundariamente, da piedade daqueles que oferecem o sacrifício.

Sendo a Missa, não somente o sacrifício pessoal objetivo de Cristo, mas também um co-sacrifício subjetivo do sacerdote e dos fiéis, age também como "*opus operantis*".

O sacrifício de Jesus Cristo é também o sacrifício da Igreja. Esse sacrifício de Jesus Cristo é objetivo e sempre eficaz. Mas pode sê-lo de maneira *frutuosa*, somente se os fiéis se unirem às disposições e às atividades sacrificiais do seu chefe e sumo sacerdote. O que se deve fazer por todos os quatro aspectos do sacrifício: com o louvor, o agradecimento, a expiação e a oração. Demonstram-no também as orações litúrgicas (S. th. III, 82, 6). A idéia de *oferecer a si mesmo* como vítima divina é um ponto sobre o qual muito se insistiu desde os primeiros tempos, sobretudo depois de S. Agostinho. *Sobre a cruz Jesus Cristo ofereceu-se sozinho, mas, na Missa, todo o Corpo místico de Cristo deve oferecer-se a Deus com Ele*. Fora da Missa, de nenhum modo podemos encontrar uma ocasião melhor para oferecer o nosso

sacrifício pessoal, como não há outra ocasião em que sejamos convidados com tanta insistência. Veja-se a *leitura* no § 187.

7. Valor do sacrifício da Missa. — Tomado em si (*in actu primo*) o sacrifício da Missa é considerado de valor *infinito* pelos teólogos; mas, tomado nos seus efeitos (*in actu secundo*), tem certamente um valor *finito*, pois estes, como satisfatórios e impetratórios, referem-se aos *homens*.

O valor infinito do sacrifício da Missa em si deduz-se da sua identidade com o sacrifício da Cruz; e, portanto, da dignidade da vítima e do sacerdote principal. Na sua eficácia de sacrifício latrêutico e eucarístico referindo-se a Deus, deve-se reconhecer na Missa, um valor infinito.

Diverso é, no entanto, o modo da eficácia da Missa, enquanto se refere aos fiéis. Sem dúvida, também neste caso devemos afirmar, de modo geral, o valor infinito da satisfação objetiva (*quoad sufficientiam*) enquanto não pode ser esgotada pelo número, embora grande, dos fiéis: mas ela é finita na sua eficácia efetiva (*quoad efficaciam*), e isso sobretudo tendo-se em consideração sua eficácia *intensiva*. De fato, segundo a prática da Igreja, oferece-se o sacrifício da Missa pela *mesma intenção* não somente uma vez, mas quantas vezes se quiser; considerando-se o aspecto *extensivo* desta eficácia, ela é também finita: porque, segundo o uso da Igreja, aplica-se a *cada pessoa* pelo menos o fruto *ministerial* do sacrifício (aplicação da Missa). Assim, também, é proibido ao sacerdote celebrante receber mais espórtulas por uma mesma Missa. Deduz-se daí que a Igreja julga esse fruto da Missa limitado e não infinito. Do contrário o número dos fiéis que participam *subjektivamente* do sacrifício, não diminuiria o valor do sacrifício da Missa (*fructus specialis*): este valor é em si infinito (*quoad sufficientiam*). O sacrifício da Missa pode-se dizer infinito também quando se considera sua eficácia (*quoad impetrationem*). Ela basta, em si, para se obter de Deus *todas* as graças que lhe pedimos. A causa meritória destas graças está, porém, no sacrifício da Cruz, e não no da Missa.

8. Sujeito dos frutos objetivos da Missa. — Depois de *Duns Escoto*, primeiro a estudar a fundo a questão do valor e dos frutos da Missa, costuma-se chamar "frutos da Missa" (*fructus Missæ*), os efeitos que o sacrifício do altar, enquanto sacrifício propiciatório e impetratório, produz, objetivamente (*ex opere operato*) para os homens. Os teólogos distinguem um *quádruplo* fruto, porque há quatro categorias de oferentes ou, pelo menos, de participantes ao sacrifício.

1) O sacerdote principal. O fruto que ele recebe do sacrifício é todo especial (*fructus specialissimus*). O sacerdote, de fato, serve

ao Pontífice divino, como órgão que o substitui em virtude da missão e dos poderes recebidos na Ordenação. Por isso, devido ao seu ministério, independentemente das suas disposições, que se supõem normais, tem direito a um fruto todo especial, do sacrifício da Missa.

2) Os fiéis que assistem à Missa. O fruto que recebem é um fruto *especial* (*fructus specialis*) e isto em contraposição aos frutos que recebem todos os fiéis juntos. Seu fruto especial corresponde à sua participação especial, interna, ao sacrifício.

3) Todos os fiéis recebem um fruto *geral* (*fructus generalis, universalis*). Dêse fruto participam, mercê da comunhão dos santos, todos os fiéis da Igreja. Toda Missa é um sacrifício de toda a Igreja, porque sacrifício de Cristo, constituído por Deus medianeiro da humanidade. Assim sendo este fruto pode se estender a *tudo o mundo* ou, pelo menos, é de se esperar que seja estendido. Daqui o uso antiquíssimo da Igreja de rezar por todos os homens (Rom 10,1; I Tim 2,1-4).

4) Aquêles pelos quais se aplica a Missa, recebem o fruto *principal* (*fructus ministerialis*). É o fruto de que o sacerdote, como ministro de Cristo (*minister Christi*) pode dispor livremente, tanto que o pode aplicar a este ou àquele, à pessoa que nomeia diante de Deus, na sua "intenção da Missa" (cfr. Prop. damn. Pistor. 30, Denz. 1530).

9. Por quais pessoas o sacerdote pode aplicar? — Por todos aquêles que pertencem à Igreja, quer vivos quer defuntos. Por se tratar dos frutos do sacrifício da Cruz, a fé neste sacrifício é uma condição preliminar necessária.

Considerando-se a Missa sob o aspecto de sacrifício impetratório e desejando-se obter a conversão dos pecadores, não pode ser ilícito oferecê-lo também pelos incrédulos, pelos hereges, pelos cismáticos e até mesmo pelos hebreus e pagãos, isto é, rezar por eles, como o faz a Igreja mesma, na Sexta-feira Santa. Secundando, todavia, o desejo da Igreja, fazendo isso, deve-se evitar todo escândalo. Com relação à aplicação da Missa, veja-se: *M. de La Taille*, *Mysterium fidei*, pp. 359-393; *C. Juris Canonici*, can. 809 e 2262, § 2 e os Manuais de teologia moral.

A *binção* é um resíduo do modo de celebrar usado na Idade Média. No princípio, havia somente um altar em cada Igreja, e aí se celebrava todos os dias, ou em determinados dias da semana, uma só Missa (episcopal). Isso perdura ainda entre os Gregos. Mais tarde os altares e as Missas multiplicaram-se. O Papa Leão III († 816), celebrava, às vezes, de sete a nove vezes, num só dia; Ulrico de Augusta, três ou quatro vezes. Outros celebravam "bis", "ter", "vel quoties libet". Um Concílio de Toledo (681) proibiu celebrar mais vezes num mesmo dia, mesmo comungando somente na última Missa. Aqui encontra-

mos pela primeira vez uma indicação sobre a separação do sacrifício e da comunhão, o que sem dúvida se aplica também aos fiéis. A começar do ano 1000 introduziu-se na Igreja do Ocidente o uso de se construir na mesma igreja mais altares e celebrar aí a Missa "privativa" (sem comunhão dos fiéis) por sacerdotes. Mas, a partir dessa época, multiplicam-se as disposições dos Concílios que proibem celebrar mais de duas ou três vezes por dia, porque não se fazia sempre "ex pietate" mas também "ex avaritia". Para justificar essas disposições, insistia-se sobre o fato de que Jesus Cristo tinha morrido uma só vez na Sexta-feira Santa. Alexandre II († 1073) proibiu somente as Missas privadas, multiplicadas por avaria. Inocêncio III († 1212) estabeleceu, em resposta a uma pergunta, que se devia celebrar uma vez por dia, excoeto em caso de necessidade e na festa do Natal (Dict. de théol. cath. t. I, coll. 893 ss.). Bento XV concedeu a celebração de três Missas no dia dos mortos.

Leitura. — *A Eucaristia na piedade dos Orientais dissidentes.* — "1) Aspectos fundamentais característicos da piedade eucarística. Para os Orientais dissidentes a Eucaristia é, como para nós, o centro de toda devoção e a fonte de vida sobrenatural. O pravoslavo pio e ortodoxo vê "o grande lar da santidade cristã, o centro da vida litúrgica da comunidade (paróquia), o laço vital que o une ao seu Mestre e Senhor" (Aréniou, *Problemy russkago religioznago soznania*, p. 346). Considera ele a Eucaristia como o grande e principal meio de *transfiguração*, de *deificação*, de elevação ao estado celeste, não somente da sua alma, senão também de todo o seu ser, antes, do mundo inteiro de que o homem é o representante mais nobre. Por meio da Eucaristia sente-se ele organicamente unido, com todas as fibras do espírito e do corpo, com o Cristo ressuscitado glorioso, vencedor da morte com sua morte. A Eucaristia é para ele uma descida de Jesus Cristo para estabelecer o reino da Santíssima Trindade: "Vem, ó Senhor".

É um encontro com o Verbo, feito carne, para nos salvar, por meio da Paixão, mas presente na Eucaristia, enquanto gloriosamente ressuscitado e trazendo a alegria divina aos homens. Este encontro tem lugar nos esplendores celestes da Missa. Trata-se de uma presença de Deus plena, divinamente poderosa e que induz os corações ao salutar temor de Deus e à união fraterna. "Cristo está conosco", dizem, abraçando-se, os sacerdotes celebrantes da Missa. "O pão eucarístico é a medicina que dá a imortalidade", dizia S. Inácio de Antioquia e o pravoslavo nisto crê de coração e vê na Eucaristia um remédio universal contra todos os males. Unidos por este liame, participantes da vida divina, os verdadeiros cristãos alcançam um estado de perfeita união entre si e constituem assim a Igreja. É o Espírito Santo que transforma o pão e o vinho no corpo e no sangue de Jesus Cristo: é Ele também que nos santifica na santa comunhão. Notamos que todos estes atos de piedade eucarística pravoslava remontam a uma venerável antiguidade.

2) *Aspecto negativo: ausência do culto eucarístico fora da Missa; profundas razões dessa ausência.* Um católico ocidental que observa o culto da Eucaristia entre os orientais dissidentes sente-se penosamente impressionado pelo fato de a adoração do Santíssimo Sacramento, fora da Missa, quase não existir no mundo pravoslavo. Nisto que lhe parece uma grave lacuna, no fundo é apenas uma maneira diferente de conceber o culto devido à Eucaristia. Não devemos exagerar o mal. Devemos, ao contrário, esforçar-nos por compreender a mentalidade religiosa dos Orientais, mentalidade que, não obstante suas sombras, tem também belíssimos e respeitáveis aspectos, menos conhecidos ou caídos no esquecimento, no Ocidente.

Eliminemos, antes de tudo, a questão do ostensório, da adoração perpétua por turnos, das procissões com o palio e as crianças vestidas de branco, que semeiam

flôres pelo caminho, com pompa, às vezes, demasiado chocante, para o recolhimento etc. Tudo isso deriva do caráter próprio da piedade latina e dos costumes ocidentais, e seria dar prova de grande falta de espírito católico censurar os Orientais por não terem adotado estas formas particulares e locais do culto eucarístico. Podemos, antes, devemos desejar aos nossos irmãos separados uma fé mais consciente na presença de Jesus Cristo no tabernáculo, presença tão real fora da Missa, como na Comunhão. Mas evitemos desejar que esta fé se cristalice em formas que não convêm, de modo algum, ao conjunto orgânico da vida religiosa dos Orientais. Dito isto, vejamos quais possam ser as razões profundas do fato, de os pravoslavos parecerem tão alheios à presença de Nosso Senhor no tabernáculo fora da Missa.

Influenciado, parcialmente, pelo *plotinismo* de muitos Padres orientais, todo o culto pravoslavo é profundamente *teofânico*: Deus aparece ao espírito como imediatamente presente, nos diferentes objetos sagrados purificados, afastados do mundo profano, santificados pelos ritos convenientes. Esses são, nas igrejas pravoslavas, sobretudo os ícones. O paroquiano russo, búlgaro ou grego, sente-se totalmente penetrado do pensamento da habitação do Onipotente ou dos santos perfeitamente "divinizados" nos objetos sagrados, que a presença especialíssima de Jesus Cristo, sob a espécie do pão e do vinho, perde sua força desde que os ritos da Missa deixaram de lhes dar um relevo particular. Todo o templo pravoslavo, largamente provido de ícones, possui um caráter nitidamente teofânico, quer o SS. Sacramento seja aí conservado ou não; é uma das razões que tão profundamente impressionam os pravoslavos com tudo que lhes parece muito profano, nas igrejas católicas e porque não toleram no santuário as estátuas, os instrumentos musicais, as cadeiras, etc.

Há, depois — em continuação parcial das tradições *teúrgicas* pós-plotinianas e em conformidade com o pouco destoante com o espírito da Igreja oriental primitiva — uma vaga convicção de que as cerimônias sagradas são uma repetição, uma realização (não somente uma representação) dos grandes mistérios da nossa fé; as funções litúrgicas são vistas e vividas como o desenvolvimento presente de toda a ação divina redentora. O pravoslavo delas está tão possuído e suas aspirações religiosas são talmente satisfeitas, que dificilmente se adapta ao pensamento de uma vida de Cristo glorificado, para ficar no meio dos homens depois das sublimes cerimônias da liturgia. É levado a ver aí uma *degradação* da Eucaristia, uma falta de fé na virtude divinizadora do ofício divino.

Outra característica da mentalidade religiosa dos Orientais, é a propensão para considerar em Jesus Cristo *quase unicamente a natureza divina*. Os pravoslavos não são, é verdade, monofisitas, nem apolinaristas, nem docetistas, nem iconoclastas. Mas não devemos esquecer que todas essas aberrações dogmáticas são em grande parte originárias da filosofia plotiniana e que esta filosofia exalta o divino com prejuízo da natureza humana, o que se faz sentir também na mais sincera devoção para com Jesus Cristo, dos pravoslavos, muito ortodoxos. Quando se considera em Nosso Senhor quase unicamente a divindade — divindade teofanicamente presente de maneira tão emocionante nas funções — não se é tão levado a adorar a Jesus Cristo, no tabernáculo silencioso, onde esconde sua divindade. Estamos na presença de uma psicologia multi-secular.

Notemos ainda que a espiritualidade pravoslava é muito *ascética*. Ressente-se muito da "purificação" plotiniana e dos rigores heróicos de que os antigos Padres do deserto deram prova. Em muitíssimos pravoslavos aspirantes à perfeição, as precauções ascéticas apoderam-se de tal forma da alma, a ponto de a induzir a estimar menos as outras maneiras de servir e adorar a Deus. Certo número de santos anacoretas pravoslavos ocultam-se ainda hoje nos bosques ou nos desertos e raramente vêm à Igreja. Ora, semelhante mentalidade não é feita para favorecer a adoração do SS. Sacramento.

3) *Aspecto positivo: a comunhão durante a Missa é o ponto culminante da religião: louváveis esforços para comungar dignamente.* Bem diverso é o proceder dos pravoslavos — falo dos pravoslavos verdadeiramente piedosos e ortodoxos — com respeito à *comunhão durante a Missa*. É aqui que se concentram suas energias espirituais e seus impulsos para Deus.

Uma jovem mãe estava sentida porque seu filho tinha morrido ao vir ao mundo, sem ter sido batizado; o "starets", um santo velho do lugar consolava-a

assim: "Havíeis comungado alguns dias antes do parto; que mais se quer para santificar a criança que tínheis no ventre e garantir-lhe o céu?" Evidentemente neste caso a piedade sobrepujou a teologia. O uso, a que os pravoslavos estão muito apegados, de dar a comunhão mesmo às crianças mais pequeninas (sob a espécie do vinho), atesta também sua persuasão de que a Santa Ceia é uma grande fonte de graças e uma garantia da salvação eterna. O antigo costume de dar a comunhão sob as duas espécies àqueles que disso são capazes, uso que os pravoslavos observam cuidadosamente, mostra o temor que eles têm de perder mesmo uma mínima parte dos inestimáveis dons espirituais contidos em todo fragmento do pão e em toda gota do vinho consagrado.

O que significa a comunhão para o pravoslavo, podemos deduzi-lo do fato de que ela faz parte, pelo menos normalmente, do *govienie* — espécie de retiro — do qual é o centro, o ponto culminante, o escopo e a coroa. Portanto, é necessário que digamos alguma coisa do *govienie*. Um autor, cuja autoridade na matéria é indiscutível, o acipreste Debolsky, determina assim a essência destes exercícios espirituais: "Fazer *govienie*" significa esforçar-se por estar sinceramente e sem distrações na presença exclusiva de Deus, ver somente a Deus, ficar nEle com perseverança, para comparar a si mesmo, *imagem e semelhança de Deus*, com Deus na pessoa do próprio Jesus Cristo, e assim corrigir-se e santificar-se para a glória de Deus em vista da nossa bem-aventurança" (*O govienie*, S. Pietróburgo, 1912, p. 4). Muito característico para a piedade pravoslava é este esforço de restaurar a *semelhança com Deus* e a convicção de que a comunhão é para isso um bom meio.

O *govienie* dura sete dias, a menos que razões plausíveis o reduzam a dois ou três dias. O exercício tem lugar geralmente durante os quatro jejuns do ano (Quaresma, SS. Pedro e Paulo, Assunção e Advento). Todo o tempo do *govienie* é consagrado à oração particular, à frequência dos ofícios na igreja, à leitura dos livros de piedade e da Sagrada Escritura e ao exame de consciência. O exercitante evita as conversas e as ocupações profanas, jejua mais que de costume, e a abstinência é de regra durante o *govienie*. É também recomendado fazerem-se esmolas. Com todos estes exercícios procura-se restaurar em si a imagem de Deus, e esses esforços serão selados no fim do retiro, na santa comunhão. Entende-se que o sacramento da penitência precede a comunhão; aliás, o pravoslavo fervoroso, não se decide facilmente a comungar sem antes confessar-se, mesmo se sente a consciência livre de pecados graves.

Desde a noite de véspera, o exercitante não mais toma alimento e evita estritamente as menores alegrias sensíveis. No dia da comunhão vai à igreja bem cedo, vestido de festa, faz muitas prostrações aos ícones, que beija devotamente, saúda os fiéis com inclinações profundas, sinal de humildade e de união fraterna. Aproxima-se do santo cálice com as mãos cruzadas sobre o peito. Depois de ter recebido a comunhão sob as duas espécies, beija piedosamente a beira do cálice, símbolo do costado de Nosso Senhor, perfurado pela lança, de cuja ferida saiu o preciosíssimo sangue. O pravoslavo autêntico passa também todo o dia da comunhão em exercícios de piedade e de caridade.

Os pravoslavos observam rigorosamente o antigo costume de só comungar durante a Missa, depois do sacerdote. Fora da Missa só os doentes comungam". *Stan. Tyszkiewicz* no vol. "Incontro ai fratelli separati di Oriente", Unione missionaria del clero, Roma, 1945, pp. 453-461.

CAPÍTULO QUARTO

A PENITÊNCIA

§ 190. Idéia geral. Perdão, penitência, pecado. Instituição.

Idéia Geral

1. Noção. — A Penitência é o sacramento no qual o sacerdote em nome de Deus, perdoa os pecados ao pecador verdadeiramente arrependido que faz deles sincera confissão.

O Concílio de Trento ensina que somente no cristianismo a penitência é sacramento, enquanto, como virtude, foi em todos os tempos necessária, para a consecução da salvação a todos os homens manchados pelo pecado mortal; afirmando a necessidade universal da virtude da penitência, o Concílio pressupõe-na possível a todos (s. 14, c. 1, Denz. 894).

2. Nomes. — O nome mais usual para designar este sacramento é derivante da virtude da penitência. A *Penitência* (*pœnitentia*, ou melhor, *pœnitentia*, de *pœnitent* me, sinto remorso, arrependo-me) significa, antes de tudo, a pena moral que se sente pela má ação cometida, depois também a obra que se faz para reparar o mal feito; no sentido religioso, é a expiação da ofensa feita a Deus. A *Vulgata* traduz a expressão bíblica *μετανοια* (mudar de sentimentos) com "*pœnitentia*"; *μετανοειν* = "*pœnitentiam agere*".

Devido a acusação dos pecados, este sacramento chama-se também confissão (*confessio* = *εξομολογησις*). A exomologese, na doutrina dos Padres, significa três coisas: uma confissão preparatória, a penitência pública que se segue, a confissão especial antes da reconciliação. Outros nomes são "*pax*", "*reconciliatio*", "*communio*", "*manum in pœnitentiam imponere*" (S. Cipriano, S. Estêvão I), "*baptismus laboriosus*" (Tertuliano), "*secunda post naufragium tabula*" (S. Jerônimo). Os teólogos discutem se a penitência é uma virtude independente ou uma parte da justiça ou da caridade (*Palmieri*, Tract. de Poen. thes. 2).

3. A penitência fora da Revelação. — Encontram-se por toda parte analogias pagãs da penitência judaico-cristã. Dadas as disposições naturais da consciência (Rom 2, 14-15), seria de estranhar se não houvesse tais analogias. Lembramos os *Salmos penitenciais* babilônios, a confissão nas religiões misteriosas, a confissão budista. *Cathrein*, na conclusão do seu livro sobre a unidade da consciência moral da humanidade (*Die Einheit des sittl. Bewusstseins der Menschheit*, vol. III, p.

576), escreve: "Encontramos uma necessidade de expiação em todos os povos. Tem-se uma consciência obscura do pecado, que leva a sacrificar..., a rezar, a jejuar, a se abster do alimento e das relações sexuais etc., com o fim de aplacar os deuses ou os espíritos e de os tornar de novo favoráveis... É digno de nota que entre muitos povos existe uma *confissão dos pecados*, uma confissão propriamente dita".* Veja-se R. Petazzoni, *Confessione*, Enc. it. Trecc. vol. X, pp. 116-118. *

Todavia, não devemos esquecer as diferenças. O pecado, no paganismo, é a transgressão de *preceitos culturais*, e por meio da penitência quer-se novamente tornar aptos para o culto e agradáveis aos deuses; procura-se o favor dos deuses e não a melhoria e a formação moral da própria natureza pecadora. Devemos ainda observar com Norden que a palavra "penitência" (*μετάνοια*, *penitere*, *μεταμελος*) não tem, na antiga literatura, o significado que tem no cristianismo. Edelkoort nota que a consciência do pecado nos salmos penitenciais de Babilônia é diversa da cristã. Pecado é todo "desvio" da vontade divina, quer em sentido moral, jurídico, ritual ou de qualquer outra maneira. Já que o homem só conhece a "vontade" divina muito imperfeitamente, o "pecado inconsciente" tem aqui um vasto campo. O pecado causa a cólera de Deus, o afastamento dos espíritos bons e o ingresso dos maus (doenças). A penitência tem um movimento ascendente: 1) a acusação ritual; 2) o acolhimento do pedido; 3) a expulsão dos maus espíritos e a volta dos bons, a saúde, o sucesso político, a vitória.

Perdão, penitência e pecado na Sagrada Escritura

1. O perdão dos pecados. — Um rápido olhar ao desenvolvimento da noção de remissão dos pecados (*αγρας των αμαρτιων* remissio peccatorum) mostrar-nos-á que o o *nervo* e a *idéia central* da religião é o *perdão*. Uma religião que renuncia a esta idéia e visa *somente* realizar o progresso dos santos, cava a própria ruína ou só pode subsistir artificialmente, em contradição com seu princípio fundamental. A razão disso reside no fato de a natureza humana estar em contínuo perigo de pecado.

Já no *Paraíso Terrestre* há uma remissão dos pecados, como há uma queda. O *pecado*, sua confissão exigida aos nossos progenitores, a sanção divina, o proto-evangelho ou a absolvição, constituem os elementos principais do perdão concedido na história bíblica primitiva.

O *mosaísmo* regulou com leis o perdão. Os sacrifícios expiatórios e os sacrifícios pelos pecados, as orações expiatórias e as purificações, enfim, o grande dia da expiação, são os meios de que o *mosaísmo* se serve para garantir a remissão dos pecados; S. Paulo diz: por meio do sangue dos *caros* e dos *carinhos* (Hebr. 9,13).

Os *Profetas* afastam o acento do elemento cultural e cerimonial, legal e estatutário, para o colocar sobre o elemento moral e interior, o arrependimento e a conversão. "Rasgai vossos corações e não vossas vestes"; "a obediência e não o sacrifício"; eis as regras da remissão dos pecados. Porque: "*Tibi soli peccavi et malum coram te feci*", grita com profundo sentido psicológico Davi, no "Miserere" (Sl 50,6). Este o motivo pelo qual a *confissão dos pecados* diante de Deus foi, em todos os tempos, uma condição preliminar da sua remissão.

Jesus anuncia a gloriosa mensagem da remissão dos pecados. Veio com o fim preciso não de curar aqueles que estão sãos, mas os doentes; não para chamar os justos, e sim os pecadores à penitência (Mt 9,12; Mc 2,17; Lc 5,31-32). "O Filho do Homem veio para salvar o que estava perdido" (Lc 19,10). Ele se faz efetivamente "companheiro dos publicanos e dos pecadores" o que lhe valeu a recriminação dos judeus (Mt 11,19; Lc 7,34; cfr. Lc 4,30; 7,37-39; 19,1-10). Traz a todos os pecadores a "paz da consciência" (Mc 5,34; Lc 7,50; 19,42; Mt 11,28-29); perdoa pessoalmente os pecados como "Filho do Homem" (Mc 2,5,10; Lc 7,48). Os Apóstolos repetem a mensagem de Jesus relativa à vontade do Pai, de perdoar e convidam à penitência. S. Paulo, a esse respeito, reporta-se insistentemente à morte expiadora de Cristo (Rom 3,24 ss.); S. João apela para a virtude propiciadora do "Cordeiro de Deus" (Jo 1,29,36; Apc 5,9; 7,14).

Os pontos principais do ensinamento de Jesus são os seguintes: 1) Ele prega o perdão dos pecados; 2) exercita-o e o reivindica; 3) derrama seu sangue precisamente para esse perdão; 4) faz menção do contínuo perdão na Igreja, pelo fato de incluir o pedido de perdão das ofensas no Pai-nosso; como pedimos o "pão cotidiano", assim devemos pedir o perdão cotidiano dos nossos pecados; 5) estabelece um ministério eterno para o perdão dos pecados, de que falaremos logo.

2. A Penitência, condição do perdão. — A condição do perdão é a penitência, no sentido de conversão espiritual completa e de renovação (*μετάνοια*) radical das nossas disposições e não no sentido de uma "obra" ascética. O *Concílio de Trento* ensina: "A Penitência foi em todo tempo necessária para a consecução da graça e da justiça, a todos os homens que se tivessem manchado de pecados mortais". "Mas antes da vida de Cristo a penitência não era *sacramento* e não o é, nem mesmo depois, para os não batizados" (s. 14, c. 1, Denz. 894). Infere-se daqui a importância da virtude da penitência no sacramento e a necessidade para a teologia de a examinar separadamente. Um olhar ao desenvolvimento histórico mostrará que jamais houve perdão dos pecados sem penitência; e servirá também para relevar-lhe a natureza e necessidade.

O primeiro pecado forma o trágico início da história humana e constituiria uma desordem insuportável no plano da criação se não fosse suprimido pela penitência. O pecado derivou do homem; a exigência da penitência foi posta por Deus ofendido e o homem caído cumpriu-a (Sab 10,1-2) unida à confissão do pecado, tendo Deus, com evidente intenção pedagógica, educado o primeiro pecador a cumpri-la. Isso declarou a penitência, para todos os tempos, a grande lei do perdão dos pecados. Não há perdão sem penitência, ou, como mais tarde S. Agostinho repetirá freqüentemente: "*Impunita peccata esse non possunt*" (In Ps. 44, 18, Migne, 36, 505).

O mosaísmo regulou minuciosamente as ações penitenciais para todo delito, principalmente para os delitos culturais. Os principais exercícios de penitência são os sacrifícios, os jejuns, as orações e as purificações. O dia da reconciliação é sobretudo dia de penitência. Os Profetas fazem da penitência o objeto da sua poderosa pregação, inculcando a penitência do coração e não a das obras. Para eles a penitência é uma conversão, não um exercício. O livro da Sabedoria (11,23-24; 12,2-3; 12,19-20; 15,1-3) insiste particularmente sobre a penitência. João prega o batismo de penitência para a remissão dos pecados: mas diz: "Fazei dignos frutos de penitência" (Mt 3,8-9); portanto, a penitência do coração, não as antigas obras de penitência. Jesus une a penitência ao reino dos céus: "Fazei penitência porque o reino dos céus está próximo" (Mt 4,17), exatamente como João (Mt 3,2). Ambos usam um termo técnico para exprimir tudo isso: *μετανοειν*, refletir, mudar de sentimentos. O programa de Jesus pode-se resumir assim: "Eu não vim chamar os justos, mas os pecadores, a fim de que façam penitência" (Lc 5,32). Os discípulos devem pedir todos os dias ao Pai: "Perdoai as nossas dívidas" (Mt 6,12). Para Jesus é evidente que não se pode "fazer" nada de bom quando se "é" mau (Mt 12,34). Nos Atos dos Apóstolos a penitência está unida ao Batismo (2,38), e é imposta como íntima exigência cristã aos judeus (5,31) e aos pagãos (11,18; 17,30; 26,20).

3. A noção do pecado segundo Jesus. — Não estava no seu estilo falar do pecado, dando-lhe uma definição, mas toda a obra da sua vida visa combatê-lo e vencê-lo. Não se compreende como a teologia liberal tenha podido afirmar que Jesus "pouco se preocupou com o pecado e que o primeiro a se preocupar com ele foi S. Paulo. "Jesus não fala do pecado de maneira abstrata, mas de forma prática; mais precisamente fala dos pecadores e tão freqüentemente e de modo tão claro, que das suas palavras se pode deduzir uma clara noção do pecado. Para Ele o pecado tem dois aspectos: um externo (visível transgressão de uma ordem), outro interno, invisível (o ato da vontade que quebra a amizade com Deus).

O pecado para Jesus, como já no Antigo Testamento, é a *transgressão* da ordem de Deus (Mt 5,21 ss.; 7,23: *avomia*). Mas Ele não se detém em cada um dos pecados; aqui também, como para a virtude, seu olhar penetra nas profundezas da alma. Não é um *casuista* como os rabinos; julga o pecado pela atitude interior do coração, diante de Deus. Vê no pecado o mau fruto de uma árvore má (Mt 12,33-35; 7,16-20). O pecado é uma potência viva inimiga de Deus; o mesmo pensamento encontra-se em S. Paulo (Rom 8,7; Mt 12,34; cfr. Lc 6,43-46). Os maus pensamentos vêm do coração (Mt 15,19). É no coração que o homem comete o adultério, o homicídio, a falta contra a caridade (Mt 15,19; 5,20 ss.). O pecado não é tão só algo contrário à lei, senão também alguma coisa de oposto a Deus, ou melhor, de satânico (Jo 8,44-45). Pelo pecado o coração fecha-se a Deus e quando o coração é inteiramente mau, o pecado torna-se uma oposição completa a Deus, um pecado contra o Espírito Santo, um delito irremissível para com a graça de Deus (Jo 5,38; 16,9; Mt 12,31-32). Deus é Pai que se deve amar com todo o coração (Mt 22,37) e o homem que comete o pecado volta-lhe as costas, como o filho pródigo que abandona a casa paterna (Lc 15,11 ss.).

A ação má contra o *próximo* é também um pecado contra o *único* amor com que devemos amar a Deus e os nossos irmãos. Daqui se explica a cólera do Senhor da casa contra o servo que procedeu duramente com seus companheiros (Mt 18,21-35). Deus identifica-se, de algum modo, com o homem e no juízo ouviremos dirigir-nos estas palavras: "Em verdade, em verdade, vos digo, o que fizestes ao menor destes, foi como se a mim o tivésseis feito" (Mt 25,45; cfr. 25,40).

A luz dessa noção de Deus e do pecado, como no-la apresenta Jesus, é fácil compreender o que Ele entende por *penitência*. Não é uma obra exterior, nem uma obra particular, justamente porque é mais que uma obra, é a transformação interior completa do homem, não já porque a penitência não possa e não se deva manifestar nas obras — esta interpretação protestante é inexata. Certamente, a penitência é também uma "obra", um "fruto", mas *antes de tudo* se disse: "Tornai boa a árvore" (Mt 12,33). A pureza levítica não basta e não serve, é preciso a pureza do coração (Mt 5,8).

Toda admissão à penitência é graça. O pecado é dirigido contra Deus e inclui uma dívida tal, que o homem não pode pagar, mesmo se vender tudo o que tem para a satisfazer (Mt 5,26; Lc 12,59; 7,41-42; 13,4-5; Mt 18,25-35). O que é característico, em todos os casos citados, é que o devedor não pode pagar a dívida (*οφειλη, οφειλετης, οφειλεις*).

Os Apóstolos repetem o apêlo de Jesus à penitência e com Ele, fazem-na porta da salvação (At 2,37-38). S. Paulo, indubitavelmente, põe em grande relêvo a fé em Jesus Redentor, como o caminho que leva à vida, mas nesta fé está incluída a penitência; e o Apóstolo, insistindo sobre a morte de Jesus, quer somente indicar a razão pela qual Deus está disposto a perdoar-nos. "Não pensas que a bondade

de Deus te chama à penitência?" (Rom 2,4; cfr. II Cor 12,21; II Tim 2,25; Hebr 6,6; II Pdr 3,9; Apc 2,5,16; 3,3; 16,9). Também o último livro do Novo Testamento que, sem dúvida, trata do estado dos batizados e dos fiéis, exige nas passagens citadas, com notável energia e insistência a penitência e a conversão: "Lembra-te de onde caíste: faz penitência e recomeça as obras de antes" (Apc 2,5).

Instituição da Penitência

Antepondo a doutrina bíblica do perdão, do pecado e da penitência, aplaínamos o caminho à tese que se segue, a saber, que a remissão dos pecados na Igreja, depois da morte de Jesus, deve ser uma instituição sacramental. Cristo não deixou de regular na sua religião o que constitui o cerne de toda religião.

Como Jesus mesmo perdoou os pecados durante sua vida, assim transmitiu aos seus Apóstolos o poder de perdoar não somente os pecados cometidos antes do Batismo, mas também os pecados dos batizados. — (*De fé*).

Explicação. — Os Protestantes queriam reconhecer apenas o Batismo como verdadeiro sacramento de remissão dos pecados, e afirmavam que todos os pecados posteriores eram cancelados por um "regressus ad Baptismum" feito em privado e com fé, isto é, por uma renovação penitente do Batismo. Contra eles, o Concílio de Trento formulou os seguintes cânones: "Se alguém disser que na Igreja católica a penitência não é verdadeira e propriamente sacramento, instituído por Nosso Senhor Jesus Cristo, para reconciliar com Deus os fiéis, todas as vezes que depois do Batismo caírem em pecado, seja excomungado" (Can. 1). "Se alguém, confundindo os sacramentos, disser que o próprio Batismo é o sacramento da penitência, como se não se distinguem, e por isso sem razão a Penitência se chama segunda tábua depois do naufrágio, seja excomungado" (can. 2). "Se alguém disser que aquelas palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo: "Recebei o Espírito Santo, os pecados que perdoardes serão perdoados e os que retiverdes, serão retidos" (Jo 20,22) não se devem entender do poder de perdoar e de reter os pecados no sacramento da Penitência, como a Igreja sempre entendeu, desde o princípio e as desviar, contra a instituição deste sacramento, à autoridade de pregar o Evangelho, seja excomungado" (Can. 3, Denz. 911-913; cfr. cc. 1 e 2 e Denz. 430). — Os Modernistas tentaram solapar os alicerces desta verdade e levaram Pio X a condenar a seguinte afirmação: "As palavras do Senhor: "Recebei o Espírito Santo; os pecados que perdoardes" etc.

(Jo 20,22), não se referem absolutamente ao sacramento da Penitência, seja o que fôr que tenham julgado afirmar os Padres do Concílio de Trento" (Lamentabili, Denz. 2047). — *Adversários* mais antigos são os Montanistas (Tertuliano) e os Novacianos. Não obstante os vários erros da antiguidade sobre a Penitência, os Protestantes foram os primeiros a negar radicalmente o poder da Igreja de perdoar os pecados.

Prova. --- São justamente os Padres do Concílio que se referem a Jo 20,22-23, dando uma explicação oficial desta passagem e fixando-lhe o sentido. Ora, na citada passagem, afirma-se que Cristo transmitiu aos seus Apóstolos o poder geral de perdoar os pecados. Depois de ter dito: "Sicut misit me Pater et ego mitto vos", soprou simbolicamente sobre eles para lhes dar o Espírito Santo, em vista de tal poder: "Insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt" (an τῶν ἀφῆτε τὰς ἀμαρτίας, ἀφῶνται ὑμῖν, ἂν τινὼν κρατῆτε, κρατῶνται).

Essa conferição tivera sua preparação na promessa do poder das chaves (potestas clavium) referida pelos Sinópticos. Jesus diz a Pedro depois da sua profissão de fé: "Et tibi dabo claves regni cœlorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis" (Mt 16,18-19). Igualmente diz a todos os Apóstolos, em relação com sua instrução sobre as culpas dos "irmãos" na Igreja: "Amen dico vobis: quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cœlo, et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo" (Mt 18,18).

Exegese. — As duas passagens de Mateus já foram explicadas (§ 144, sobre o primado). Que estas palavras compreendem também a remissão dos pecados, deduz-se obviamente do direito concedido a Pedro de introduzir as almas na Igreja e de as excluir dela, o que, em geral, e em última análise se refere ao pecado, que é o critério principal no reino de Deus. Mas, segundo as pesquisas de Brander (in Katholik 1914. II e 1916. I), são também entendidas formalmente nesse sentido, pois as palavras *ligar* e *desligar*, na boca de Jesus, não significam tão só, como de ordinário se admitia até aqui (enquanto "expressão técnica rabínica"), o direito de vincular com autoridade a uma lei ou de libertar da sua obrigação, isto é, os poderes de ensinar e de legislar (*lavin* = declarar permitido; *orin* = declarar proibido). Segundo essa interpretação, os Protestantes, freqüentes vezes, não obstante Jo 20,22-23, recusam-se absolutamente ver nessas passagens o poder de perdoar os pecados e estão muito longe de lhes atribuir um valor qualquer a favor do sacramento da Penitência. Ora, o primeiro sentido das duas passagens é exatamente o da remissão dos pecados. Brander demonstrou que "já entre os judeus as palavras *ligar* e *desligar* não se deviam entender sempre necessariamente no sentido estrito

rabínico. Acrescente-se a isso a antiga interpretação *siriaca* de Mt 16, 17-18 e 18,18, que se encontra na Didascália, nas Constituições apostólicas, em Afrhati e Sto. Efrém. Os escritores siríacos conheciam o sentido rabínico desta passagem, como poder doutrinal e legislativo, contudo, viam aí antes de tudo a excomunhão e a retenção dos pecados de uma parte e da outra, a absolvição" (Katholik 1916, I, 302). E isso é tanto mais significativo, quanto a proximidade local e a afinidade lingüística do siríaco com o aramaico, língua materna de Jesus, nos levam a pensar que também Jesus e seus discípulos deram um significado análogo a estas palavras.

Em Jo 20,21-23, o Senhor transmite aos Apóstolos o poder de perdoar os pecados que lhes prometera em Mt 16,17-18 e 18,18. Jesus Cristo lembra, antes de tudo, sua própria missão recebida do Pai para a seguir transmiti-la aos Apóstolos. Ora, sua missão, além da remissão dos pecados, abrangia também os poderes doutrinal e jurisdicional (Mt 29,19-20). Mas aqui fala exclusivamente do perdão dos pecados. Usa as palavras *αφεναι* e *χαρειν* não *λυειν* e *δενειν*. Schanz, apoiando-se em S. Tomás, diz: "Resulta que aqui o poder é limitado ao perdão dos pecados". Não é entendido em nenhum outro sentido: de fato, *αφεναι* é também usado para designar o ato que Cristo antes tinha exercitado no perdão dos pecados. É verdade que temos também uma remissão no Batismo, mas os adversários erram em só pensar aqui nesse sacramento. S. João conhece também a palavra "batizar" (*βαπτίζειν, βαπτισμα*), mas aqui não a usa. Para êle, o Batismo confere-o a água e a palavra de Deus. O argumento decisivo está no fato de que, se o Batismo perdoa os pecados, não os pode reter. O Batismo só pode ser administrado, na intenção de perdoar os pecados, jamais para os reter, coisa impossível e sem fundamento. Não se pode conceber que a retenção dos pecados, no Batismo, seja obra daquele que o recebe indignamente. Se isso não é completamente falso, tampouco é um ato sacramental dos Apóstolos e dos seus sucessores; ora, *dêles* e somente *dêles* se disse que podem reter os pecados. Não se podendo razoavelmente aplicar esta passagem ao Batismo, é legítima a interpretação católica, que já se encontra em Orígenes (De orat. 28).

Alicerça a explicação da Igreja, duplo fato: 1) Jesus considerava que também depois do Batismo haveria pecados na sua Igreja, e 2) que êstes pecados exigem um regulamento objetivo por parte da Igreja e não poderiam ser cancelados por um simples ato pessoal interno de arrependimento.

Jesus, durante o sermão da montanha, exorta os seus na quinta petição do Pai Nosso (Mt 6,12), rezado diariamente, a pedir e a conceder o perdão: ordena reconciliar-se, antes de oferecer o sacrifício, com o próprio irmão, com o qual se quebrou a amizade (Mt 5,21-26). No dia do juízo, encontra "operadores de iniquidade" entre

aquêles que creram nêle e lhe disseram: "Senhor, Senhor" (Mt 7,22-23). São os "maus peixes" que "são atirados fora" (Mt 13,47-48), a "cizânia" que "se queima no fogo" (Mt 13,40). Acontece que um irmão "peca" (*αμαρτανειν*) contra um outro e deve ser corrigido, ato que às vezes exigirá não pouco trabalho (Mt 18,15-17). Mas peca-se não apenas contra o próprio "irmão", e sim também contra o "Filho do Homem". Ora, tudo isso pode ser perdoado. Cristo diz quase em forma de tese: "Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus" (Mt 12,31-32). Há uma só exceção a esta regra: "Spiritus (*τον πνεματος*) autem blasphemia non remittetur" ou por outras palavras: "Qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro" (Mt 12,32).

S. Paulo, como também os demais Apóstolos, exige em várias passagens que os cristãos vivam sem pecado; contudo, êles já afirmam, como Cristo, que êste *ideal* não será alcançado nem completamente, nem por todos. O Apóstolo admite novamente o incestuoso de Corinto, depois de cumprir a penitência e afirma ser uma graça (*χαρις*) a êle concedida "in persona Christi" (II Cor 2,10). Êle adverte de que "não se dê ouvidos à sua doutrina para que seja mortificado": acrescenta porém: "Não o tenhais como um inimigo, mas adverti-o como um irmão" (II Tes 3,6 e 14-15). Desta regra pastoral: "Quando um irmão fôr surpreendido em alguma falta, (*τινι παραπτωmati*), vós que sois espirituais, reconduzi-o ao bom caminho, com espírito de doçura (mas fazendo assim), vigiai para não cairdes também em tentação" (Gál 6,1). Há em S. Paulo um triplice juízo para o pecado do cristão: 1) o *auto-juízo*, antes de receber a comunhão: "Probet autem seipsum homo" (I Cor 11,28) "Opus autem suum probet unusquisque" (Gál 6,4-5). 2) O juízo *por parte da Igreja*, explicitamente provado pelos textos citados (II Cor 2,2-11; II Tes 3,14-15; Gál 6,1). Há alguns cristãos que "renunciaram a uma consciência reta e naufragaram na fé. Neste número estão Imeneu e Alexandre que eu abandonei a Satã com o fim de lhes ensinar a não blasfemar" (I Tim 1,19-20). S. Paulo lança contra êstes dois grandes pecadores a excomunhão como fêz para o incestuoso de Corinto (I Cor 5,5), com a intenção de os corrigir. Na I Tim 5,20: "Mas aquêles que faltam (*αμαρτανοντας*) repreende-os diante de todos (*ενωπιον παντων*), a fim de que por isso temam também os outros". O pecado penetra também na classe dos padres: "Não te apresses a impor as mãos a alguns e não te tornes cúmplice do pecado alheio" (I Tim 5,22). 3) O juízo de Deus pode manifestar-se nesta vida com penas temporais, e neste caso sua intenção é tornar melhores: "Se nos julgássemos por nós mesmo, não seríamos certamente julgados; mas quando somos julgados (parece que se deve entender, da parte da Igreja), somos castigados pelo Senhor (justamente com a presente pena e suas conseqüências) para não sermos condenados com êste mundo" (I Cor 11,31-32). Ao juízo temporal de Deus acrescenta-se o *juízo final* que tudo restaura definitivamente na ordem.

S. Pedro julga os pecados dos batizados muito severamente (II Pdr 2,10-22, etc.) e suas drásticas comparações do cão que volta ao vômito e do porco que volta a se resolver na lama, foram muitas vezes repetidas pelos Padres. Mas o Senhor retarda seu juízo: "Ele usa de paciência convosco, porque não quer que ninguém pereça, mas que todos cheguem à penitência" (II Pdr 3,9). Além disso, Pedro, como todos os outros Apóstolos, exige o ideal: ninguém esqueça o Batismo e as boas obras. "assim não cometeis faltas" (II Pdr 1,9-10).

S. João afirma que Cristo, como Cordeiro de Deus, tira todos os pecados do mundo (Jo 1,29; I Jo 2,2; 4,14). Mas os remidos vivem ainda no mundo. "Et hi in mundo sunt", diz Jesus dos Apóstolos (Jo 17,11). Por isso dá este aviso: "Nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt" (I Jo 2,15). É certo que os pecados anteriores foram perdoados com o Batismo: "Scribo vobis, filioli, quoniam remittuntur vobis peccata propter nomen ejus" (I Jo 2,12); e não haveria mais nenhum pecado grave se nos mantivéssemos fiéis ao ideal realizado. S. João está disso tão persuadido, a ponto de afirmar que os que desertaram "jamais foram dos nossos" (I Jo 2,19): "Todo aquele que nasceu de Deus (no Batismo) não comete pecado; porque um germe divino permanece nele e não pode pecar" (I Jo 3,9; cfr. 3,6; 5,18). Todavia, devemos também ter em conta a realidade: "Quem disser que permanece nele (Cristo), deve viver como Jesus viveu" (I Jo 2,6; cfr. 2,9 ss.; 3,9). "Filhinhos meus, escrevo estas coisas para que não pequeis; mas se alguém pecou, temos junto do Pai um intercessor, Jesus Cristo, justo. E Ele mesmo é propiciação pelos nossos pecados e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo" (I Jo 2,1-2). Também S. João, portanto, admite a possibilidade do pecado e do seu perdão, depois do Batismo.

Sobre o perdão Ele estabelece as mesmas regras de S. Paulo e de Jesus — 1^o Exorta os fiéis para que não pequem; se, todavia, pecam, envia os que caíram a Deus e ao nosso Medianeiro (I Jo 2,1-2). De resto, não há ninguém sem pecado: "Se dissermos que não temos pecados, enganamos a nós mesmos e a verdade não está em nós. (Mas) se confessamos os nossos pecados, Ele Deus é fiel e justo em nos perdoar os pecados (de fato no-lo prometeu) e purificar-nos de toda iniquidade" (I Jo 1,8-10). Se dissermos que não temos pecado, fazemo-lo mentiroso e sua palavra não está em nós" (I Jo 1,8-10). Não é raro que os cristãos sintam "os remorsos do seu coração" (da sua consciência); mas "tranquilizemos nosso coração diante de Deus, porque se nosso coração nos reprova, Deus é maior do que nosso coração e tudo conhece" (I Jo 3,19-20); Ele conhece, portanto, também os nossos pecados e as nossas fraquezas. A pior coisa é dizer que "não temos pecado" (I Jo 1,8) sendo isto sinal de impenitência. 2^o Quando nossos pecados não são somente os "peccata quotidiana" tornamo-nos merecedores da correção fraterna, que S. João como S. Paulo, recomenda do mesmo modo que a reconciliação e o Senhor, antes disso. Assim, S. João, ao com um cetero da Igreja, Diotete, mas este não quer aceitar uma diver-

tência escrita. "Por isso, quando vier, pedirei contas do que faz malignamente falando mal de nós. E como se isso não lhe bastasse, não somente não recebe os irmãos, mas, aos que os recebem, proíbe-os e os expulsa da Igreja" (III Jo 9-10). O caso torna-se particularmente perigoso quando o pecador propaga uma falsa doutrina: "Se alguém vem a vós e não traz esta doutrina, não o recebais em casa, antes nem mesmo o saudeis: porque quem o saudar participa das suas más obras" (II Jo 10-11).

S. Tiago, na sua carta moral, deve sobretudo combater a opinião segundo a qual a fé salva sem as obras. Volta seu olhar para a raiz do pecado e esclarece-lhe o desenvolvimento: partindo do estado embrional do pensamento e do desejo chega ao ato completo e "gera a morte" (1,13-15). Pode-se curar esse mal causado pelo pecado? Certamente. S. Tiago fala do caso em que o pecado oprime um fiel enfermo. Por este os sacerdotes da Igreja devem rezar, ungindo-o com o óleo. "Et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei". Depois exorta a confessar os próprios pecados uns aos outros: "Confitemini ergo alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini; multum enim valet deprecatio justis assidua". Daqui a regra geral: "Fratres mei, si quis ex vobis erraverit a veritate et converterit quis eum, scire debet, quoniam qui converti fecerit peccatorem (καταγρυπας ἀμαρτωλον) ab errore viae suae, salvabit animam ejus a morte et operiet multitudinem peccatorum" (5,14-20). É difícil afirmar mais enérgicamente a possibilidade do perdão dos pecados, depois do Batismo. Além disso, sobressaem aqui, como intermediários, tanto os "sacerdotes da Igreja" como os fiéis, com sua intercessão. Não causa maravilha, portanto, que desde o princípio da época patrística nos tenhamos apoiado sobre essas palavras para provar a remissão dos pecados.

S. Judas teve de combater um gravíssimo erro que serpeava entre seus leitores. Entre eles havia alguns afirmando poder-se francamente pecar, tendo confiança na graça (Jud 4; cfr. Rom 6,15). "São aqueles que se separaram, carnaís e sem espírito" (19). Como proceder com eles? Corrigi-os, depois de os ter convencido: salvai a uns arrancando-os do fogo; dos outros, tende compaixão com temor, tendo ódio até mesmo da veste contaminada pela sua carne" (22-23). Em todo caso, o Apóstolo pensa tanto nos pecados cometidos depois do Batismo, como na sua remissão: pensa também numa mediação objetiva, embora a este respeito se dirija em geral aos fiéis.

O Apocalipse é o último livro cuja doutrina do perdão devemos expor ainda que resumidamente. Entre as sete cartas iniciais, respectivamente, às Igrejas de Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia, Laodiceia, cinco obviamente devem ser consideradas como Cartas de Penitência. Não são absolutamente inépcias, que se censuram aos destinatários. Tertuliano fala brevemente deste assunto no seu livro sobre a penitência (De Penitentia) para ilustrar, desse modo, a legitimidade e a via da penitência. Estes pecados são os seguintes:

o esfriamento da "primeira caridade" (2,4), a heresia e a luxúria (2,14-15), o sacrifício aos ídolos e a fornicação (2,20), as "obras não perfeitas diante de Deus" (3,2), a tibieza, o fato de não ser nem quente nem frio (3,15). De todos estes pecados se diz: "Age poenitentiam (*μετνοησον*) et prima opera fac" (2,5).

Resumo. — 1) Não obstante o ideal afirmado antes por Jesus, depois por S. Paulo, S. João, S. Tiago, S. Judas, temos de admitir a *realidade efetiva* do pecado.

2) Para o pecado há certamente *penitência e perdão*: a possibilidade de uma e do outro, afirmam-na categoricamente todos os livros do Novo Testamento.

3) A penitência consiste num ato *privado* de arrependimento com o qual nós nos acusamos diante de Deus, ou numa melhoria produzida pela *correção fraterna*, ou num *ato jurisdicional da Igreja*, mediante o qual é infligida uma excomunhão que dura até aparecer uma melhoria real. As orações e os sufrágios da Igreja ajudam o penitente nessa expiação.

4) O *efeito* de todo este processo penitencial, quer subjetivo, quer objetivo, é o regresso da morte à vida.

5) A Sagrada Escritura não contém uma *teoria* ou um ensinamento concernente à penitência dos batizados, mas uma *visão geral* de fé sobre Deus, o pecado, o perdão, à luz da qual se age por toda parte.

6) Intencionalmente não falamos aqui do *rigorismo* sobre os pecados irremissíveis. Notamos, todavia, que, na sua carta às Igrejas (bispos) de Pérgamo e de Tiátira, S. João julga remissíveis os pecados de idolatria e de luxúria, que mais tarde se dizem pecados capitais (Apc 2,12-14; cfr. sobre este argumento A. d'Alex. L'édit. de Calliste. pp. 49-50).

7) Com estes pecados que são remissíveis (veniais ainda que entre eles se encontrem certamente pecados graves, é indubitável que existem também pecados julgados tão graves que a Igreja apostólica se recusa a perdôá-los. Jesus mesmo ensinara, a propósito do pecado contra o Espírito Santo, que não seria perdoado nem nesta vida, nem na outra (Mt 12,31-32). Este pecado consiste essencialmente na impenitência. Para S. João "há um pecado que leva à morte: não vos digo de rezar por esse pecado" (I Jo 5,16). Trata-se do pecado de incredulidade (I Jo 2,1-2). Segundo S. Tiago, todavia, os sacerdotes, como os fiéis, devem rezar pelo pecador e uns pelos outros. S. Paulo ensina (Hebr 6,4-6) que os apóstatas não se podem renovar com a penitência: "De fato, é impossível (*αδύνατον*) que os que uma vez foram iluminados (no Batismo) e experimentaram o dom celeste e se tornaram participantes do Espírito Santo, experimentaram a doutrina da palavra de Deus e as maravilhas do mundo futuro e, no en-

tanto prevaricaram, é impossível, digo, renová-los uma outra vez à penitência (*καὶ ἄνωγνῶντες τὸς μετανοῶντας*), eles, que de novo, quanto podem, crucificam e expõem a ludíbrio o Filho de Deus".

Síntese. — A Igreja apostólica conhece, portanto, *três espécies* de pecados: os pecados leves que são cancelados pela correção recíproca, a oração e a esmola; os pecados graves que merecem e recebem uma dura penitência, mas dos quais se espera o perdão de Deus, porque o penitente permanece ligado à fé e à Igreja; os pecados "mortais": aqueles que os cometeram foram verdadeiramente separados, excomulgaram-se por si mesmos, e não se têm por eles, dada a rapidez com que se aproximam do último dia, alguma esperança. S. João vê nos apóstatas os verdadeiros anticristos, que são precisamente o sinal de que "é chegada a última hora" (I Jo 2,18-19). Referindo-se com os Apóstolos (Hebr 10,25.27 e 29; II Pdr 3,8-9; Tg 5,8-9; I Jo 2,18-22) à proximidade do juízo, Hermas também procura excitar à penitência àqueles que, propriamente não merecem mais penitência.

Assim chegamos, na evolução da penitência, até à *Idade dos Padres*. Continuaremos agora citando antes de tudo suas afirmações, as quais, mesmo se dela não contém uma noção bem clara, permitem-nos, todavia, encontrar-lhe certa linha de desenvolvimento.

Os Padres. — Apresentam-nos, primeiramente, a noção do Novo Testamento, da penitência, acrescentando-lhe, porém, cá e lá, alguns aspectos particulares. — A *Didakê* exige uma confissão geral por parte de toda a comunidade, antes de receber a Eucaristia. "No dia do Senhor, reunidos, parti o pão e dai graças, depois que tiverdes confessado os vossos pecados, a fim de que vosso sacrifício seja puro" (14,1). "Na Assembléia farás a confissão dos teus pecados e não te dirigirás à oração (Eucaristia?) em má consciência" (4,14). "Quem é santo aproxime-se (da Eucaristia); quem não o é arrependa-se. O Senhor vem" (10,6). "Corrigi-vos uns aos outros, não com ira, mas de modo pacífico, como vêdes no Evangelho; se alguém ofende ao próximo, ninguém lhe dirija a palavra, nem se fique a escutá-lo, até que não tenha feito penitência" (15,3). O *Pseudo-Barnabé* repete a doutrina das "duas vias" e a exortação da *Didakê*: "Farás a confissão dos teus pecados; não irás à oração em má consciência" (19,12). S. Clemente de Roma endereça uma carta toda entremeada de exortações à penitência, aos coríntios, que, na sua presunção, se haviam revoltado contra a hierarquia. "De todas as transgressões e as ações feitas por instigação de algum aliado do adversário (o diabo) pedimos perdão. E também aqueles que foram os animadores da revolta e do cisma devem ter presente o que todos esperamos deles" (51,1-2; cfr. 2,3; 8,1-5; 9,1; 48,1; 50,5; 56,1). No fim encontra-se a oração de penitência dirigida ao *Misericordioso e Compassivo*: "Perdoa nossas iniquidades, as injustiças, as quedas e os erros. Não contes todo pecado dos teus servos e das tuas servas, mas purifica-nos na tua verdade e dirige nossos passos, a fim de que caminhemos na piedade e na justiça e na simplicidade

do coração" (60, 1, ss.). A penitência é exigida em todas as idades (7, 4, ss.). A chamada *Segunda carta de Clemente* quer que se "conserva imaculado o selo" do Batismo (7, 6; 8, 6), no entanto prega fortemente a penitência: "Enquanto estamos nesta terra, façamos penitência... arrependamo-nos, de todo coração, do mal cometido na carne, enquanto temos tempo para a penitência. Pois que uma vez saindo deste mundo não mais podemos confessar nossos pecados, nem nos converter" (8, 1, ss.). S. Inácio combate as divisões gnósticas: "Onde reinam a divisão e a ira, aí Deus não habita. Todavia, o Senhor perdoa a todos aqueles que se arrependem, contanto que seu arrependimento os leve novamente à unidade de Deus e à comunhão com o bispo" (Filad. 8, 1; cfr. 3, 1-2). S. Policarpo dá este aviso: "Os presbíteros tenham entranhas de compaixão e sejam misericordiosos para com todos, procurando reconduzir os transviados... nem muito severos, nos juízos recordando que todos somos devedores pelos nossos pecados. Se, portanto, rogamos ao Senhor que nos perdoe, devemos também nós perdoar" (Filad. 6, 1-2). Também para um caso gravíssimo de transviamento sacerdotal, ele admite a penitência (11, 1, ss.).

Hermas dá grande importância para a doutrina da penitência. Ele trata da *segunda penitência* depois do Batismo, penitência que "alguns doutores" pelo ano 150, em Roma, queriam negar. Ele também mantém firme o ideal segundo o qual o pecado cometido depois do Batismo é uma "quebra do selo". Não existe propriamente penitência para este pecado. É o que confirma o anjo da penitência: "Tu entendeste bem; é mesmo assim. De fato, a quem recebeu o perdão dos próprios pecados (no Batismo) não deve mais pecar". Todavia, o anjo da penitência, declara a Hermas que Deus *agora*, por uma vez, concede misericórdia e permite uma segunda penitência: "Se alguém, sugestionado de novo pelo demônio, depois da grande e santa chamada, acontece voltar ao pecado, outra coisa não lhe resta que uma segunda e exclusiva penitência. Mas se voltar a pecar, não lhe adianta nada o arrepender-se e dificilmente tornará a conseguir a vida" (Prec. 4, 3; cfr. Vis. 3, 5 e 7). "A penitência pode salvar os gentios (com o desejo do Batismo) até o último dia de vida, não os cristãos" (Vis. 2, 2, 5). Mas esta segunda penitência dos cristãos é duríssima (Sim. 6-7). Parece ter sido a crença em um próximo fim do mundo, que induziu Hermas a considerar possível uma demora na misericórdia (Vis. 3, 8). Já no Antigo Testamento a penitência tem um caráter escatológico muito saliente (Windisch, *Taufe und Sünde*, 1908, pp. 35-50).

Hermas não fala de uma *reconciliação* eclesiástica do pecador. Todavia, talvez A. d'Ales está com a razão ao escrever: "A doutrina do Pastor está inteiramente compenetrada pela idéia de Igreja". A "tôrre", cuja construção deve ser feita antes do fim do mundo, e a Igreja *in terra* e *in caelo*, Vis. 3, 3, 3; A. d'Ales, op. cit. pp. 57 ss. Em linha geral, ela é a medida para se julgar o homem; pois o que verdadeiramente vale, e saber se pertence à Igreja, se é um membro

enfermo, se é catecúmeno ou se se encontra fora dela. Deus concede o perdão somente a quem pertence à Igreja. Por ordem celeste Hermas deve escrever a revelação a ele feita sobre a penitência e transmiti-la a Clemente, o qual, por sua vez, deve dá-la a conhecer na cidade, "porque a ele compete esta divulgação". "Mas tu mesmo a lerás nesta cidade com os sacerdotes" (Vis. 2, 4). R. Seeberg pensa que Hermas apresenta a penitência como um segundo "selo" (Sim. 8, 6, 3) o restaurador do selo batismal violado, contanto que siga o controle do ministério eclesiástico; e escreve: "Encontramos aqui o escôço de um sacramento da Penitência eclesiástica: alguns pecados, em si irremissíveis, podem ser perdoados por uma declaração divina, ou melhor, eclesiástica" (Dogmengeschichte, pp. 126-127; cfr. A. d'Ales, op. cit. pp. 106-107). Sobre a natureza da penitência, Hermas diz: "O pecador reconhece que fez o mal diante de Deus, experimenta vivo desgosto com o que fez e, arrependido, desiste do mal e opera o bem a todo custo, refreia sua concupiscência e castiga-a duramente, porque ela pecou" (Prec. 4, 2, 2; cfr. 12, 6). Hermas concede a penitência a todos os pecadores, mesmo aos adúlteros. "Todos receberão o perdão" (Prec. 4, 3-4; cfr. Sim. 8, 6, 6; A. d'Ales, op. cit. pp. 97-104). Ele compara os pecadores a um ramo de vide decepado, mas que, plantado reverdece e readquire sua primitiva vitalidade.

S. Justino admite para todos os pecadores, mesmo para os apóstatas, a penitência e a esperança do perdão de Deus (Dial. 47 e 141; cfr. A. d'Ales, op. cit. p. 126). S. Irineu fala de mulheres seduzidas pelo gnóstico Marcos e das quais "umas fizeram penitência pública, outras tiveram vergonha de a fazer e, em silêncio, pouco a pouco, desesperaram da vida divina; algumas abandonaram tudo, outras ficaram hesitantes, como diz o provérbio, nem dentro, nem fora" (Adv. h. 1, 13, 7). Portanto, havia já então uma penitência pública (cfr. Adv. h. 1, 13, 5). Em linha de princípio a penitência é recomendada a todos — as mulheres mencionadas, eram mulheres adúlteras: "Àqueles que se voltam para Ele (Deus) concede a paz, a amizade e o abraço" (Adv. h. 4, 40, 1). Às vezes S. Irineu apresenta algum vestígio de rigorismo (por ex. Adv. h. 4, 27, 2); mas isso acontece a todos os escritores do cristianismo primitivo, pois certamente nem todos os pecadores estavam dispostos à penitência.

S. Dionísio de Corinto recomenda a penitência aos hereges e até mesmo aos apóstatas (Eusébio, Hist. Eccl. 4, 23). Clemente Alexandrino repete Hermas, citando-o: "Propriamente não deveria haver segunda penitência; mas, por misericórdia, Deus a concede ainda aos pecadores arrependidos" (Strom. 2, 13; 7, 1). Os pecados são perdoados mesmo se graves; a prova disso temo-la na história "do jovem salvo" cuja consciência estava pesada de homicídio (Quis dives 42).

O procedimento de Tertuliano é bem conhecido e foi tantas vezes estudado. No seu livro *De penitentia*, escrito quando ainda era católico, ensina claramente a remissibilidade de todos os pecados: "Omnibus ergo delictis seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate commissis,

qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spondit" (De poen. 4). E prova muito bem esta tese abonando-a com Ez 18,21.23; 33,11; Jer 8,4; Os 6,6; as cartas penitenciais do *Apolipse* (2 e 3); as parábolas da dracma perdida e do filho pródigo.

Fcito montanista, Tertuliano, no livro *De pudicitia* afasta-se conscientemente da sua doutrina precedente e afirma a tese de que a Igreja é uma sociedade puramente espiritual, não episcopal hierárquica, sem poderes de perdoar os pecados graves, especialmente os três pecados capitais. Estes pecados, sendo dirigidos contra Deus, só Ele os pode perdoar e no caso de que esse perdão fosse concedido, Deus o anunciaria por meio do seu Espírito, que se revela em certos homens espirituais (pneumáticos), que Ele suscita na sua Igreja. Da polêmica de Tertuliano deduz-se que já se alegava na Igreja Mt 16,17-19. Isso tem muita importância ainda que Tertuliano não reconheça valor de prova ao texto.

Longe, porém, de crer que seja Tertuliano o único a falar de pecados capitais e do rigorismo a seu respeito. Essa atitude estava muito difundida na Igreja, naquela época primordial. Quando o Papa Calixto mitigou esse rigor a favor dos adúlteros, Tertuliano acusou-o de incoerência, porque não perdoava aos idólatras: "Idolâtræ quidem et homicidæ semel damnas, mœchum vero de medio excipis?" (De pud. 5). O rigorismo imperava particularmente na Espanha (cfr. *Poschmann*, Die abendländ. Kirchenbusse im Ausgang des christl. Altertums, P. IV, pp. 143 ss.).

S. Cipriano, em face das numerosas apostasias (lapsi) que se verificavam durante a perseguição, acentua de modo particular a seriedade da penitência e hesita em conceder a reconciliação, embora não a negue a qualquer pecador verdadeiramente arrependido. Quer que também os pecados de pensamento sejam manifestados aos sacerdotes para deles receber o perdão: "Admitimos, portanto, que a *ninguém* deva ser negada a penitência e que àqueles que imploram a misericórdia do Senhor, a paz possa ser concedida por seu sacerdote, de acôrdo com sua misericórdia e sua bondade" (Ep. 55, 29). "Rogo-vos, ó irmãos, que cada qual confesse suas faltas, enquanto ainda está vivo, enquanto é ainda concedido confessar-se, enquanto a satisfação e o perdão concedidos pelo sacerdote são ainda aceitos diante de Deus" (De laps. 29; cfr. 26, 27; Ep. 16, 2; 17, 2; 59, 13, 16).

Orígenes enumera muitos meios para obter o perdão ("remissiones"). O mais das vezes são sete; mas, segundo outros, contam-se também doze. Eis o esquema de Orígenes: "Baptismus", "martyrium" "elemosyna" (Lc 11,41), "remissio peccatorum" (Mt 6,14), "conversio fratris" (Tg 5,20), "caritas" (Lc 7,47; I Pdr 4,8), "poenitentia" (Sl 31,5). Há também a "remissão dura e penosa mediante a penitência (dura et laboriosa per poenitentiam remissio), quando o pecador... não teme confessar seus pecados ao sacerdote do Senhor e procurar assim a medicina". Cita também como prova Tg 5,14 (Migne, 12, 418). Os cristãos choram aqueles que caíram na impureza ou em

outro pecado, como mortos, que estão perdidos e mortos para Deus; mas quando eles deram provas suficientes de uma verdadeira mudança interior, são novamente acolhidos como ressuscitados dos mortos; todavia, para esta readmissão à comunidade eclesiástica, procede-se mais lentamente do que antes". Mas para o futuro eles são excluídos de todo ministério eclesiástico (C. Cels. 3, 50; cfr. De orat. domin. 28).

A partir do ano 300 encontramos por toda parte testemunhos em favor do poder da Igreja de perdoar os pecados. Citamos, por ex. S. Atanásio (Fragm. contra Novat. Migne, 25, 1315); S. Basílio (Ep. canon. 2, c. 34); S. João Crisóstomo (De sacerdot. 3, 5-6); S. Paciano de Barcelona, nas três cartas contra o novaciano Semproniano, das quais a última é particularmente importante, porque declara coisa inaudita o negar à Igreja o poder de perdoar os pecados mortais (Ep. 3,1); S. Ambrósio, que segundo o seu biógrafo Paulino de Milão, arrancava lágrimas dos seus penitentes, chorando ele também, os pecados deles (Vita S. Ambrosii, 39); S. Agostinho que distingue uma tríplice penitência, a anterior ao Batismo, a cotidiana e a pública, diante da Igreja (De symb. 1, 7 e passim).

Para compreender a prática penitencial um tanto intrincada na Igreja antiga, não devemos perder nunca de vista a diferença dos pecados e da sua expiação.

§ 191. A universalidade do poder de perdoar os pecados.

O poder da Igreja de perdoar os pecados estende-se a todos os pecados sem exceção alguma. — (De fé).

Explicação. — O Concílio Tridentino no primeiro cânon citado no parágrafo precedente, declara que os fiéis, "tôdas as vezes que depois do Batismo caem em pecado, podem novamente ser reconciliados com Deus", sem exclusão de nenhum pecado por mais grave que seja. Dos Novacianos o Concílio diz que a Igreja "com muita razão os exclui e condenou como hereges (tamquam hæreticos), porque negavam pertinazmente o poder de perdoar os pecados" (s. 14, c. 1). Do mesmo modo, na doutrina da justificação o Concílio afirma a possibilidade de renovação espiritual, para todos os pecadores (s. 6, can. 29, e c. 14).

A Igreja antiga condenou a limitação do poder de perdoar os pecados, com a condenação dos montanistas (150), que reservavam os pecados graves somente à autoridade dos pneumáticos, e dos Novacianos (250), que contestavam o perdão dos pecados graves, e mais tarde dos Donatistas (400) para os quais a Igreja devia ser constituída exclusivamente de puros. Novaciano foi excomungado juntamente com sua seita pelo Papa São Cornélio num sínodo de Roma (251), do qual participaram sessenta bispos e muitos clérigos. Os Padres da Igreja,

como Eusébio, S. Epifânio, S. Agostinho, declararam-no herege, não cismático.

Prova. — Se, com a doutrina católica, se reconhece nos textos bíblicos citados no parágrafo anterior o poder da Igreja de perdoar os pecados, impossível limitar este poder, dada a absoluta falta de textos que lhe ofereça a mínima possibilidade. Todos se exprimem em termos absolutamente gerais. Deus ratifica tudo o que é ligado ou desatado (*ὃ ἅνθρωπος — ὅτι ἄνθρωπος*, Mt 16,19; 18,18). “A todos aqueles aos quais (*τοῖς τοῖς*) perdoardes os pecados serão perdoados; a todos aqueles aos quais os retiverdes serão retidos” (Jo 20,23). Note-se, além disso, que Cristo diz: “os pecados” (*τὰς ἀμαρτίας*), e não “pecados”; são os pecados absolutamente, sem limitações ou excessões.

Os discípulos receberam aquêle poder que o Senhor mesmo havia exercitado repetidamente durante sua vida. Ora, êsse exercício referia-se a pecados graves, quer no caso da mulher adúltera e de Madalena, quer nos casos do paralítico, do publicano e do bom ladrão. “Este homem recebe os pecadores e come com eles” (Lc 15,2; cfr. 5,30). Os discípulos não podiam pensar que o poder de perdoar a eles concedido era mais estreito do que o exercitado por Cristo. Por êste motivo S. Paulo não teme acolher novamente, depois da devida penitência, o pecador culpado de uma grave falta (II Cor 2,10; cfr. II Tes 3,14-15).

Os Padres. — A reserva da Igreja concernente aos pecados capitais, durante os primeiros séculos, já foi estudada. Trata-se agora de saber, primeiro, se a Igreja não perdoava êsses pecados capitais ou se os perdoava com hesitação e somente no leito de morte e às vezes nem mesmo então; e, segundo, se agia assim porque cria não ter poder sobre eles ou por razões de disciplina eclesiástica. A primeira hipótese é afirmada pelos teólogos protestantes, como A. Harnack, e pelos Modernistas, para os quais “a Igreja ter-se-ia habituado lentamente a semelhantes noções” (da penitência).

a) Na verdade alguns Padres, baseando-se na *Escritura* (I Rs 2,25; Mt 12,31-32; Hebr 6,4-9; I Jo 5,16-17), excluem do perdão certos pecados, os “pecados contra Deus”. A prática cristã primitiva era diversa. Impossível demonstrar que na Igreja oficial de Roma vigorasse uma falsa doutrina penitencial. Possivelmente não havia sequer a prática rigorista. Parece, ao invés, que *Hermas*, nas passagens citadas acima, exprime justamente o ponto de vista da Igreja romana, quando diz que, não obstante a opinião diversa de “alguns doutores” há uma penitência, depois do Batismo, a menos que se queira admitir — coisa assaz improvável — que êle gozava tal prestígio, que introduziu em Roma uma nova doutrina penitencial. Pelo ano 200, o papa Calixto (217-222) declara que, entre os pecados capitais, o adultério pode-se perdoar;

mas o protesto de Tertuliano, censurando-o de agir incoerentemente, não perdoadando também aos outros dois, demonstra que em Roma aqueles dois pecados eram praticamente considerados remissíveis, depois de severa penitência: a apostasia (idolatria) pelo Papa S. Cornélio (250-253), e por fim o homicídio (raríssimo) pelo Concílio de Ancira can. 22 (319). Por isso S. Agostinho: “Também quanto à remissão dos pecados mais graves não se deve desesperar da misericórdia divina, quando os réus fazem uma penitência proporcionada à gravidade do pecado” (Enchir. 65).

Devido à diferença da prática e da independência relativa das Igrejas, o antigo rigor perdurou em muitos lugares. O Concílio de Nicéia estabeleceu esta regra: “No tocante aos moribundos, deve-se continuar a observar a antiga regra da Igreja, de modo que, se alguém (dos penitentes) está próximo da morte, não seja privado do último e mais necessário viático (*εὐχισ்தία*). Em geral, porém, e para aqueles que, prestes a morrer, querem receber a Eucaristia, só o bispo a deve conceder, depois de cuidadoso exame” (can. 13, Denz. 57).

Aos *recidivos* negava-se a segunda penitência, mas deixava-se-lhes o cuidado de se reconciliarem com Deus mediante aquela penitência que lhes teria sugerido a própria consciência. Aquêle que interrompia arbitrariamente a penitência era considerado recidivo.

Os clérigos que caíam em pecados capitais e em outros análogos pecados graves, eram, de acordo com o can. 25 dos *Cânones apost.*, depostos e muitas vezes, mandados aos mosteiros; todavia, com base no princípio jurídico “ne bis in idem” não eram admitidos à penitência eclesiástica, mas reduzidos ao estado laical.

b) Os *dogmáticos* julgam o rigorismo da Igreja primitiva uma medida de disciplinar severa (D’Alès, Diekamp, Esser, Poschmann, Stufler, etc.). Os *históricos* (Funk, e sua escola, Batiffol, Vacandard, Tixeront, Koeniger) parecem admitir no início certa indecisão da Igreja durante as terríveis perseguições e as conseqüentes numerosas apostasias; somente pouco a pouco ter-se-ia esclarecido a idéia e ter-se-ia chegado a uma prática estável do perdão. Todavia, também o dogmático Bessmer escreveu: “Dado o alto conceito que nos primeiros tempos cristãos se tinha da sublimidade da graça do Batismo, não nos devemos admirar de que tenha reinado longamente uma grande severidade e que em algumas dioceses e províncias eclesiásticas se tenha difundido também um rigorismo exagerado. O que, de fato, aconteceu. Aos pecadores réus dos pecados chamados “capitais”, às vezes, foi recusada a admissão à penitência, que para os três pecados graves, de adultério, de homicídio e de renegação à fé era uma penitência pública, às vezes recusou-se também a absolvição até na hora da morte” (Modernismus, pp. 399-400). Hoermann demonstra que no Oriente também imperava uma “dureza cruel” e destaca um ponto o mais das vezes olvidado em toda a presente questão: “Quando mesmo se devesse rejeitar, quase em toda a linha, a afirmação do rigorismo absoluto da Igreja antiga concernente aos pecados capitais

este rigorismo permanece, todavia, em menor escala: os grandes pecadores reincidentes foram, até o Papa Sirício (†398), excluídos da reintegração na Igreja. O grande benefício da grande penitência era concedido uma vez somente". Transferindo-se semelhante prática à nossa época, perceber-se-á imediatamente a dificuldade do problema. Cfr. *Galtier*, *De Pœnitentia, tractatus dogmatico-historicus* (1923) e a discussão de *Umberg* em "Scholastik" (1927).

§ 192. A forma judiciária do perdão dos pecados.

O poder de perdoar os pecados é exercitado mediante um ato judiciário. — (*De fé*).

Explicação. — O *Tridentino* teve de definir contra a teoria declarativa protestante, que a essência e o uso do poder de perdoar os pecados consiste num ato *judiciário* (actus judicialis, ad instar actus judicialis): "Se alguém disser que a absolvição sacramental não é ato judiciário, mas simples ministério de pregação e declaração de que os pecados são perdoados a quem os confessa, contanto que creia ser absolvido... seja excomungado" (s. 14, can. 9, Denz. 919; cfr. cc. 5 e 6).

Também no *Batismo* a Igreja exerce o poder de perdoar os pecados, mas de maneira inteiramente diversa, tratando-se aqui de simples remissão (condonatio), não de sentença jurídica. Desta explicação é fácil deduzir que a tese acima formulada exprime a essência propriamente dita do sacramento da Penitência.

Prova. — O poder de perdoar os pecados conferido por Cristo aos Apóstolos exige um ato judiciário para a sua aplicação. Ele, de fato, tem *duplo aspecto*, positivo (desata) e negativo (ata); e é óbvio e claro que, quer positivo, quer negativo, não pode ser aplicado arbitrariamente, mas exige o discernimento consciencioso da dignidade ou da indignidade do penitente. Verificadas essas condições prévias ante o foro judiciário interno, os sacerdotes devem pronunciar a sentença judiciária, decerto na forma prescrita por Deus, todavia de maneira oficial, livre e autoritária. Quando perdoam os pecados, estes são perdoados; quando os retêm, são retidos. Mas reter os pecados é também uma sentença judiciária positiva (*Trid.*: retentionis sententia). No último caso, o pecador continua prêso ao seu pecado, até quando dêle puder ser libertado pelo juiz eclesiástico. Impossível fugir a este juiz. A imposição de uma penitência por parte do sacerdote é outro fato a confirmar o caráter judiciário do exercício do poder de perdoar os pecados.

Os Padres. — Este modo de exercitar o poder de perdoar os pecados encontramos na disciplina penitencial da Igreja dos primórdios. *Tertuliano* diz que na Igreja tem lugar a "advertência, a correção e a punição em nome de Deus... E é gravíssimo juízo que prenuncia o juízo futuro..." (summunique iudicii futuri præjudicium, *Apol.* 39). Nas *Constituições apostólicas* lê-se: "Julga, ó Bispo, apoiando-te sobre teu poder, como Deus" (2, 12). Segundo *S. Hildário* há "um juízo imutável da severidade apostólica, de modo que aqueles que eles ligam ou desligam, segundo a sentença apostólica, são atados ou desatados no céu" (*In Mat.* 18, 18; *Migne*, 9, 1021). Para *S. Agostinho* os chefes da Igreja exercem já aquele poder de que trata o *Apc* 20,4-6; porque lhes foi dito: "O que tiverdes ligado na terra", etc. (*Civ.* 20, 9, 2). *S. João Crisóstomo* escreve que o sacerdote exercita sobre a terra um juízo celeste, pois Cristo mesmo disse: "O que ligardes na terra" etc. "O juiz está na terra, o Senhor segue seu ministro e aprovará no céu tudo o que ele julgar" (*Hom.* 5 de verb. *Is.* 1, *Migne*, 56, 130-131).

Os *teólogos*, neste ponto ressaltam as diferenças essenciais entre o juízo civil e o juízo sacramental. A diferença principal em que o juízo da Penitência é um juízo de graça e de misericórdia, ao passo que o civil é um juízo de justiça e sanção. O fim, nos dois casos, é por essência diverso. O juízo civil quer punir o culpado, segundo a lei e proteger contra ele a comunidade. O juízo divino da Penitência quer absolver o pecador e justificá-lo. Além disso, o sacerdote jamais pronuncia um juízo de condenação propriamente dita. Enfim, o da Penitência, pelo fato de ser essencialmente um juízo de misericórdia, é livremente aceito; ao contrário, o secular, pois que essencialmente punitivo, é um juízo forçado. O *Codex Juris Canonici* exorta o confessor a unir a misericórdia à justiça, "ut honori divino et animarum salutis consulat" (can. 888). Faz-se também necessário observar a disposição seguinte: "Si confessarius dubitare nequeat de pœnitentis dispositionibus et hic absolutionem petat. absolutio nec deneganda nec differenda est" can. 886).

§ 193. O sinal sensível do sacramento da Penitência.

1. Matéria. — No sacramento da Penitência falta matéria propriamente dita. A quase totalidade dos *teólogos*, segundo o *Tomismo*, designam como quase *matéria* deste sacramento os atos do penitente: a contrição, a confissão, a satisfação. O próprio *Concílio Tridentino* serviu-se dessa expressão (s. 14, c. 3 e can. 4). O *Concílio* denomina também os três atos do penitente de "partes da Penitência" (partes Pœnitentia).

Dada a falta de matéria propriamente dita, não podemos sequer falar, neste sentido, de matéria remota (matéria remota ex qua): os

teólogos, todavia, soem chamar os pecados de matéria à qual se refere a absolvição (m. circa quam) e falam, por isso, de matéria grave e leve (m. gravis e m. levis), necessária e livre (m. necessaria e m. libera), certa e duvidosa (m. certa e m. dubia), suficiente e insuficiente (m. sufficiens e m. non sufficiens).

O Tomismo apela, acima de tudo, para o Mestre das Escolas. Ora, S. Tomás ensina que “a matéria próxima deste sacramento são os atos do penitente” (S. th. III, 84, 2; cfr. a. 1). Eugênio IV adota essa teoria na sua Instrução para os Armênios e declara: “O quarto sacramento é a Penitência cuja quase matéria constituem-na os atos do penitente que se dividem em três partes” (Denz. 699).

O Concílio de Trento evitou definir esta doutrina, não querendo trancar as controvérsias escolásticas, dado que o Escotismo faz consistir todo o Sacramento tão só na absolvição; todavia, seguindo o Tomismo, diz: “A quase matéria deste sacramento é constituída pelos atos do próprio penitente, ou seja, a contrição, a confissão e a satisfação; as quais se dizem partes da Penitência (partes Poenitentiae) enquanto, por divina instituição, são necessárias, no penitente, à integridade do sacramento, à plena e perfeita remissão dos pecados” (s. 14, c. 13). As mesmas expressões (quase matéria e partes Poenitentiae) encontram-se no cânon correspondente (can. 4, Denz. 896, 914; cfr. também Cat. Rom. P. 2. c. 5, q. 13).

Reforça essa doutrina o fato singular de a Escritura e os Padres, a quem é estranha a distinção formal da matéria e da forma, nos sacramentos, instarem muito sobre os atos do penitente ao tratar do perdão dos pecados. Difícil, portanto, excluir este elemento subjetivo na causalidade do “opus operatum” objetivo. O capuchinho Klug procura defender Escoto (em Pastor bonus 1911-1912, pp. 199-211), notando que ele ensina com razão que a contrição e a confissão precedem o sacramento, como disposições e que a satisfação segue-o, e como é, por isso, necessário que a absolvição somente constitua o sacramento. A contrição, acrescenta Klug, não é uma “res sensibilis” e, atendo-se ao conceito dos adversários, haveria dois ministros. Os Tomistas querem, apoiando-se no Catecismo Romano (P. 2. c. 5, q. 13), transformar a quase-matéria, em matéria propriamente dita. Ora, o Tridentino fala de “partes Poenitentiae” e não de “partes sacramenti”. Klug propõe considerar, com Escoto, os pecados como a matéria do sacramento da Penitência, enquanto, mediante uma acusação contrita, são submetidos ao poder das chaves da Igreja. Isso satisfaria o Tomismo. De resto, encontram-se já em Tertuliano (De poen.) as três partes: “Vera poenitentia, confessio, satisfactio”.

“Os atos do penitente - escreve Specht - contribuem a ser modo para a comunicação da graça: são fecundados de alguma maneira, para comunicar a graça, pela forma, na qual, segundo o Concílio de Trento, reside principalmente (praeipue) a eficácia do sacramento”. Da natureza particular do sacramento da Penitência re-

sulta que o penitente, recebendo este sacramento, coopera de maneira essencial.

2. Forma do sacramento da Penitência é a absolvição do sacerdote. Ela é consacrante e produz o perdão; não é, por isso, declarativa, como se significasse simplesmente que Deus perdoou o pecador.

Não há nenhuma definição sobre este ponto. Todavia, o Concílio de Trento no c. 3, diz: “O santo Concílio ensina, além disso, que a forma do sacramento da Penitência, na qual principalmente está colocada sua eficácia, encontra-se naquelas palavras do ministro: Eu te absolvo etc”. (Denz. 896).

A Escritura nada diz. Os testemunhos dos Padres falam de uma oração que o sacerdote dirige a Deus para que se digne perdoar o pecador.

Existia uma fórmula de absolvição? -- Baseando-se nas fontes, Schermann responde a esta pergunta, para a época mais antiga: “Parece que Hermas nos transmitiu uma espécie de oração para o perdão dos pecados. Na descrição da confissão (Vis. 3, 1, 8-9; 2, 2-3), introduz reconhecer uma oração de pedido. O que nos permite ver nas frases de Hermas uma oração para a Penitência é a oração geral, na primeira carta de S. Clemente, na qual se roga também pelos pecadores ziu algumas exortações do chefe da Igreja (2, 2.6), nas quais se pode no seio da comunidade. Se acrescentarmos que, segundo a Didakê (14, 2), a exomologese (confissão) de todos os assistentes dava-se na reunião dominical, antes do sacrifício, pode-se ver na I Clem. 59, 2; 60, 1-2 a oração de pedido de perdão para todos, que conclui esta exomologese. Confrontando-se com esta oração as duas orações do Eucolégio de Serapião, a *εὐχὴ, πρὸς τὸν ἄνθρωπον* (Orat. 27) e a *εὐχὴ, γὰρ ἁγίων* (Orat. 26), ver-se-á como as primitivas orações de penitência foram usadas como orações de intercessão na Missa dos fiéis. Também nas Constituições apostólicas (8, 9, 2-6) as orações que serviam para despedir os penitentes são imitadas pelas orações que rezavam o bispo e o sacerdote depois da confissão e são usadas como ato litúrgico de intercessão na Missa. Com a oração dita sobre o pecador unia-se, sem dúvida, uma imposição das mãos; pelo menos nesse sentido a mesma Igreja antiga (Tertuliano e a praxe romana) interpretava a passagem da primeira carta a Timóteo (5, 22): “Não imponhas apressadamente as mãos a ninguém”. Esta imposição podia ser o sinal exterior do perdão dos pecados e da comunicação do Espírito Santo; encontram-se exemplos análogos nas imposições das mãos no momento do Batismo (pelo exorcismo e a bênção). Dos casos em que não é indicada nenhuma reconciliação propriamente dita, por meio de um sinal exterior, imposição das mãos ou recitação de uma fórmula particular (por ex. Tertul. De poen. 7), não se deve concluir pela ausência da reconciliação: ela podia também ser feita para e simplesmente mediante a admissão do pe-

cador na comunidade dos fiéis e sua volta ao seio da Igreja, ou mediante a admissão à Eucaristia ou mediante a oferta do sacrifício" (Die frühchristl. Liturgien, pp. 370 ss.). Na época posterior, porém, a oração de absolvição do sacerdote aparece claramente *por toda parte*.

Sobre a absolvição na Igreja primitiva é preciso sublinharmos como "a questão, que ocupou por séculos a teologia posterior, isto é, se o perdão dos pecados é produzido pela absolvição, ou antes, pelos esforços pessoais de penitência do pecador, não se levantava ainda na antigüidade cristã. Limitava-se a insistir sobre a necessidade de ambos os fatores, sem especular mais, sobre sua respectiva eficácia. Em geral tendia-se a valorizar os atos do penitente, subestimando-se o fator eclesiástico, ou se se lhe queria atribuir a devida importância, caía-se numa certa contradição" (Poschmann, op. cit. IV, pp. 36-37). Resolve-se a dificuldade considerando que os sacramentos foram praticados e criados pacificamente durante mil anos, mais ou menos, até o momento em que a Escolástica tentou reduzi-los a uma síntese metafísica. Na Penitência, Deus com sua graça, o homem com sua vontade, a Igreja com o poder das chaves, cooperam para produzir um só efeito. De resto, ainda hoje é impossível dividir as partes competentes a cada fator e essa impossibilidade *permanecerá* não obstante todos os esforços da teologia (Jo 3,8). Todavia, é um fato histórico que ainda S. Gregório Magno seguindo a interpretação tradicional de todos os Padres, entende "ligar" no sentido de ligar à penitência eclesiástica e "desligar" no sentido de desligar dessa penitência: quanto à libertação do "reatus culpæ" é-lhe atribuída a Deus. A idéia era ilustrada pelo exemplo da ressurreição de Lázaro, em que, quem restitui a vida é Deus, ao passo que os circunstâncias limitam-se a desatá-la das ataduras.

S. Agostinho, para o qual, como se demonstrou acima (§ 162), Cristo é o verdadeiro ministro dos sacramentos, sublinha, contra os Donatistas, que faziam depender a eficácia sacramental exclusivamente da dignidade do ministro, que o sacerdote não diz: "Eu perdô os pecados" (Ego peccata remitto, ego justifico, ego sanctifico, ego sano), mas pede que o Espírito Santo opere este perdão (Sermo 99 in Luc. 7, 85). Para S. Leão I, "o sacerdote intervém como intercessor pelos pecados dos penitentes" (Ep. 168, 2; cfr. 108, 2).

Na época da Escolástica (pelo ano 1250), a forma deprecativa transformou-se paulatinamente na indicativa, evolução que aconteceu paralelamente à da doutrina sacramental. Objetivamente as duas formas são idênticas. A forma indicativa não deve ser entendida unilateralmente. O sacerdote perdoa os pecados como purifica a criança que batiza (ego te absolvo, ego te baptizo); nos dois casos ocupa o lugar de Deus, de quem é instrumento, mas não age de modo independente, idéia já combatida por S. Agostinho. S. Tomás escreve propositalmente um capítulo para demonstrar "quod solus Deus potest peccata remittere", pois foram cometidos contra Ele (Comp. th. 146). Incompreensível como Billuart tenha podido declarar inválida a forma

deprecativa, contrariando frontalmente a história (De poen. dist. 1, a. 3, § 3). Por certo hoje é estritamente prescrita a forma indicativa. Mas para os onze primeiros séculos não se pode constatar senão uma forma deprecativa, a qual, como se pode ver em Martine (De antiquis ritibus I, l. c. G, q. 7), não é nem mesmo uniforme, quer nos Padres e nos livros penitenciais, quer nos Escolásticos primitivos. (Cfr. também a palavra *Absolution* no Dict. de théol. cath. t. I, coll. 138-255). Os Gregos conservam ainda hoje a antiga forma deprecativa.

A absolvição tem, segundo a doutrina dos teólogos escolásticos, um valor consagrante e não declarativo. Pedro Lombardo (In IV dist. 18, c. 6), Alexandre de Hales, S. Boaventura e outros Escolásticos pronunciavam-se ainda pelo significado declarativo da absolvição, não, porém, no sentido dos Reformadores, que esvaziavam completamente o sacramento do seu conteúdo, mas somente enquanto exigiam a contrição perfeita que obtém o perdão antes do sacramento. Como se vê, subsistiam ainda idéias hesitantes e incompletas sobre a conjunção do elemento subjetivo (contrição) e do elemento objetivo (absolvição) no sacramento da Penitência. Por outro lado, S. Agostinho, com sua explicação do exemplo de Lázaro, exemplo que já se encontra em Orígenes, exerceu forte influência sobre a Escolástica primitiva: Jesus ressuscita o morto, os discípulos não têm mais que soltá-lo das faixas. "Dominus inchoat solutionem et sacerdos consummat", diz Guilherme de Auxerre. De resto, segundo Morin (Comm. hist. VIII, 2, vigoravam na Escolástica até nove opiniões diversas sobre a eficácia da absolvição.

Em caso de *necessidade* basta a forma *breve* (absolvo te a peccatis). Todavia, deve-se sempre nomear, quer o sujeito absolvido, quer os pecados.

3. A absolvição exprime, antes de tudo, o perdão dos *pecados*; todavia, como veremos claramente ao estudar os efeitos do sacramento da Penitência, a *pena* é igualmente perdoada, pelo menos a *pena eterna*. Além disso, o perdão dos pecados, como vimos no tratado da graça (§ 126), tem sempre lugar, mediante a infusão da graça santificante; por isso a absolvição produz também a graça, ainda que a forma a isso não aluda expressamente.

Da absolvição *sub conditione* fala-se pela primeira vez no século XV. Ela supõe uma *dúvida* justificada sobre a capacidade física (si vivis) ou moral (si dispositus es) do penitente. Já que a absolvição é uma sentença judiciária, só se deve pronunciar condicionadamente, por razões importantes, quando fôr conveniente deixar o juízo a Deus.

Pode-se ser absolvido muitas vezes do mesmo pecado? — É certo que se pode reiterar a acusação contrita dos pecados já perdoados. Neste caso tem-se também tudo o que constitui as partes da Penitência e por isso pode-se dar também a absolvição. Indubitavelmente ela não cancela os pecados, pois já o foram, mas produz um aumento da graça

(*gratia secunda*) e por isso mesmo tem uma eficácia sacramental. Recorde-se a hodierna "confissão de devoção".

4. A absolvição pode ser dada pelo sacerdote só *oralmente*, não *por escrito*; só pode ser dada aos penitentes *presentes* e não aos ausentes.

A absolvição por escrito foi reprovada por Clemente VIII (†1605), o qual qualifica de falsa, temerária, escandalosa a opinião que a defende (Denz. 1088). Um sacramento só pode ser administrado a presentes. Os primeiros vestígios de uma absolvição concedida aos ausentes, encontram-se na época da Escolástica primordial. N. Paulus vê nestas absolvições uma espécie de indulgência. S. Tomás escreve: "Nos casos de extrema necessidade é melhor confessar-se a um leigo presente, que a um sacerdote ausente" (In IV dist. 17, q. 3, a. 4). Mais tarde a absolvição (confissão) por escrito foi defendida por Paludano, Pedro Soto, João Medina, Suárez. Cfr. Denz. 1089.

§ 194. A contrição.

Noção. — O Concílio de Trento descreve a contrição como "a dor da alma e a detestação do pecado cometido, com o propósito de não mais pecar para o futuro" (s. 14, c. 4). Desta descrição deduz-se o *escopo* da contrição: a expulsão do pecado do coração e da vontade; como também a sua *necessidade*. Sem ela é impossível o perdão do pecado por parte de Deus.

Contrição (de "conterere") significa trituração, esmagamento. **Compunção**, que se encontra já em Tertuliano, significa (de "compungere") perfuração do homem interior. O *Catecismo Romano* explica a palavra contrição com a analogia da trituração de objetos duros. Assim os corações endurecidos são despedaçados pela força do arrependimento. Explica também a imagem da perfuração: o coração deve, por assim dizer, ser transpassado pelo arrependimento, a fim de que o veneno do pecado dêle possa sair.

a) **Explicação.** — O Concílio de Trento indica três elementos que constituem a contrição: a dor, a detestação e o propósito. A dor, entende-se, é espiritual. Nasce e se desenvolve não na parte física do homem, e sim na espiritual. Tem sua fonte na inteligência e na vontade: na inteligência, que conhece e reconhece o pecado qual oposição à ordem moral de Deus; na vontade, que, com a reprobção e a detestação, persegue o pecado reconhecido e assim o rejeita. O dever da inteligência consiste no desgosto, na impressão de horror, na condenação do pecado, como causa da eterna condenação; o da vontade,

no sentimento de detestação e de afastamento do pecado, que é uma monstruosidade e uma desgraça. Estes dois deveres estão intimamente unidos e não devem ser separados. A dor da contrição origina-se sobretudo no fato do sentir espiritualmente o peso do mal cometido.

A detestação e a reprobção constituem a verdadeira essência da contrição. Segue-se daí, logicamente, a dor espiritual da vontade (dolor in voluntate). Detestação, reprobção e dor referem-se ao *passado*. Quanto ao que concerne ao *futuro*, a contrição transforma-se por si mesma no *propósito*. De fato, o mesmo juízo e a mesma decisão a propósito do pecado, passado, revestem também o pecado futuro que nos ameaça.

Do que aqui se disse, a contrição apodera-se de todo o homem interior, para o transformar radicalmente. Começa na inteligência, mas não se limita a ela, isto é, a um ato de pura *reflexão pessoal* (resipiscência), como quando se nota o próprio erro e se corrige — esta era a idéia estoica da *pravaia* que significa literalmente, mudança de opinião — mas é o reconhecimento de uma falta moral, que a vontade deve reparar, suprimindo-lhe a causa. Por isso, o ponto importante e a perfeição da contrição encontram-se na vontade. Daí S. Tomás chamar a dor da contrição, de uma dor livremente querida (dolor in voluntate, Suppl. q. 1, a. 2 ad 1).

A "dor" da alma está necessariamente ligada, no pecador, à "detestação", porque no pecado, êle reconhece sua obra. Todavia, a dor e a detestação não estão sempre necessariamente unidas. Deus e os santos detestam o pecado, mas não lhe têm a dor e, conseguintemente, não têm contrição. O *propósito* está sempre incluído na verdadeira contrição. Para que a contrição seja salutar necessita estar unida à esperança do perdão. Enfim, o Novo Testamento exige que a contrição contenha a vontade da confissão e da satisfação, porque Deus quer conceder o perdão através desses meios sacramentais.

b) **Visão histórica.** — A definição pós-tridentina agora explicada é idêntica, objetivamente, senão formalmente, à idéia da contrição e da penitência, concebida na Igreja, desde o começo, como o paten-teará a breve exposição histórica seguinte.

O *Padre*, como dissemos acima, insistiam muito sobre a verdadeira contrição, que denominavam "penitentia", "exhomologesis", "satisfactio", "pudor", "lacrimae", "fletus", "deprecatio", *pravaia* etc. Não havia ainda uma terminologia fixa para a designar (encontra-se "contritio" em S. Agostinho, S. Gregório, S. Isidoro) e menos ainda uma distinção precisa. Limitavam-se em contrapor a contrição autêntica e sincera à contrição aparente, hipócrita, e fingida (fictio). O *temor* ocupava sempre parte ponderável na contrição, o que já se explica com a insistência do Antigo Testamento sobre essa disposição; e precisamente dêle temes muito que tirar para a doutrina da penitência. Por isso prefere-se negar a penitência evocando o juízo. É o procedimento do 194º e dos *Padres*, a partir de *Homos*. De fato, no Antigo Testamento Deus sempre tinha castigado o pecador;

daí a frase de S. Agostinho: todo pecado merece castigo. S. Cipriano entende já o pecado como "offendere Deum" (De hab. virg. 2; De orat. 31), como uma "offensa Dei" (De laps. 36; 17; 22). Descreve o verdadeiro espírito de penitência nestes termos: "Se alguém se dá à oração de todo coração, geme com verdadeiro lamento e verdadeiras lágrimas de arrependimento (si veris poenitentiae lamentationibus et lacrimis ingemiscat); se procura, com contínuas obras boas, mover o Senhor a lhe perdoar a falta, Deus terá por certo piedade dele; pois anunciou sua misericórdia dizendo: Se tu te convertes e choras, serás logo salvo" (De laps. 36; cfr. Tertul. De poen.). Poder-se-iam multiplicar semelhantes afirmações, hauridas dos escritos Patrísticos.

S. Agostinho insiste, como seus predecessores, sobre a penitência concretizada em obras boas, sobretudo nas recomendadas pela Escritura: a oração, o jejum, a esmola; esta ocupa a primazia (Lc 11,41; cfr. 12,33-34; Mt 6,19; I Pdr 4,8; Caritas operit multitudinem peccatorum). Mas todas estas obras exteriores carecem de valor quando desacompanhadas de íntima penitência: "Quid prodest, quia humiliamini, si non mutamini?" (Sermo 392,6). Também para os pecados veniais (peccata minuta) são necessárias as obras. No grande uso que êle, como todos os outros Padres, faz da quinta petição do "Pater", para o perdão das faltas "cotidianas", exige, como condição principal, que nós também perdoemos aos que nos ofenderam: e esta é uma obra que incide formalmente no íntimo da nossa personalidade. Na verdade a preponderância do interior sobre o exterior na penitência, encontrava-se já em Tertuliano: "Deus autem non vocis, sed cordis auditor est" (De orat. 17). "Non facti solum, verum et voluntatis delicta vitanda et poenitentia purganda esse" (De poen. 3). Igualmente S. Cipriano: "Neque enim promereri misericordiam Domini poterit, qui misericors ipse non fuerit" (De opere et elem. 5); por este motivo devem-se confessar também os pecados de pensamento (De laps. 28). A distinção claríssima que os Profetas, S. João Batista e Jesus, fazem entre as obras e os sentimentos de penitência, explica porque os Padres, todas as vezes que falam de penitência, insistem sobre essa distinção. Não cabe, pois, compreensão como A. Harnack pôde afirmar que S. Agostinho neste ponto se afasta dos demais Padres tornando-se por esta razão precursor de Lutero e do seu cristianismo interior. Não obstante suas afirmações de interioridade, S. Agostinho está muito longe de Lutero, que rejeita todas as obras exteriores de penitência, como opostas à graça e promotoras da justiça própria. Com efeito, o santo Doutor pensa que o pecado, que é, segundo êle, não somente uma "aversão a Deo", mas também uma "offensa Dei", deve ser castigado, expiado e reparado com uma satisfação penal. Sua proposição: "punendum est peccatum", que se encontra, de resto, já em Orígenes, S. Isidoro de Pelúsi, S. Ambrósio, etc., naturalmente valia, antes de tudo, para o pecado grave.

S. Gregório Magno prefere designar a contrição com a palavra "compunctio", usando embora também o termo "contritio" (por ex.

Mor. 23,21). Nêle pode-se também distinguir, como no seu mestre S. Agostinho, a contrição de amor e a contrição de temor. Falando das espécies de arrependimento, diz: "Quando devido a uma longa tristeza e a uma longa angústia, o temor foi afastado, nasce certa segurança pela certeza do perdão e a alma inflama-se de amor pelas alegrias celestes. Se antes chorava para não ser castigada, começa mais tarde a chorar amargamente, porque é separada do reino dos céus... Acontece assim que o arrependimento perfeito pelo temor, leva a alma ao arrependimento de amor" (Dial. 3,34; cfr. Mor. 24,6,10; Ez. 2; hom. 10,20-21).

S. Isidoro de Sevilha (†636), o "filólogo" entre os últimos Padres da Igreja, faz derivar "poenitentia" de "punire": a seu parecer, deveríamos dizer: "Punitentia, eo quod ipse homo se punit poenitendo, quod male admisit" (Etym. 6,19,71). "Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrimis exoriens de recordatione peccati est timore iudicii" (cfr. Sent. 2,12,1-4).

A Escolástica primitiva atém-se ao ponto de vista dos Padres. Não examina ainda formalmente o problema das relações entre a penitência subjetiva e o sacramento objetivo; segue geralmente o pensamento dos Padres, acentuando vivamente a contrição: isso explica porque a exige na sua forma perfeita. Mausbach afirma que somente no fim da Idade Média aparece a doutrina da suficiência da contrição imperfeita, em consciente contradição com as exigências escolásticas do passado. Durante toda a Idade Média rejeitou-se a atrição diante da contrição. No ano 1200 Alan de Lille (†1203) usou, pela primeira vez, os termos "attritio, contritio". Desde então, as relações que se entremeciam entre atrição e contrição e entre estas e o sacramento, tornaram-se o ponto central da questão da contrição. A causa da controvérsia é procurada na idéia ainda pouco clara da atrição. Davam-se ao termo atrição diversos significados: 1) a "poenitentia informis" (sine caritate); 2) o esforço para a contrição perfeita; 3) o arrependimento de algum pecado, não de todos; 4) o arrependimento sem propósito (velleitas); 5) o arrependimento com pouca intensidade da "dor da alma"; 6) o arrependimento por motivos de temor, 7) unicamente sobre este último ponto, isto é, em base ao motivo, a alta Escolástica fundou sua distinção mais precisa da contrição perfeita e imperfeita. Dessa forma, portanto, quando os Escolásticos combatem uma contrição imperfeita e entendem com isso um arrependimento pela metade, um arrependimento hesitante e particular; e quando os teólogos posteriores afirmam uma contrição imperfeita, entendem uma contrição, um arrependimento autêntico, verdadeiro e geral, que procede, todavia, do motivo do temor servil (timor servilis). E quando, às vezes, os Escolásticos primitivos demonstram pouca estima pelo "timor servilis" em oposição ao "timor filialis" (S. Agostinho diz "timor castus"), êles pensam no que se denominará mais tarde "timor serviliter servilis". Já a partir de Pedro Lombardo estabeleceu-se um meio-termo entre a pura contrição de temor e a contrição de amor e se denominou "timor initialis"

semelhante ao temor servil dos teólogos posteriores; dêste conceito de temor inicial derivou a atrição dos pós-tridentinos.

A difícil questão sobre o conceito escolástico das relações entre o elemento subjetivo, "fides, caritas, contritio", tão intensamente acentuado desde a época dos Padres, e a absolvição do sacerdote, foi estudada por Landgraf (in Zeitschrift f. kathol. Theologie, 1927, fasc. 2). Distinguindo a "caritas" da "fides et contritio" chegou-se à noção de "fides informis" e de atrição. Ambas declaradas de per se insuficientes para causar o perdão dos pecados, mas suficientes para preparar a alma ao perdão ou absolvição. A absolvição produz a "caritas" e assim a "fides informis" torna-se "f. formata" e a "attritio" torna-se "contritio". Dêsse modo os três elementos cooperam com a absolvição. De resto, toda a evolução (do século VII ao XIII) da doutrina escolástica da justificação, repousa sobre a "fides justificans" paulina. — O conceito patrístico e escolástico primitivo, segundo o qual a contrição perfeita (caritas) seria necessária para a remissão dos pecados, não foi formalmente reprovada pelo Concílio de Trento, mas está em contradição com não poucas decisões do mesmo Concílio e desapareceu completamente da doutrina católica. Cfr. J. Périnelle L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après S. Tomás, Le Saulchoir, Kain, 1927. A opinião exposta no séc. XIV por alguns nominalistas, segundo a qual seria suficiente para se receber o sacramento da Penitência a contrição baseada no temor do inferno, não tinha fundamento algum na Tradição; certo número de teólogos continuou, todavia, a admiti-la e o Concílio Tridentino deixou-a passar, ainda que os padres a tenham desaprovado. No dizer de Périnelle ainda hoje pode-se apelar para essa opinião.

S. Tomás distingue claramente as duas espécies de contrição: "Significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam" (S. th. Suppl. q. 1. s. 2 ad 2). Examinando minuciosamente a contrição, distingue-se nela: a essência, o objeto, a intensidade, a duração e o efeito. A essência da contrição consiste numa "trituração" do espírito, unida a dor (dolor voluntatis, non sensibilis) dos pecados cometidos, com o propósito de os confessar e fazer dêles a devida penitência. Essencialmente diversa é a atrição, pois não se acha ainda penetrada pela graça e pela caridade: "Attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor filialis". O objeto da contrição é o pecado, mas a culpa somente, não a pena: "De malis pœnæ potest esse dolor, sed non contritio" (Suppl. q. 2. a. 1). Não se pode nem mesmo ter contrição do pecado original, porque não é um pecado pessoal; como não se pode ter, dos pecados futuros que são, antes, objeto do propósito; enfim, nem mesmo dos pecados dos outros, mas unicamente dos próprios e dêstes é necessário arrepender-se. Quanto à intensidade da contrição, é preciso distinguir a dor da vontade, da dor sensível (Suppl. q. 3. aa. 1 ss.). A dor da vontade deve ser maior do que a causada por qualquer mal temporal, porque o pecado nos separa do nosso fim eterno. A dor sensível, ao invés, quando causada por males tem-

porais, pode, sem dúvida, ser muito maior, e assim torna-se impossível um paralelismo entre êle e a contrição; todavia, mais o pecado é grave, mais esta deve ser intensa. A duração da contrição deve estender-se a toda a vida; essa era já a doutrina de S. Agostinho e de S. Gregório. É preciso, pelo menos, que nossa vontade seja dominada por uma contrição habitual constante, que devemos excitar muitas vezes por meio de atos de penitência. O efeito da contrição é o perdão dos pecados. É preciso todavia, uma distinção. A contrição é uma virtude e, como tal, disposição para a recepção do sacramento; e é também uma parte do sacramento. Sob o primeiro aspecto, prepara a alma ao perdão; sob o segundo, ajuda a produzir o perdão, e sua ação, como a de todo sacramento, é ação de uma causa instrumental. De fato, a causa principal do perdão dos pecados é tão só Deus. Os atos do penitente, entre os quais a contrição ocupa o primeiro lugar, tem duplo efeito: enquanto disposição tornam possível a recepção digna; enquanto "materia sacramenti" — a forma é a absolvição — tornam possível a recepção válida e operam, "instrumentaliter secundario", o perdão dos pecados. "Remissio culpæ est effectus pœnitentiæ, principalis quidem ex virtute clavium, quas habent ministri... secundario ex vi actuum pœnitentis pertinentium ad virtutem pœnitentiæ; tamen prout hi actus aliquantulum ordinantur ad claves Ecclesiæ" (S. th. III, 86, 6). Sobre a alta Escolástica apóia-se o Concílio de Trento, ao definir como acima: "Contritio, quæ primum locum inter dictos pœnitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commissio, cum proposito non peccandi de cetero" (s. 14, c. 4).

Os Reformadores combateram a doutrina católica da contrição precisamente porque nela sempre se pressentiam as "obras". Êles degradam a contrição a um puro efeito de angústia espiritual e a esvaziam de todo caráter ético: "Dizemos que a contrição e o verdadeiro arrependimento consistem no fato de que a consciência é angustiada e começa a sentir seu pecado" (Apol. Confess. art. 12). Rejeitam a doutrina segundo a qual "merecemos mediante a atrição ou o arrependimento" (ib.). "Cremos, ensinamos e confessamos que o arrependimento antecedente e as boas obras consequentes não pertencem ao artigo da justificação diante de Deus" (Formul. Concord. P. 1, c. 3; Müller 529). Vemos com quanta precaução os Reformadores eliminam a parte humana do arrependimento, como da fé (cfr. acima § 128). Lutero escreve, a propósito da contrição: "Não debes jamais pensar em ser absolvido por causa da tua contrição; tu o és por causa da palavra de Cristo que disse a Pedro: "Tudo o que ligares será ligado". Deves nos repor a própria confiança unicamente na promessa de Deus, expressa na absolvição, "seja qual for a tua contrição". E êle "prova" esta afirmação com a Carta aos Romanos, contra a Bula do Papa (Ed. Clem. vol. II, p. 93).

Para os Reformadores, por isso, a Penitência tem só duas partes. Deus impõe o homem por meio do seu Evangelho à angústia mortal e o homem, qual naufrago, agarra-se à tábua de salvação, mediante

a justificação na *fé fiducial* pessoal. O movimento livre do homem pecador para Deus, a preparação do perdão feita com o auxílio da graça, o esforço pessoal para se separar do pecado atual, a expulsão do pecado da vontade e sua detestação, como de um ato culpável pessoal, que se quereria não ter cometido, mas de que, pelo menos se suprimem as conseqüências e que se propõe de coração evitar para o futuro, são outros tantos elementos eliminados como "obras". O conceito católico da Penitência seria uma novidade. "Dêste conceito, nem papa, nem teólogos, nem juristas, nem ninguém sabe algo" (Art. Smalc.). Mas também o Evangelho e os escritos apostólicos ignoram semelhante quietismo religioso, que se comporta de maneira puramente passiva e espera que Deus faça tudo. Isso não impede aos Protestantes desacreditar a *atrição* ou a *contrição* imperfeita dos católicos, como uma "contrição patibular" e de apresentar a *contrição* protestante como a flor de toda moralidade¹.

2. As propriedades da *contrição* deduzem-se do seu mesmo conceito. Ela deve ser *interior*, *sobrenatural*, *universal*, e *suma*.

Deve ser *interior*, porque é exercitada pela inteligência e pela vontade. Rasga o coração, não as vestes (Jl 2,13). A *contrição* nasce e age onde nasce e age o pecado, por isso, no íntimo do homem. Deve ser *sobrenatural*; haurir seus motivos da *fé* e sua *força* da graça, porque assim o exige sua natureza de ato salutar (cfr. acima § 135). A este propósito foi condenada a proposição seguinte: "Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam" (Denz. 1207). Não obstante isso, alguns teólogos, com Suárez, afirmam que o temor de uma pena temporal infligida por Deus é um motivo suficiente de *contrição*, porque o Concílio de Trento alude à penitência dos Ninivitas. Deve ser *universal*, abranger todos os pecados sem exceção; pois é impossível arrepender-se verdadeiramente de um pecado mortal, permanecendo ainda realmente apegado aos demais. Assim ensinam todos os teólogos a partir de Pedro Lombardo. Na sua apreciação, deve ser *suma*, porque quer reparar o maior mal, a perda de Deus, bem supremo. Mas deve ser *suma*, somente na apreciação (*appretiative*) não também na dor *sentida* (*intensive*). Assim, por ex., uma blasfêmia não é *sentida* quanto uma morte, mas a razão iluminada pela *fé*, a *estima* mal maior. Enquanto *ato*, a *contrição* pode ser rapidíssima e não exige absolutamente uma duração muito longa; enquanto *estado*, ao invés, como importa uma contínua reação contra os pecados futuros, deve naturalmente durar por toda a vida. Cfr. S. Tomás, S. th. III, 84, 8. A *prova* da *contrição* assim descrita, e de suas propriedades, encon-

¹ Søren Kierkegaard, nos livros "O conceito de angústia" e "A moléstia mortal", repete a noção luterana de *contrição*, integrando-a, porém, com outros elementos, pelo que parece, que a estrutura da angústia kierkegaardiana se aproxima da nossa *compunção*. Vejam-se J. Pégon, *Compunction*, no Dict. de apł. chrét., t. II, col. 1312-1321. Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, pp. 210-256. Aubier, Paris, 1938.

tra-se no que já foi dito precedentemente (§ 190) sobre a virtude da penitência.

3. *Espécies*. — Há uma *contrição* perfeita e uma *contrição* imperfeita. Aquela chama-se *contrição* propriamente dita; esta, *atrição*. Os teólogos entendem por *contrição* perfeita a que procede do motivo do amor *perfeito*. Aquela detesta o pecado como uma ofensa a Deus, amado por si mesmo e sobre todas as coisas; esta, como um mal para nós. E o pecado é um mal para nós, sob duplo aspecto: enquanto agrava a alma de uma *culpa* e por isso mesmo torna-a odiosa a Deus (*malum culpæ*); e enquanto importa, para o pecador, no *castigo* por parte de Deus (*m. poenæ*). Por isso o Concílio de Trento descreve a *atrição*, dizendo que "nasce comumente quer da consideração da torpeza do pecado, quer do temor do inferno e dos castigos" (s. 14, c. 4).

A história dessa divisão desenvolve-se em três etapas, concernentemente à *contrição*: 1) em relação à *graça santificante*; 2) no seu grau de *intensidade*; 3) enfim, segundo os seus *motivos*. Na Escolástica distinguia-se a *contrição*, segundo sua *relação com a graça santificante*, não em si, e nos seus motivos. O arrependimento (*poenitentia*) que é enformado pela graça diz-se perfeito; o que não é enformado pela graça, imperfeito. Depois outros teólogos, como o Cardeal Caetano, partem da avaliação da intensidade dos sentimentos de arrependimento e distinguem a *contrição* segundo seus *graus*: ou o pecado é detestado sobretudo enquanto se ama a Deus acima de tudo, ou se fica abaixo deste grau supremo. Com a teologia pós-tridentina nasce a distinção entre a *contrição* em si e nos seus *motivos* enquanto se detesta o pecado por amor ou por temor.

Entre os teólogos pós-tridentinos originou-se uma questão sobre a *contrição*, necessária para a recepção do sacramento da Penitência. Encontram-se as opiniões seguintes: 1) alguns teólogos, como Gabriel Biel, seguindo P. Lombardo, Alexandre de Hales, S. Boaventura, ensinam que, para se receber o sacramento da Penitência é necessária a *contrição* perfeita (*ex caritate*) não sendo mesmo dispensada pela boa fé, o erro inculpável do penitente, a ponto de invalidar a absolvição quando faltasse. Para provar sua tese apelam para a Escritura, a qual exige a *contrição* de caridade, e dizem que a instituição do sacramento da Penitência não suprime nem diminui esta exigência. 2) Outros teólogos, com o Cardeal Caetano, afirmam que o penitente pode receber o sacramento da Penitência com a *contrição* imperfeita, pois o sacramento eleva a *atrição* e a transforma em *contrição*. 3) Outra categoria de teólogos com o dominicano Francisco de Vitória não quer atribuir valor algum à *contrição* imperfeita, exceto em um só caso, quando o penitente *engana-se* e crê em boa fé estar bem disposto. Uma última categoria pensa, com Suárez, que a *contrição*

imperfeita é suficiente para receber o sacramento. Podem-se considerar desta opinião também S. Tomás e Escoto, quando se entende no sentido de que o "attritus" se torna "contritus" mediante o sacramento (*attritus actu fit virtute sacramenti habitu contritus*). 5) A opinião que afirma a suficiência da contrição puramente natural foi condenada por Inocêncio XI (Denz. 1207).

O chamado *decreto da atrição*, firmado por Alexandre VII, originou-se da controvérsia entre Jesuítas e Dominicanos. O Papa proibiu-lhes acusarem-se reciprocamente de heresia e respondeu, a respeito da questão: "An illa attritio, quæ concipitur ex metu gehennæ, excludens voluntatem peccandi, cum spe veniæ, ad impetrandam gratiam in sacramento Pœnitentiæ, requirat insuper aliquem actum dilectionis Dei". Que as duas opiniões podiam ser ensinadas, não sem insinuar que a "sententia negans" é designada como a "quæ hodie inter scholasticos communior videtur" (Denz. 1146).

Se os contricionistas exigiam muito, pretendendo a contrição perfeita para o sacramento e, por isso, esvaziando quase a ação do sacramento, os atricionistas contentavam-se, às vezes, com um arrependimento manifestamente insuficiente. Por isso deverão condenar-se proposições como estas: "Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam" (Denz. 1207). "An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus" (Denz. 1155). "Probabile est, ne singulis quidem rigore quinqueniis per se obligare præceptum caritatis erga Deum" (Denz. 1156).

O *Jansenismo* coerente com seu princípio fundamental, segundo o qual tudo o que o homem faz procede ou da "caritas" ou da "cupiditas" (§ 118), devia ser um inimigo jurado da atrição. Por essa razão Roma condenou as seguintes proposições de *Quesnel*: "A obediência à lei de Deus, que não procede da caridade, é uma hipocrisia" (Denz. 1397). "O cumprimento da lei somente por temor é apenas judaísmo" (Denz. 1413 e ss.). "Si solus supplicii timor animat pœnitentem, quo hæc est magis violenta, eo magis ducit ad desperationem" (Denz. 1410). "O temor retém somente a mão da ação má, ao passo que o coração fica ligado ao pecado" (Denz. 1411; cfr. as prop. 47, 60, 61, 63, 64 e além dessas 44 ss.). "Deus non coronat nisi caritatem; qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit" (Denz. 1405). Todas estas proposições são inconciliáveis com o ensinamento do Concílio de Trento, sobre a contrição imperfeita.

O *pietismo* protestante esforçou-se com todos os meios por suscitar uma luta, ou melhor, quase um movimento convulsivo de penitência, visando "abrir o caminho" à graça de Deus.

4. Sobre a necessidade da contrição devemos estabelecer a tese seguinte:

1. A contrição perfeita, unida ao desejo do sacramento, justifica o pecador culpado de pecado mortal, antes mesmo que ele receba o sacramento. — (*Doutrina próxima da 1ª*).

Explicação. — A tese não é formalmente definida; mas expressa incidentalmente pelo *Concílio de Trento*, ensinada universalmente pelos *teólogos* e inegavelmente atestada pela *Escritura*.

O Concílio declara que "por mais que essa contrição possa ser algumas vezes perfeita, por força da caridade, e reconciliar o homem com Deus, antes de receber atualmente. Este sacramento, todavia, essa reconciliação nunca se deve atribuir somente à contrição, sem o desejo do sacramento, que nela está incluído" (s. 14, c. 4, Denz. 898). O desejo do sacramento porém, é somente, como se expôs acima, a condição prévia e não, a disposição para a justificação. O pensamento da Igreja deduz-se também da condenação da proposição de *Baio*, que ensina o contrário, a saber: que o arrependimento oriundo da caridade nem sempre está unido ao perdão dos pecados, mas, ao contrário, pode coexistir com a dívida da eterna condenação e, no máximo, em caso de necessidade ou em união com o martírio, pode ter uma virtude justificante (Denz. 1031-1033).

Prova. — No Antigo Testamento os *Profetas* e os *Salmos* prometem, quase em cada página, o perdão de Deus a quem está sinceramente arrependido. Ezequiel pronuncia estas célebres palavras: "A impiedade não prejudicará ao mau no dia em que se tiver convertido da sua impiedade" (Ez 33,12). "Se o ímpio fizer penitência de todos os pecados que cometeu e observar todos os meus preceitos, e agir segundo a equidade e a justiça, ele por certo viverá e não morrerá" (Ez 18,21). O que pode a Lei do temor, certamente é possível à Lei da misericórdia e da graça.

Jesus Cristo perdoa "muitos" pecados à pecadora porque muito amou (ou *ἡγάπησεν* πολὺν, Lc 7,47). Ele diz: "Aquele que me ama será amado pelo meu Pai e eu também o amarei" (Jo 14,21). Dá a seguinte ordem geral: "Ama ao Senhor teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças e com toda a tua mente... Faze isso e viverás" (Lc 10,27-28). S. João escreve: "Todo aquele que ama a Deus nasceu de Deus" (I Jo 4,7). "Deus é amor e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nêle" (I Jo 4,16; cfr. 3,9). S. Pedro escreve da sua parte: "O amor cobre uma multidão de pecados" (I Pdr 4,8). Cfr. § 42, III.

Os Padres. — Depois destas passagens tão explícitas da Escritura, não é mais o caso de interrogarmos os Padres, tanto mais que eles

insistem fortemente sobre a virtude da penitência ou, em outras palavras, sobre o fator subjetivo na justificação, como já vimos ao estudar a doutrina geral dos sacramentos. Cfr. S. Agostinho (In Joan. 5, 10 e, sobretudo, o livro: De moribus Ecclesiae cath.); S. João Crisóstomo (Hom. 7 in II Tim. 3, Migne, 62, 640); S. Gregório Magno (Hom. 33 in Evang. 4, Migne, 76, 124); S. Bernardo (Ep. 107, 8, Migne, 182, 246: "Nemo se amari diffidat, qui jam amat").

A confissão dos pecados já cancelados pela contrição perfeita é necessária, porque o desejo do sacramento compreendido na contrição, deve ser realizado; porque os pecados, enquanto é possível, devem ser submetidos ao poder das chaves; porque a Igreja pode ainda exercer seu poder quanto à obrigação da satisfação (S. Tom. Suppl. q. 10, a. 5, ad 1); enfim, o penitente, desse modo, é protegido contra o subjetivismo e a ilusão, e consegue maior tranquilidade de consciência. Se a contrição verdadeiramente já cancelou o pecado, o sacramento agora produz (per accidens) a graça segunda (augmentum gratiae). Não é necessário que o desejo do sacramento seja explícito; basta que seja implícito.

2. Para receber dignamente o sacramento da Penitência não se exige a contrição perfeita; é suficiente a contrição imperfeita quando implica certo grau ou um início de amor de benevolência (amor desinteressado) ou, pelo menos, de amor de concupiscência (am. interessado).

Não é uma doutrina formal da Igreja, mas fundamenta-a o Concílio de Trento e sustenta-a a maioria dos teólogos pós-tridentinos.

Afirmando a não exigência da contrição perfeita, como disposição para o Sacramento da Penitência, contradiz-se à opinião da maior parte dos Escolásticos, como P. Lombardo, Alexandre, S. Boaventura, os quais a exigiam. Eles, e os teólogos que mais tarde participaram de sua opinião, são chamados *contricionistas*. Mas estes Escolásticos partiam de princípios ainda obscuros. Para eles, a absolvição era apenas *declarativa* e a atrição ao se receber o sacramento, tornava-se, em força da confissão, e, sobretudo, em virtude da graça, dada naquele momento por Deus, uma contrição perfeita (attritus virtute clavium fit contritus). Mas, segundo o Concílio de Trento, é certo que se deve entender a absolvição como consagrante (s. 14, c. 1 e can. 3) e do mesmo modo, como um ato judiciário, que produz na realidade o perdão dos pecados (can. 9). Por essa razão S. Pio V (1567) condenou a seguinte opinião de Baio: "O pecador penitente não é vivificado pelo sacerdote que o absolve, mas por Deus somente" (Prop. 53, Denz. 1058). Ora, se o penitente já foi vivificado pela contrição perfeita e recebeu a graça santificante, não pode mais ser vivificado pela absolvição do sacerdote. A Penitência perderia assim seu caráter de sacramento dos *mortos* e se tornaria um sacramento dos *vivos*. Poucos são, por outro lado, os teólogos pós-tridentinos que defendem o "contricionismo". A

maior parte deles reconhece o valor da atrição e são, por isso, *atricionistas*. Todavia, falta-lhes concordância na concepção da essência da atrição. Alguns afirmam bastar o motivo de temor para a constituir, outros exigem, além disso, um início de amor de Deus, pelo menos, um início de amor interessado bem ordenado (amor concupiscentiae), ou afirmam que esse amor já está incluído no arrependimento de temor.

As duas tendências apelam para o tridentino que descreve a atrição como originária da consideração da *fealdade do pecado*, ou do temor do *castigo*. A primeira forma de atrição, funda-se num motivo mais nobre pois o juízo dessa fealdade deriva da oposição entre o pecado e Deus, ou também entre o pecado e a virtude. A essa consideração está sempre unido certo amor, fôsse apenas amor de esperança. Resta ainda examinarmos o motivo do temor e é em torno deste ponto que gira a controvérsia. O Concílio de Trento condenou a opinião de Lutero, à qual aderiram, mais tarde, os Jansenistas. Conforme essa opinião, o temor torna o homem hipócrita e aumenta seu pecado (s. 6, can. 8). O Concílio ensina que o temor é, ao invés, um dom de Deus (logo, uma graça) e um impulso do Espírito Santo que, mesmo não habitando ainda na alma, já a move do exterior; com o auxílio do Espírito Santo o pecador prepara a via que o levará à justificação. Ainda que a atrição, em si, sem o sacramento da Penitência, não possa conduzir o pecador à justificação, todavia *dispono* a obter a graça, mediante o sacramento (*disponit*: se tinha pôsto. antes, *sufficit*, s. 14, c. 4, Denz. 898: cfr. can. 5).

Por certo, aqui o Concílio não resolve a questão teológica controvertida, isto é, se a contrição imperfeita é uma disposição suficiente; e ainda menos se o é o simples arrependimento por temor.

Os teólogos, que sustentam a suficiência da contrição por temor fazem uma distinção mais precisa do temor. Distinguem entre temor filial e temor servil (timor filialis, initialis e timor servilis). Aquêlê procede da caridade, este, do medo do castigo. Este, por sua vez, pode ser dividido em duas espécies: o puro temor do castigo, o temor propriamente servil (timor *serviliter* servilis), no qual só se tem em conta o castigo, e o temor simplesmente servil (t. *simpliciter* servilis), que, além do castigo, teme também a perda de Deus. O temor propriamente servil, que faz abstração de Deus, é *imoral* e por isso o Concílio não o considera, porque não exclui a vontade de pecar. Ao contrário, o temor simplesmente servil é um ato moral, é o temor de Deus, que a Escritura, quer no Antigo, quer em o Novo Testamento, recomenda vivamente (Prov 1,7; 9,10; Is 11,3; Mt 10,28; Lc 12,5; Flp 2,12).

Trata, portanto, só deste temor e a questão que se levanta é, se este temor é um motivo suficiente para a contrição sacramental. Nós inclinamo-nos pela tese que exige um início de amor de Deus. E provamos-la com as seguintes considerações.

O Concílio de Trento exige, na passagem acima citada (s. 14, c. 4), não somente que a atrição exclua a vontade de pecar, mas ainda, que

esteja unida à esperança do perdão e, por isso, também à esperança da eterna bem-aventurança. Uma esperança da vida eterna, que a fé nos diz consistir essencialmente na posse de Deus, é impossível sem um amor qualquer dessa vida, e não seria, sem esse amor, autêntica esperança cristã. Além disso, se o Concílio não acena neste lugar, de modo explícito, ao amor de Deus, acena-o, porém, na descrição da preparação à justificação em geral, onde diz: "Illumque (Deum) tamquam omnis iustitiae fons diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata" (s. 6, c. 6, Denz. 798). Obviamente fala-se aqui do Batismo e não da Penitência; mas com razão Oswald pensa que "se deve dizer da Penitência o que se diz do Batismo". Poderemos prosseguir e afirmar: "Se se deve dizer isto do Batismo, devemos dizê-lo com maior razão da Penitência". De fato, o Concílio estabelece (s. 6, c. 14) que a penitência do cristão que caiu é muito mais difícil do que a do não cristão, antes do Batismo. Jesus Cristo dá, de modo geral, a todos os cristãos a ordem de amar a Deus com todo o coração, isto é, de modo sincero, e acrescenta: "Faze isto e viverás" (Lc 10,28). Isso resulta também da noção de Deus Pai, à qual deve corresponder o amor filial do cristão. Além disso, Cristo propõe, na parábola do filho pródigo (Lc 15,11-32), o exemplo típico do penitente. Certamente, são a fome, o castigo, que primeiro induzem o infeliz a se arrepender; mas, o que ele diz, quer sozinho (15,19) quer na presença do pai (15,21), não é já um lamento do castigo — esse aceita de boa vontade tornar-se um servo na casa paterna — e sim a confissão de que pecou contra o Céu (Deus), e contra o pai, tornando-se assim indigno de ser chamado filho. Ele sente pesar da culpa, porque o separou do seu pai. No dizer de S. Paulo, as obras maiores e mais heróicas de nada servem sem a caridade (I Cor 13,2). Ele chega mesmo a amaldiçoar "aquêlles que não ama a Nosso Senhor Jesus Cristo" (Ib. 16,22). S. João afirma: "Aquêlles que não ama, permanece na morte" (I Jo 3,14); por isso, segundo ele, devemos amar, para sairmos da "morte" do pecado grave. Aquêlles que não ama não o temerá certamente. Mas aquêlles que não ama a Deus ainda não o conhece (I Jo 4,8).

Santo Tomás é contricionista ou atricionista? — Eis Schultes a este respeito: "Dado que, segundo S. Tomás, quando se recebe válida e efetivamente o sacramento, a atrição é sempre elevada a contrição, ele só pode considerar a contrição imperfeita como um estado inicial e transitório (Suppl. q. 1. art. 2). Sem dúvida ela é suficiente para a primeira constituição efetiva do sacramento, mas é completada pelo sacramento, e é também exigida para a plena produção do efeito sacramental. S. Tomás não é, portanto, do número dos chamados "contricionistas". A contrição perfeita não é exigida para a constituição e a eficácia do sacramento; mas pode, ao contrário, intervir como efeito do sacramento. Esta distinção escapa aos adversários da doutrina da atrição; todavia, é claro que, para a constituição de um sacramento, há exigências diversas, que para a conservação subjetiva

na justificação final. No primeiro caso, a atrição basta; para o segundo, S. Tomás considera a atrição como efeito do sacramento" (Reue und Bussakrament nach dem hl. Thomas, 1907, pp. 24-25). Mas resta ainda uma dificuldade lógica, porque não se distingue aqui claramente entre causa e efeito. Se a caridade já é necessária para se receber o sacramento, não se pode mais entender como efeito do mesmo. Já existe formalmente como disposição e sem sacramento. Como efeito só se poderá conceber como aumento de graça.

§ 195. A confissão.

Noção. — Por confissão (confessio, de confiteri, confessar), entende-se, na teologia, a acusação dos pecados feita a um sacerdote para receber a absolvição.

Como o espírito de penitência vivo na Igreja se manifestou, no curso dos séculos, de vários modos, assim deu origem a formas particulares de confissão. Antes de tudo, devemos distinguir a confissão pública, da secreta, ou auricular. Depois, no concernente ao conteúdo, há uma confissão geral, (conf. generalis, o Confiteor), que se contrapõe à confissão particular, de cada pecado (conf. specialis). Enfim, distingue-se a confissão feita a um sacerdote da confissão feita a um leigo.

Por divina disposição é necessário que todo pecado grave cometido depois do Batismo seja submetido, na confissão secreta, ao poder das chaves da Igreja, para dêle se obter o perdão. — (De fé).

Explicação. — Não se trata aqui simplesmente da utilidade psicológica da confissão; nem unicamente de sua existência na Igreja antiga. As duas coisas são facilmente admitidas pelos adversários. Trata-se da sua instituição divina e, conseqüentemente, da sua obrigatoriedade. Wiclef e Huss consideravam a confissão "supérflua" e "inútil" (Denz. 587, 670); Calvino e Lutero rejeitaram-na por princípio e nela só quiseram ver uma instituição humana. Por isso, o Concílio de Trento emitiu esta definição: "Se alguém negar que a confissão sacramental foi instituída, ou necessária para a salvação, por direito divino; ou disser que o modo de se confessar secretamente somente a sacerdote (como a Igreja católica sempre fez, desde o princípio) é alheio à instituição e preceito de Cristo e é invenção humana, seja excomungado" (s. 14, can. 6, Denz. 916; cfr. can. 7 e 8 e Prop. damn. 8 e 9 Lutheri. Denz. 748-749). Sobre a opinião dos Modernistas, cfr. Decret. "Lamentabili" prop. 46-47 (Denz. 2046-2047).

Calvino a princípio declarou que a confissão não era bíblica; rejeitou-a e explicou as passagens da Escritura a ela relativas, no sentido da disciplina eclesiástica. Depois mudou de opinião e admitiu três espécies de confissão: 1) a confissão pública da comunidade, como se usa, ainda hoje; 2) a confissão individual de penitência de quem deu escândalo à comunidade; 3) a confissão e a absolvição particular no caso de uma consciência angustiada. Este último ponto é o elemento luterano, nas idéias de Calvino. Para Lutero, o cristão deve ter continuamente a fé e a contrição e então recebe ininterruptamente a absolvição. É sabido como de vez em quando ele se dirigia ao seu confessor, para tranquilizar a própria consciência. Recordamos, enfim, que a confissão é facultativa na Alta-Igreja, quer inglesa quer alemã.

Prova. — Não encontramos na Escritura um testemunho direto e formal do mandamento divino da confissão. A confissão é revelada na Bíblia, somente de modo *virtual e implícito* e deduz-se como *conclusão* do fato de que o Senhor estabeleceu o perdão dos pecados em forma de ato judiciário.

Pode-se, indubitavelmente, sem alguma dificuldade, citar bom número de textos onde se fala de uma confissão dos pecados, ou também se aconselha esta confissão; mas não se encontra passagem alguma, que exija formalmente que o pecador confesse seus pecados graves a um *sacerdote* para deles obter o perdão. Cfr. as passagens supracitadas, § 190.

O *Antigo Testamento* conhece a confissão pública dos pecados, no momento da oferta de determinados sacrifícios expiatórios (Lev 5,1-19; Núm 5,6-7; Eclo 4,31) e a confissão secreta, na oração diante de Deus (Sl 31,5-6; 50,6). Sobre a confissão no *judaísmo*, o rabino Elbogen escreve: "A oração característica do dia da expiação é constituída da confissão dos pecados. Esta, na sua forma e no seu conteúdo, sofreu uma evolução considerável. Encontramo-la indicada na Bíblia, a respeito do ato de expiação do Grão-sacerdote (Lev 16,21). Os Tanaitas (isto é, os doutores hebreus da *Mishnâh* no tempo do cristianismo primitivo) indagam, como aquela confissão dos pecados se tenha podido revestir de tantas formas... Outra confissão é a que pertence à *Tefilla* (isto é, à oração cotidiana da manhã, do meio-dia e da noite), que o chefe da oração reza durante a *Tefilla* e que cada qual repete como membro assistente. A confissão dos pecados pertencente à *Tefilla* já é conhecida dos Tanaitas. Eles exigem em parte até mesmo a numeração de cada pecado... A oração para o perdão tinha significado quando precedida de uma confissão, a qual faz parte de toda a liturgia do jejum, e indica, de um lado, a culpabilidade e a fraqueza humana, e de outro, a perfeição e a graça de Deus. Disso encontramos um modelo na liturgia do jejum: apelava-se para as orações bíblicas e, em primeiro lugar, para aquelas que estão unidas a

uma confissão dos pecados, em Daniel e em Esdras; fazia-se uma siloge de palavras bíblicas e rezavam-se salmos de penitência, com os quais se devia implorar o perdão" (Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung, 1913, pp. 149 e 222).

Também o Batismo de João era acompanhado da confissão dos pecados (Mt 3,6; Mc 1,5). Não se deve, portanto, admirar de que o *Novo Testamento* fale também muitas vezes da confissão dos pecados. Pedro confessa diante do Senhor ser um pecador (Lc 5,8); a pecadora confessa, com lágrimas, suas culpas (Lc 7,37-38); o ladrão faz uma confissão sumária (Lc 23,41); o publicano da parábola (Lc 18,13) e o filho pródigo (Lc 15,21), fazem uma confissão diante de Deus; Zaqueu confessa-se publicamente diante do Senhor e diante de Deus (Lc 19,8); os fiéis de Éfeso fizeram uma confissão pública, diante de S. Paulo e nessa ocasião queimaram seus livros de magia (At 19,18-19); S. João exorta a fazer uma confissão (diante de Deus, I Jo 1,7-9); S. Tiago exorta os fiéis a confessar reciprocamente as próprias faltas (Tg 5,16). Em todos estes textos fala-se, sem dúvida, de uma confissão dos pecados, mas em nenhum deles se pode estabelecer com certeza o caráter sacramental desta confissão, no sentido de que se trata da absolvição dada pela Igreja.

À luz destes fatos históricos compreende-se também o costume cristão, atestado desde a origem, da *confissão pública e litúrgica dos pecados* durante a função religiosa. Compreende-se ainda melhor, recordando-se que os cristãos tiveram, precisamente na sua liturgia, que apelar para o *judaísmo*, como de fato o fizeram (Schermann, Frühchristl. Liturgien, § 58).

Daqui se vê como a confissão, enquanto confissão particular, teve sua preparação. Cristo mesmo reconheceu quanto há de humilhante e desonroso na manifestação dos próprios pecados, diante dos homens; pelo que ordena fazer a correção a sós. Se a correção assim feita não der resultado, deve-se tomar outro homem, como árbitro. Somente depois, ir-se-á à condenação pública (Mt 18,15 ss.). Já se observou anteriormente como o cristianismo primitivo observou por toda parte esta regra pedagógica.

Desde os primórdios, portanto, houve na prática penitencial da Igreja, reserva, discreção e segredo, no modo de tratar os pecados. Este modo de agir, que remonta à *ordem de Jesus* foi seguido sempre que o segredo do pecado e os sentimentos de penitência do pecador o permitiam.

O *Concílio de Trento* prova a confissão, declarando que Cristo confiou ao sacerdote o poder das chaves e depois, assim conclui: "É claro, de fato (*constat enim*), que os sacerdotes não teriam podido pronunciar este juízo, sem o conhecimento da causa, nem conservar a equidade no infligir as penas, se os fiéis tivessem declarado seus pecados de maneira geral e não, antes, em espécies e singularmente. Conclui-se, disto, que os fiéis devem confessar-se aos sacerdotes."

todos os pecados mortais dos quais têm conhecimento depois de um diligente exame". A prova bíblica, portanto, funda-se unicamente sobre textos, que citamos, para estabelecer o poder de ligar e de desligar. Entre estes, o Concílio dogmatizou o de Jo 20,22-23, e dêle tira um argumento convincente e de perfeita clareza (s. 14, c. 5, Denz. 899).

Os Padres. — Depois do que dissemos sobre o pensamento dos Padres no atinente a penitência, já não temos necessidade de uma longa exposição, a respeito da confissão. Esta era geralmente secreta para os pecados "capitais", e continuou sempre tal, exceto o caso em que o penitente houvesse cometido êsses pecados publicamente ou, por espírito de penitência, *quisesse* confessá-los em público. S. Leão I qualifica essa espontânea confissão pública como "laudabilis plenitudo fidei"; mas proíbe *exigi-la* como uma "præsumptio" que vai "contra apostolicam regulam" e como uma "illicita usurpatio" dos bispos da Itália do Sul. "Sufficit enim confessio, quæ primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis penitentium precator accedit". Dêste modo não se afastarão os pecadores da penitência (Denz. 145). Pense-se no caso do adultério.

A definição tridentina, sobre a confissão, está plenamente de acôrdo com S. Leão e com a antiga Igreja. No c. 6, o Concílio declara que Cristo não proibiu "que alguém, em punição dos seus pecados e para sua humilhação, em exemplo e edificação da Igreja ofendida, possa revelar publicamente seus pecados" (Denz. 901); mas afirma no cân. 6, correspondente a êste capítulo: "S. q. negaverit... modum *secrete confitendi soli sacerdoti*, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum a. s." (Denz. 916). Os pecados "capitais", de fato, foram confessados "desde o princípio" e *secretamente*, como se observou muitas vezes.

O *dever da confissão* não estava ainda regulado pelo direito; mas era considerado como uma obrigação de consciência, de que cada qual devia julgar pessoalmente. Para os pecados capitais públicos, a coisa era clara: para os secretos era um dever grave de consciência, mas, como já disse S. Agostinho se queixa, freqüentemente evitavam-no. Para os pecados de gravidade média houve, mais tarde, em cada Igreja, um dever de confissão pascal. Crodegango de Metz (742-746), além disso, prescreve ao seu clero uma confissão entre 15 de agosto e primeiro de novembro e, para os leigos, três confissões anuais. Os monges confessavam-se todos os sábados. O Concílio Lateranense IV, do ano 1215, prescreveu a toda a Igreja a confissão pascal e foi esta a primeira lei eclesiástica concernente à confissão.

Depois destas observações preliminares, apresentamos os testemunhos na sua ordem histórica. Quando os textos falam da confissão, não devemos sempre entender uma confissão a um sacerdote: muitas vezes trata-se de uma confissão feita a Deus. Observamos, além disso,

que toda confissão feita a um sacerdote é ao mesmo tempo feita a Deus, "qui *solus potest peccata remittere*" (S. Tom. Comp. th. 146), mas não vice-versa.

A Didakê: "Na reunião (*ἡ ἐκκλησία*), farás a confissão dos teus pecados e não te dirigirás à oração, em má consciência" (4,14). "No dia do Senhor, reunidos, parti o pão e dai graças, depois de terdes confessado vossos pecados, a fim de que o vosso sacrifício seja puro" (14,1). Aqui recomenda-se a confissão pública e geral de toda a comunidade. S. Clemente de Roma exorta assim aos coríntios: "Vós, que fostes os instigadores da rebelião, submetei-vos aos sacerdotes e deixai-vos instruir na penitência (*ἐν μετανοίᾳ*), dobrando os joelhos do vosso coração" (57, 1). Sem dúvida, S. Clemente entende uma volta à obediência e à disciplina eclesiástica. De suas palavras nada se pode deduzir de mais preciso. Exorta a pedir o perdão por todos os pecados cometidos, "porque é melhor para o homem confessar os pecados do que endurecer o coração" (51, 1 ss.). Não está dito a quem se deve fazer a confissão. S. Irineu fala da confissão das mulheres seduzidas pelo gnóstico Marcos, no texto supracitado (§ 190). Certo número de teólogos aí vê, com Pohle, um vestígio da confissão auricular; Pesch constata aqui uma diferença entre a penitência pública e a particular; Rauschen é mais reservado. *Clemente de Alexandria*, e *Orígenes*, seguindo Platão, relevam o aspecto medicinal e pedagógico da penitência. Para *Clemente*, a vergonha da penitência, que traz consigo a confissão, produz efeito salutar (Strom. 2, 13; 7, 26).

Orígenes é a primeira testemunha da confissão "auricular". Ele cita nos textos que acima referimos (§ 190), toda uma seqüência de meios de perdão. "Mas há ainda um sétimo meio de perdão, ainda que seja duro e penoso: é na penitência, quando o pecador molha seu leito de lágrimas e o pranto é seu pão, dia e noite, e quando não tem medo de confessar o seu pecado ao sacerdote do Senhor e procurar assim o remédio" (Hom. 2 in Lev. 4). Compara o pecado a um alimento indigesto e a um tumor maligno do estômago: devemos eliminar o mal, do contrário leva à morte. Do mesmo modo, devemos expelir o pecado: "Quando êle (o pecador) se acusa e se confessa, cospe o pecado e purifica-se de toda infecção má. Ora, considera bem a quem (trata-se do sacerdote, segundo a passagem precedente) deves confessar os pecados. Examina antes de tudo o médico a que deves expor a causa da tua fraqueza; seja um médico que saiba ser doente com os doentes; chorar com os que choram, que seja cheio de compaixão e de piedade, a fim de que, confiando nas suas palavras, que o revelaram como um médico experimentado, tu sigas o seu conselho. Se êle vê e decide que tua doença é tal que deve ser confessada e curada diante de toda a Igreja, o que será talvez edificação para os outros e meio de salvação para ti, depois de madura reflexão, deverás agir segundo o sábio conselho dêsse médico" (Hom. 2 in Ps. 37, n. 6, Migne, 12, 1386). *Orígenes* insiste sobre o aspecto

pneumático, isto é, sobre a santidade do confessor; mas se deduz do De orat. 28, que êle, a êste respeito, pensa também no sacerdote oficial (cfr. também Hom., 3, n. 4, in Lev., Migne, 12, 249). A imagem da enfermidade foi utilizada pelos profetas (Ez 34,4), por Filon e por Jesus Cristo (Lc 5,31) e depois de Tertuliano tornou-se corrente.

S. Cipriano, na questão penitencial, segue o caminho intermediário entre os rigoristas e os laxistas. Êle é de opinião de que todos os pecadores, sem exceção, podem ser admitidos à penitência, contanto que já pretendam converter-se sinceramente (Ep. 55, 29; cfr. acima § 190). "Rogo-vos, ó irmãos, que cada qual confesse suas culpas, enquanto ainda está vivo, enquanto ainda é concedido confessar-se, enquanto a satisfação e o perdão concedidos pelo sacerdote são ainda aceitos diante de Deus" (De laps. 28-29). Êle refere casos em que alguns cristãos que receberam a Eucaristia com pecados secretos foram castigados: "Quanto há, em cada dia, que por não fazerem penitência e não confessarem os delitos que têm na consciência, são possuídos pelos espíritos malignos!" (ib. 26). Trata-se sem dúvida de uma confissão secreta e de pecados secretos. O testemunho de S. Paciano de Barcelona († 391), o adversário dos novacianos da Espanha, tem o mesmo teor. Êle diz: "Muitos caíram nestes pecados mesmo com pensamentos. Muitos são culpados de homicídio; muitos, apegados aos ídolos; muitos, adúlteros. Acrescento ainda: não somente aquêle que ergue a mão para matar, torna-se culpado dêste pecado, mas também aquêle que, com seu conselho, impele uma alma à morte. Não somente aquêle que oferece o incenso aos ídolos sobre o altar é digno da morte eterna, mas também todo desejo ilícito que viola o direito do matrimônio merece esta morte" (cfr. S. Justino, Apol. I, 15). Depois exorta a confessar essas culpas: "Rogo-vos, irmãos, pelo Senhor, que não pode ser enganado sobre coisas ocultas, deixai de cobrir a vossa consciência ferida. Os doentes sensatos não temem os médicos, e deixam-se operar e queimar nas partes escondidas do seu corpo" (Paraenes. ad pœnit. 5, 8).

S. Cipriano e S. Paciano exortam a confessar os "maus pensamentos", quando falam dos três *peccados capitais*. E isso está em plena harmonia com o sermão da montanha. O pensamento de uma má ação é já pecado (Mt 5,21 ss.).

S. Ambrósio escreveu um livro sobre a Penitência contra os novacianos, no qual freqüentemente trata da confissão dos pecados. No seu *Comentário aos Salmos*, escreve: "A febre, enquanto escondida ao organismo não se pode curar; mas quando aparece externamente há esperança de cura: do mesmo modo a infecção dos pecados, enquanto fica oculta causa um calor ardente. Mas se sai na confissão, desaparece". Pouco antes falava do *bispo* ao qual "não somente se confessam os pecados, mas se enumeram e se acusam" (In Ps. 37, Migne, 14, 1057). Êle mesmo exercita pessoalmente o ministério de "confessor" de modo ideal. Seu biógrafo Paulino refere: "Erat enim gaudens cum gaudentibus, et flens cum flentibus: siquidem, quoties

cumque illi aliquis ob percipiedam pœnitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret; videbatur enim sibi cum jacente iacere. *Causas autem criminum*, quæ illi confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur (sigilo sacramental), bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint quam accusatores apud homines" (Vita S. Ambros. 39; cfr. De pœn. 2, 8). Donde resulta que S. Ambrósio ouvia as confissões, que estas constavam de casos particulares e concretos e faziam-se em segredo e ficavam secretas. S. Ambrósio estabelece êste princípio geral: "Non solum *confiteatur* peccata sua, sed etiam *enumerat et accusat*. Non vult enim latere sua delicta" (In Ps. 37, Migne, 14, 1037).

S. Agostinho exige que os delitos públicos sejam repreendidos publicamente diante de todos: as faltas secretas, secretamente (Sermo 82, 7, 10; cfr. *Pseudo-Agostinho*, Sermo 351, 4, 9). Conhece uma *tríplice* penitência: a penitência antes do Batismo, a pública dos "penitentes propriamente ditos" e a particular, diante de Deus, por todos os pecados que não são submetidos à penitência pública. Ora, segundo S. Agostinho, há muitos pecados dêste gênero, e também, entre êles, culpas, que segundo a Igreja, excluem do reino de Deus. Somos do parecer de G. Rauschen, o qual afirma, fundando-se por sua vez em Rottmanner, que S. Agostinho "não conhece a obrigação de confessar êstes pecados (cotidianos)" (op. cit. p. 266). Estudando os textos, a coisa resulta logo clara e simples (cfr. De symb. 8, 6; Ep. 265, 7-8). * Veja-se, porém, a controvérsia entre B. Poschmann e K. Adam. Êste vê na "conscriptio secreta" agostiniana o germe ou a forma da penitência particular eclesiástica: Poschmann, ao invés, não quer admitir *essa* penitência particular sacramental nessa época. B. Capelle, na Revista Rech de théol. anc. et méd. 1929, p. 11, diz a propósito das indagações de Poschmann: "Creio que no conjunto êle tenha razão". *

S. Inocêncio I declara: "Non habent latentia peccata vindictam" (Migne, 20, 499) e promulga novamente a norma já estabelecida pelo Concílio de Nicéia, de se dar o viático aos moribundos, "a fim de que não pareça que imitamos a dureza cruel de Novaciano, que recusava o perdão" (Denz. 95). Já falamos dos cuidados de S. Leão I concernentes à penitência e à prática da confissão.

S. Gregório Magno pensa, sem dúvida, em Hebr 5,1-4, quando escreve: "Nam quid antistes ad Dominum nisi pro delictis populi intercessor eligitur?" (Ep. 1,24). Conhece os "peccata gravia", os "peccata levia" (minuta) e os "peccata minima". Os pecados leves, se se multiplicam, põem em perigo de se cometerem graves. Os pecados leves levam ao purgatório, os graves, ao inferno. Confessam-se e se faz penitência por todos, dada a facilidade de engano sobre sua gravidade: às vezes se consideram graves pecados que são leves, e leves pecados que são graves. Êle cria o esquema dos sete pecados capitais.

Quanto à *confissão*, Goller escreve: "Como todos os Padres, Gregório pensa, antes de tudo, numa confissão diante de Deus". "Depois,

devemos confessar os nossos pecados reciprocamente e, sobretudo, perdoar ao próximo, que acusa sua falta, cometida contra nós". A pregação episcopal deve exortar à penitência, a qual é estendida a toda a vida. Os pecadores impenitentes devem ser induzidos à acusação, com uma repreensão pública (incredatio), mas prudentemente. Os pecados públicos são corrigidos publicamente, os pecados secretos, secretamente (S. Agostinho, S. Leão). Nesta época submetem-se ao sacerdote os pecados médios e se lhes pede mais um conselho para a penitência, do que o perdão. Não obstante isso, S. Gregório enumera também vários pecados graves e diz do sacerdote: "*Ut ipse orando deleat culpas*" (E. Göller, Das Sündebekentnis bei Gregor, 1928, pp. 13-14; para completar, cfr. Poschmann, op. cit. IV, pp. 248-277).

Entre os Gregos, S. Basílio, ocupa a importância de Tertuliano entre os Latinos. No Oriente houve a mesma evolução que no Ocidente. Também lá se insistiu sobre a penitência como ação pessoal, como conversão e afastamento do pecado e considerava-se essa penitência como um longo processo, no qual o penitente submetia-se à direção de um homem espiritual experimentado (*πνευματικὸς πατήρ*), fosse sacerdote ou monge, ou um simples monge leigo. Eram, estes, sobretudo, os preferidos como "confessores". (Cfr. a confissão aos leigos § 197). Todavia, S. Basílio estabelecera esta norma: "A Confissão deve fazer-se àqueles aos quais foi confiada a administração dos mistérios de Deus" (Reg. brev. 288, Migne, 31, 1284; cfr. 229, Migne, 31, 1236, e Ep. can. 2 ad Amph., can. 34, Migne, 32, 727). Introduziu a confissão frequente nos mosteiros por ele fundados, como meio de disciplina doméstica. Sua "Regra monástica" (Migne, 32, 1233 ss.) serviu de modelo para o Ocidente. Holl faz dele "o fundador da instituição" (da confissão); mas escreve também que a confissão já era conhecida e aconselhada por Orígenes. É certo que a exortação de Orígenes, de se entregar a um "médico" hábil, muito contribuiu para desenvolver o uso da confissão feita a um monge, porque este, mercê do seu hábito (o santo *schema*) e de sua vida ascética, passava particularmente como um *πνευματικὸς πατήρ*.

A confissão dos pecados veniais estava em uso nos mosteiros e mediante a influência dos monges penetrou também no povo, sobretudo nas Ilhas Britânicas, onde a penitência canônica era desconhecida. A este respeito os antigos livros penitenciais dos séc. VI e VII dão-nos informações precisas. O monge bretão S. Colombano difundiu esta prática pelo continente (séc. VII). Em base à sua Regra, as monjas confessavam-se ordinariamente "ter in die"; de manhã, antes da Missa, havia a confissão sacramental feita ao sacerdote; pelo meio-dia e à tarde confessavam-se novamente, porém, à abadessa; estas duas eram confissões disciplinares. Por outro lado, Brown escreve que, no tempo dos Merovíngios e dos Carolíngios, confessavam-se, sem dúvida, os pecados capitais; "se, para os outros pecados graves, que não caíam sob a penitência pública, se exigia a confissão, não se pode estabelecer, atendo-se às fontes, mas não é provável. Do séc. V ao VI, dela se faz apenas menção; no VIII indicam-se somente casos isolados".

Dela não se fala nem mesmo nas "vidas dos santos" daquele tempo. "Os pecados que nós dizemos veniais, não eram certamente confessados; não se encontra em nenhuma parte a mínima alusão a eles.

S. Agostinho exerceu grande influência no Ocidente. Ora, ele julga de maneira muito larga no seu *Enchiridion*: "Para as faltas cotidianas, pequenas e leves, de que a nossa vida não pode andar isenta, satisfaz a oração cotidiana dos fiéis. Eles podem dizer, de fato: Pai-nosso que estás nos céus, porque se tornaram filhos de tal Pai no Batismo. Esta oração cancela completamente as pequenas faltas cotidianas. E se a vida dos fiéis foi agravada com culpas mortais, a oração do Pater cancela também estas, contanto que eles melhorem sua vida com a penitência, abandonem seu pecado e digam com sinceridade de coração: perdoai-nos as nossas dívidas e realizem o "como nós perdoamos aos nossos devedores" (*Enchir. 71*).

O costume da confissão, propagado pelos monges e pelos Bispos, teve de vencer resistências para se firmar. Os defensores da confissão foram S. Isidoro de Sevilha (Etyim. 6, 19). S. Gregório I (Göller, op. cit. p. 16). Rabano Mauro (De cler. instit. 2, 14, Migne, 107, 331) e sobretudo Alcuíno (Ep. 14, 40, 112, Migne, 100, 162, 200, 337). Este escreve que na província de Gotia, "nenhum leigo quer fazer a sua confissão aos sacerdotes, que todavia receberam o poder de ligar e desligar" (Ep. 112). Praticamente, para o desenvolvimento da confissão particular, contribuiu muito o uso da concessão de indulgências, que se começava a introduzir e para as quais se exigia como condição prévia, a absolvição. Devemos ainda indicar um escrito sobre a penitência: "De vera et falsa poenitentia" que falsamente se atribuiu a S. Agostinho, tendo aparecido somente nessa época (pelo ano 1100). Este livro (Migne, 40, 1113 ss.) recomenda vivamente a confissão e afirma que devemos necessariamente fazer penitência de tudo o que pesa na consciência e confessá-lo, a fim de prevenir o juízo de Deus: "Præveniat (peccator) iudicium Dei per confessionem" (ib. 10). Quem não faz as obras de satisfação impostas será obrigado a expiá-las no purgatório (ib. 18). Com a confissão podem ser perdoados todos os pecados mortais cometidos... Àqueles aos quais o sacerdote perdoa, Deus perdoa. A eficácia da confissão é tão grande, que na falta de um sacerdote, confessa-se a um leigo" (ib. 10).

Os Escolásticos encontraram o uso da confissão, com uma relativa doutrina, muito desenvolvida, que eles aprofundaram ainda mais, dando-lhe bases mais sólidas e unindo-a mais estreitamente ao sacramento. Todos os Escolásticos de algum valor, defenderam a confissão, contra os adversários anônimos, que ainda existiam cá e lá na Igreja. Ao lado destes adversários, devemos colocar as seitas, muitas vezes recordadas, dos Albigenses e dos Valdenses.

Para provar a necessidade da confissão, os Escolásticos apelam para passagens do Novo Testamento, como Tg 5,16 e Rom 10,10; para passagens do Antigo Testamento, para a prática da Igreja. Hugo de S. Vitor é o primeiro a citar também os Padres, como S. Ambrósio, S. Beda. O mesmo faz Graciano, sem, contudo, atribuir um ca-

ráter decisivo às suas razões e considera a confissão facultativa; mas é o único que professa tal opinião. Devemos notar que *Guilherme de Auxerre* sublinha já, entre as seis utilidades da confissão, o aumento da graça, no caso em que haja somente pecados veniais.

Parece que todos os autores, quer antes, quer depois do IV Concílio Lateranense (1215) — o qual no célebre capítulo 21 (Denz. 437) decidiu que "todo fiel, de ambos os sexos, chegando à idade da discreção, deve, pelo menos uma vez por ano, lealmente confessar, a sós, todos os seus pecados ao próprio sacerdote (*proprio sacerdote*)" — considerassem o preceito da confissão como um preceito eclesiástico, porque baseado não em uma ordem do Senhor, mas dos Apóstolos. O que dependia do fato, de se basearem mais sobre Tiago 5,16. do que sobre Jo 20,23. S. Tomás, ao invés, funda-se sobretudo em Jo 20,21-23 (In IV d. 17, q. 3, a. 3, s. 1 ad 1; de modo pouco diferente em Suppl. q. 6, a. 6) e distingue dupla obrigação da confissão. A primeira estende-se a todos os pecados mortais cometidos depois do Batismo e tem por base o preceito divino. A outra, a confissão anual fundada sobre o preceito eclesiástico; a este último preceito estão todos sujeitos, sem exceção. As razões são as seguintes: todos devem reconhecer-se pecadores (Rom 2,23); o respeito pela Eucaristia exige esta confissão; a Igreja deve reconhecer seus filhos, a fim de que não se introduzam lobos entre as ovelhas. Quem tem somente pecados veniais satisfaz ao dever da confissão "apresentando-se ao sacerdote e declarando-lhe que sua consciência não lhe remorde de nenhum pecado mortal" (Suppl. q. 6, a. 3).

O Concílio de Trento declarou, contra os Reformadores, que a necessidade da confissão deriva de uma ordem divina (mandato Christi, s. 14, can. 6) e a prescreveu para os pecados mortais; quanto à confissão dos pecados veniais, declarou-a "lícita" (can. 7). Além disso, renovou o preceito da confissão anual do IV Concílio Lateranense (can. 8). Sobre o tempo da confissão, o Concílio recomenda o da quaresma, como tradicional. Explica e justifica esta recomendação no c. 5 (Denz. 899-900).

Objeto da confissão são, consoante o Concílio de Trento, todos os *pecados mortais*, de que se tem consciência depois de um exame diligente, compreendidos também os pecados mais *secretos* e os puramente *internos*, cometidos contra os dois últimos mandamentos.

Que também os pecados internos, graves, devem ser confessados, é de todo conforme à doutrina de Jesus, que considera comumente o pecado na sua raiz mais íntima e na sua fonte primeira, como se deduz de modo particular do sermão da montanha. Além disso, o Concílio exige a indicação das circunstâncias que mudam a natureza do pecado (Denz. 899, 917). Cfr. a teologia moral e pastoral.

A *liceidade* da confissão dos pecados veniais é definida. O Tridentino fere com anátema quem afirma que "não é lícito confessar os pecados veniais" (can. 7). Todavia, não é necessário confessá-los. "Os pecados veniais, que não nos privam da graça de Deus e nos quais mais facilmente caímos, embora se possam dizer em confissão reta e útilmente, sem presunção, como o prova o uso das pessoas piedosas, podem-se também calar sem culpa e podem ser expiados de muitos outros modos" (c. 5). Os pecados veniais são matéria suficiente para a confissão. O sacramento torna-se então "per accidens" um sacramento dos vivos. In se e per se, segundo S. Tomás (S. th. III, 87, 2), não foi instituído nenhum sacramento para o pecado venial. Ele é compatível com a graça, mas enquanto pecado deve ser expiado e por isso *pode* sê-lo mesmo com o sacramento. E o poder das chaves intervém somente para perdoar esse pecado e não para o reter. De resto, em muitos casos, não estamos em condições de avaliar a gravidade do pecado; a confissão protege contra o subjetivismo¹.

A *unidade da penitência sacramental* é afirmada com justiça por A. d'Ales: "Não há *dualidade* de penitência, mas de algum modo, *unidade*. Por outras palavras, a única instituição penitencial encerra, além da penitência pública, cujas linhas sobressaem com muito relevo, alguns elementos de caráter privado... E, de fato, poder-se-ia compor em todas as suas partes a penitência secreta ou particular, tomando elementos separados da penitência pública" (L'édit de Calliste, p. 425). Nosso atual sacramento da Penitência que sofreu uma profunda evolução nas suas formas, encontra-se nos seus elementos constitutivos essenciais, na penitência pública: "confessio, satisfactio, absolutio", ou, como diz S. Gregório I: Toda verdadeira penitência compreende três coisas: "videlicet conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati". Os três pontos são importantes; mas o decisivo é a "conversio mentis". O que se deduz de todo o desenvolvimento penitencial em toda a sua etapa.

A *confissão geral* apareceu pela primeira vez na Escolástica de modo gradativo. Na Escolástica primordial exigia-se cá e lá a repetição da confissão precedente, depois da recaída, com o fim de tornar o perdão inteiramente seguro. A alta Escolástica, com Alexandre, S. Boaventura, S. Tomás, rejeitou essa exigência, porque o pecado que fôra alvo de verdadeira contrição e de sincera confissão, estava per-

¹ "Alguns afirmam que não devemos inculcar muito a confissão frequente dos pecados veniais, pois melhor se adapta aquela confissão geral, que todos os dias a Espôsa de Cristo com seus filhos, unidos consigo no Senhor, faz por meio dos sacerdotes no momento de subir ao altar de Deus. É verdade que de muitas e louváveis maneiras... podem ser expiados esses pecados, mas para um progresso mais rápido no caminho diário da virtude, recomendamos sumamente esse piedoso uso, introduzido na Igreja por inspiração do Espírito Santo, da confissão frequente, com que se aumenta a reta consciência de si mesmo, cresce a humildade cristã, arranca-se pela raiz a perversidade dos costumes, resiste-se à negligência e ao torpor espiritual, purifica-se a consciência, revigora-se a vontade, procura-se a salutar direção das consciências e aumenta-se a graça em força do mesmo sacramento. Aquêles, portanto, que entre o clero jovem atenuam ou extinguem a estímu da confissão frequente, subam que empreendem algo alheio ao espírito de Cristo e funestassimo ao Corpo místico do nosso Salvador". Pio XII, *Mystica Corporis*, in Act. Ap. Sed. 1943, p. 235.

doado, e não existe um "reditus peccatorum". Todavia, recomendou reiterar a confissão, porque desse modo se produz maior purificação e, sobretudo, maior remissão da pena. A confissão, de fato, era considerada obra de satisfação. Esta repetição não é uma "injuria sacramenti", porque não se trata de consagrar uma matéria ou de imprimir um caráter (Gaetano, Tract. de conf. 9, 2). Também a confissão feita, em caso de necessidade, a um leigo, segundo S. Tomás, tem uma eficácia incerta e deve ser repetida.

O exame de consciência fazia-se, em base a uma instrução de Alcuino, segundo os oito (mais tarde sete) pecados capitais. Depois, pelo ano de 1400, serviu-se do decálogo. Pouco tempo depois os sacerdotes compuseram *livrinhos de confissão*, chamados mais tarde "espelhos de confissão". A imprensa multiplicou-os e os tornou assim facilmente acessíveis ao povo. Mas eles induziam ao erro, em vários lugares, com uma inexata distinção dos pecados segundo sua gravidade (Falk, Drei Beichtbüchlein aus der Frühzeit der Buchdruckkunst, 1907). Também os livros penitenciários, provenientes da baixa época patristica, exerceram sua influência; depois apareceram, no tempo da Escolástica, as diversas "Summae confessorum", que propunham uma douta casuística. Seria preciso citar aqui também as numerosas obras morais dos Padres, a começar da Didakê e do Pseudo-Barnabé ("duas vias"). Cfr. Dict. de théol. cath. t. II, coll. 1870-1877. Lendo estes escritos inteiramo-nos do progresso feito também a propósito do exame de consciência e compreende-se como agora distinguimos os pecados com maior precisão que outrora.

No tocante às interrogações em confissão, o *Codex Juris Canonici* faz aos confessores as seguintes recomendações: "Caveat omnino complicit nomen inquirat, ne curiosis et inutilibus quaestionibus, maxime circa sextum Decalogi praeceptum, quemquam detineat, et praesertim ne juniores de iis quae ignorant imprudenter interroget" (can. 888). É uma prescrição baseada sobre uma sábia experiência. Todo confessor a deve observar, particularmente nos nossos dias, para não tornar odiosa a confissão, já de per si muito penosa. A não observância desta norma prejudicou não poucas vezes.

O lugar da confissão era, antes do Concílio de Trento, uma cadeira, diante da qual, ou ao lado da qual, o penitente ficava de pé ou de joelhos. S. Carlos Borromeu foi o primeiro a querer uma grade, para separar o penitente do confessor. Os gregos conservaram o antigo costume, de se confessar diante do altar.

Leitura. — Sim, nós nos ajoelhamos diante do sacerdote. — "Sim, nós, isto é, todos os católicos, leigos e sacerdotes, a começar do Papa, ajoelhamo-nos diante de um sacerdote, contamos-lhe nossas culpas, escutamos suas correções e seus conselhos, aceitamos suas punições. Mas quando um sacerdote, profundamente comovido pela própria indignidade e grandeza das suas funções, estende sobre nossas cabeças suas mãos consagradas, quando, humilhado por se encontrar como dispensador do Sangue da aliança, admirado, tôdas as vezes de proferir as palavras que dão a vida, como pecador, absolveu um pecador, nós levantando-nos de seus pés, compreendemos não ter cometido uma vileza.

Estivemos talvez, mendigando esperanças terrenas? Falamos-lhe talvez dêle? Toleramos talvez uma atitude humilhante, para nos levantarmos, como soberbos, para sermos os primeiros entre nossos irmãos? Tratou-se entre nós, apenas de uma miséria comum a todos e de uma misericórdia de que todos temos necessidades. Estivemos aos pés de um homem que representava Jesus Cristo, para depor, se possível, tudo o que inclina a alma à baixeza, o jugo das paixões, o amor das coisas passageiras do mundo, o temor dos seus juízos, ali estivemos para adquirir as qualidades de livres e de filhos de Deus". A. Manzoni, Osservazioni sulla Morale cattolica, Ed. Paoline, Alba, 1943, c. VIII.

§ 196. A satisfação.

Noção. — Quem ofendeu a Deus, para obter o perdão deve dar-lhe *satisfação*. Na satisfação em sentido lato entra, portanto, tudo o que o pecador deve fazer para obter o perdão divino: contrição, propósito, confissão, penitência. Em sentido estrito e segundo a linguagem usual, por satisfação entendem-se as obras de penitência, impostas ao penitente no momento da absolvição, para expiar as penas temporais do pecado, ainda não descontadas. Juntamente com essas obras de penitência, impostas pelo sacerdote, o Concílio de Trento indica também as obras de penitência "feitas por nossa iniciativa, para expiar o pecado", como também os "castigos temporais infligidos por Deus e por nós, pacientemente suportados" (s. 14, c. 9).

Os teólogos exigem que a satisfação seja uma obra *meritória* e *penal* a um só tempo: meritória que tenha um valor intrínseco; penal, que com a pena possa na verdade compensar e expiar a ofensa. Ademais, a satisfação deve ser salutar, *medicinal*, e por isso correspondente ao pecado. Os teólogos ensinam que se podem também impor atos de penitência puramente internos. O Concílio Tridentino preceitua obras de penitência "salutares e convenientes segundo a qualidade dos pecados e as condições do penitente". Recomenda depois aos sacerdotes "considerar que a satisfação que impõem não só deve ser custódia da vida nova e medicina da enfermidade, e sim também punição e castigo dos pecados passados" (s. 14, c. 8).

A satisfação *distingue-se* em pública e privada, distinção que se compreende facilmente, à luz da história da Penitência. Distingue-se, além disso, em sacramental e extra-sacramental. O texto do Concílio de Trento que citamos (c. 9), entrevê essa distinção. Como parte do sacramento o é só a penitência imposta pelo sacerdote. Devemos distinguir, enfim, a satisfação perfeita (satisf. de condigno) e a satisfação imperfeita (satisf. de congruo).

Não há talvez doutrina que tenha sido mais violentamente atacada pelos Protestantes, do que a da satisfação. A Apologia augustana chama-a "doutrina diabólica" (art. 6. Müller, 193). "Ela é contra o Evangelho, contra os decretos dos Padres e dos Concílios, contra o

sentir da santa Igreja". Partindo da idéia de que o perdão dos pecados (justificação) é um puro ato da graça de Deus, alheio à cooperação do homem, combatiam-se as satisfações como obras que merecem o perdão, destruindo-se assim a gratuidade da graça. Contra estes erros cumpre-nos agora provar o dogma da satisfação.

Deus nem sempre perdoa, juntamente com o pecado e a pena eterna, toda a pena temporal; por essa razão o sacerdote, em virtude do poder das chaves, pode e deve impor ao penitente obras de penitência. — (*De fé*).

Explicação. — Os teólogos distinguem, com os Padres (S. Agostinho, S. Gregório Magno), uma pena eterna e uma pena temporal, devidas ao pecado. A pena eterna é sempre perdoada juntamente com a culpa do pecado, não sempre, porém, a pena temporal. Esta deve ser expiada ou cá na terra, ou no purgatório. Ora, o Concílio de Trento define primeiro a realidade desta pena, e depois, a possibilidade de a expiar com a satisfação e, por último, o direito do sacerdote de impor essa satisfação. A primeira verdade é o pressuposto das outras duas. O Concílio declara: "Se alguém disser que toda a pena é sempre por Deus perdoada, com a culpa, e que a satisfação dos penitentes outra coisa não é que a fé com a qual eles compreendem que Cristo satisfaz por eles, seja excomungado" (s. 14, can. 12). "Se alguém disser que quanto à pena temporal pelos pecados não se satisfaz absolutamente (minime) pelos méritos de Cristo, com as penas por Deus infligidas e por nós pacientemente suportadas, ou com aquelas que o sacerdote impõe, e nem mesmo com as que nós empreendemos livremente, como o jejum, a oração, a esmola ou outras obras de piedade, e por isso que a ótima penitência é somente a vida nova, seja excomungado" (can. 13). "Se alguém disser que a satisfação com as quais os penitentes por meio de Jesus Cristo redimem os pecados, não são culto de Deus, mas tradição dos homens, que ofuscam a doutrina da graça e o verdadeiro culto de Deus e o mesmo benefício da morte de Cristo, seja excomungado" (can. 14, Denz. 922-924).

* No c. 8 o Concílio dá a razão profunda das obras de penitência e explica-lhes o sentido: "Enquanto sofremos pelos pecados, nas obras de satisfação tornamo-nos conformes a Cristo Jesus, que satisfaz por nossos pecados (Rom 5,10), do qual recebe valor toda nossa obra (II Cor 3,5) e nasce em nós a certeza de que, se padecermos com ele, seremos também com ele glorificados (Rom 8,17). Nem esta satisfação é tão nossa, que não se cumpra por meio de Jesus Cristo; porque, nada podendo por nós mesmos, tudo ao invés

podemos com o seu auxílio, que nos dá força (Flp 4,13). Por isso o homem não tem de que se gloriar, mas toda nossa glória vem de Cristo (I Cor 1,13 etc.) no qual vivemos e nos movemos (At 17,28), damos satisfação, produzindo frutos dignos de penitência (Lc 3,8), que dêle tem valor, dêle são oferecidos ao Pai e por Ele são aceitos pelo Pai". *

Prova. — O Concílio, relativamente à prova da Escritura, recorda "claros e ilustres exemplos" de satisfação.

Os teólogos reúnem estes exemplos que se encontram no *Antigo Testamento*. Já nossos progenitores, não obstante o perdão recebido, foram submetidos a graves castigos temporais (Gên 3,15-20). Moisés e Arão, por causa da dúvida, foram excluídos da terra prometida (Núm 20,12; Dt 32,51): os israelitas infiéis no deserto, devido ao seu pecado, não entraram na terra santa (Núm 14,19-23): Davi teve o perdão do seu pecado, mas foi castigado com a morte do filho (II Rs 12,13-14) e com a peste que feriu o povo (II Rs 24,10). Cfr. S. Tomás, S. th. III, 86, 4.

Em o *Novo Testamento* encontramos, antes de tudo, alusões gerais às obras de penitência cristã. Cristo exige, em geral, dos seus discípulos que carreguem a cruz após Ele (Mt 16,24-25; 10,38). Se Ele mesmo entrou na glória por meio do sofrimento (Lc 24-26) com maior razão seus discípulos devem lá entrar do mesmo modo. Por isso S. Paulo diz: "Dou cumprimento na minha carne daquilo que falta às tribulações de Cristo em prol do seu corpo, que é a Igreja" (Col 1,24). E além disso: "castigo meu corpo e o torno escravo, para que não aconteça que depois de me ter feito arauto para os outros, eu mesmo seja reprovado" (I Cor 9,27). O Apóstolo considera o corpo qual centro e receptáculo de pecado (Rom 7,7-25). Abandona o incestuoso de Corinto a Satanás, para a punição, a fim de que o espírito dêle seja salvo no dia do Senhor (I Cor 5,5): "A tristeza que é segundo Deus, produz uma penitência salutar; enquanto a tristeza do mundo produz a morte" (II Cor 7,10; cfr., além disso, Apc 2,5; Mt 3,2; 4,17; 11,21). Também o Concílio de Trento refere-se a esta última passagem e a Rom 8,17.

Os Padres. — Os Protestantes afirmam que a doutrina da satisfação foi introduzida na teologia pelo espírito jurídico e formalista de Tertuliano e desenvolvida por seu discípulo S. Cipriano (*Harnack, Dogmengeschichte*, I, ed. 4, pp. 463-464). Não faltam, porém, entre eles, os que reconhecem a satisfação conforme à Bíblia. Assim, P. Wernle escreve: "Ele (Calvino) combatendo as obras satisfatórias vai fatalmente contra a Bíblia; o judaísmo, sobretudo depois do exílio, dispensa grande

atenção a estas obras, e até demais; além disso, o próprio Deus da Bíblia não perdoa simplesmente, mas impõe também castigos de penitência" (Calvin, p. 121).

De tudo o que levamos dito, atinente à penitência, infere-se obviamente que, as obras exteriores de penitência foram consideradas, desde o princípio, parte essencial, aliás a parte preponderante da penitência em geral; e que eram tidas não só como expressão dos sentimentos de arrependimento, mas também como meio de aplacar a Deus e de o dispor favoravelmente. É certo, porém, que Tertuliano elaborou a terminologia da satisfação (*satisfactio*, *satisfacere*, *Deum promereri*). Além das lágrimas, a tristeza, as mortificações, a humildade do comportamento, as vigílias, consideravam-se como obras de penitência e as três obras boas insistentemente recomendadas na Escritura: a esmola (Prov 10,2, texto Hebr.; 16,6; Tob 4,10,11; 12,9; Dan 4,24; Mt 6,4; Lc 16,9); a oração (Tob 12,8; Mt 6,5-15; 17,20) e o jejum (Jon 3,5; I Rs 7,6; 31,13; II Rs 3,35; 12,16; Jdt 4,8,12; 6,20; Zac 7,5; 8,19; Mt 6,16; At 27,9).

A *Didaké* recomenda a esmola "em expiação dos pecados" (4,6), o exercício do "jejum, sem hipocrisia", isto é, com verdadeiro espírito de penitência e de oração (8,1-2). A *segunda carta de Clemente* assim se exprime: "Boa coisa é a esmola, como penitência do pecado; o jejum é melhor do que a oração e a esmola, melhor que ambas. A caridade cobre a multidão dos pecados e a oração que vem de uma boa consciência livra da morte" (16,4). *Hermas* exige a observância dos mandamentos, para se obter o perdão (Precet. 4,4,4). *Tertuliano* encontrou uma prática préexistente e outra coisa não fez que lhe acrescentar um conceito doutrinal firme, quando, concluindo uma viva descrição do antigo modo de penitência, escrevia: "Deus te poupará na medida em que não te poupare a ti mesmo" (De poen. 9). "Se tu não recusar o que te oferece (a penitência), mostrar-te-ás reconhecido para com o Senhor. Tu o ofendeste, mas ainda podes reconciliar-te com Ele. Tens alguém a quem podes satisfazer, alguém que está bem disposto para contigo" (ib. 7). *S. Cipriano* escreve: "Há uma grande diversidade entre esperar o perdão e alcançar a glória; há uma grande diferença entre ser atirado a uma escura prisão, da qual não se poderá sair, sem ter pago até o último ceitil e o receber imediatamente a recompensa da fé e da virtude; há uma grande desigualdade entre ser atormentado por longa tortura, por causa dos próprios pecados e purificado com fogo inextinguível e ter cancelado todos os pecados por meio do sofrimento" (Ep. 55, 20; cfr. Ep. 11: De laps.: De opere et elemos.). *Orígenes* foi citado acima (§ 190). *S. Ambrósio* escreve um livro especial contra os novacianos. A doutrina de *S. Agostinho* resulta do que expusemos acima. Ele escreve: "É preciso evitar com diligência a opinião errada, de que se podem cometer todos os dias estes horribéis delitos, que importam na perda do reino dos céus e expiá-los igualmente todos os dias, com a esmola. Urge, antes de tudo, que a vida seja mudada para melhor, e que, ao mesmo tempo se satis-

faça a Deus, mediante a esmola pelos pecados cometidos" (Enchir. 70). Segundo *S. Gregório Magno* a penitência deve durar toda a vida; essa é a advertência que ele faz a uma distinta senhora (Ad Gregoriam Ep. 25). A penitência consiste na contrição, confissão, e satisfação (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*). Como não há esperança de perdão para quem chora seus pecados, mas não os abandona, assim não o há para aquele que os abandona, mas não os chora. Não se paga uma dívida simplesmente não contraindo outras. "Ainda que nesta vida não nos tivéssemos manchado com nenhuma ação culpável, não nos bastaria, para tutela, esta nossa inocência, enquanto estamos cá na terra; sendo tantas as tentações que batem à porta da alma" (Reg. past. 3, 32). "Deus purifica seus eleitos também mediante penas temporais (*temporali afflictione*), porque os quer imaculados, para a eternidade" (Moral. 9, 34). E se estas penas temporais não forem expiadas sobre a terra sê-lo-ão por certo no purgatório, como resulta da I Cor 3,12-15 (Dial. 4, 39). Somente aqueles que são integralmente puros, entram de imediato no céu (ib. 9, 25).

A *Escolástica* nada mais tinha a fazer que integrar a satisfação no sacramento e estudá-la mais a fundo. Para *S. Tomás*: a satisfação é uma parte do sacramento e um ato da virtude da justiça comutativa, enquanto compensa de certo modo a ofensa feita a Deus (Suppl. qq. 12-16).

O *Codex Juris Canonici* estabelece: "Pro qualitate et numero peccatorum et conditione poenitentis salutare et convenientes satisfactiones confessarius injungat; quas poenitens volenti animo excipere atque ipse per se debet implere" (can. 887).

Questões teológicas.

As obras satisfatórias, enquanto parte do sacramento da Penitência, são também causa da graça? Devemos responder afirmativamente, com Suárez contra Lugo.

As obras satisfatórias perdoam as penas temporais "ex opere operato" ou somente "ex opere operantis"? Sendo parte do sacramento devem agir sacramentalmente. Oswald nega-o. Outros adotam uma opinião média e ensinam que, sobre a extensão da satisfação, não há nada solidamente estabelecido (cfr. S. th. III, 86, 4 ad 3).

A satisfação deve ser feita em estado de graça? *S. Tomás* responde claramente, que sim (Suppl. q. 14, a. 2); do mesmo modo o Cat. Rom. P. 2, c. 5, q. 69. Alguns teólogos posteriores pensam que, se a obra exterior de penitência foi feita em estado de pecado, não há necessidade de a repetir (remoto obice).

A satisfação deve ter lugar antes ou depois da absolvição? Os Jansenistas e o Sinodo de Pistóia afirmavam que devia ter lugar antes, e foram condenados (Denz. 1306-1307, 1535). Já anteriormente houve necessidade de rejeitar a doutrina semelhante de Pedro de Osmá (Denz. 728). Na época patrística a penitência tinha lugar geralmente antes

da absolvição; contudo estamos diante de um ponto ainda controvertido. É certo que a Igreja é livre nessa matéria e pode absolver, antes de executada a satisfação.

Pode-se satisfazer por outros? A história da penitência e das indulgências demonstra-nos que isso se verificou a partir da Idade Média. Quanto aos atos de penitência estritamente *pessoais*: detestação do pecado, firme propósito, obviamente não é possível uma substituição. Nem sequer da parte de Cristo. Mas, quanto aos atos *reais* de penitência (*orações, esmolas, etc.*), um justo pode satisfazer por um justo. É o ensinamento dos teólogos. Esta substituição não vai além de uma intercessão, não é uma satisfação sacramental e sobre sua aceitação da parte de Deus, nos casos particulares, nada se sabe de certo. De resto, esta substituição entre vivos encontrou, em época mais recente, pouca simpatia na Igreja (Denz. 1115). Para os mortos é recomendada, porém.

§ 197. Ministro e sujeito.

I. - O ministro da Penitência

1. Ministro do Sacramento da Penitência é somente o Sacerdote. — (*De fé*).

Explicação. — O Concílio de Trento declara contra os Reformadores: "Se alguém disser... que não só os sacerdotes (*solos sacerdotes*) são ministros da absolvição... seja excomungado" (s. 14. can. 10, Denz. 920). Rejeita a interpretação das palavras de Cristo em Jo 20,23 e Mt 18,18, segundo a qual elas seriam dirigidas a todos os cristãos; dedica um capítulo particular ao ministro (c. 6, Denz. 902) e nota expressamente que o sacerdote não perde seu poder de absolver por causa de pecados graves. Já precedentemente Wiclef afirmara que os leigos piedosos têm o poder de absolver (Denz. 670). O *Codex Juris Canonici* exige, para a validade da administração, a Ordem e a jurisdição sobre o penitente (Can. 872).

Prova. — É suficiente considerarmos as palavras da instituição. Estas palavras são dirigidas tão só aos Apóstolos e aos seus sucessores. A eles somente Cristo transmitiu o ministério de ensinar e de perdoar os pecados.

Os Padres. — Na época patristica encontramos como chefes da disciplina penitencial o bispo e o sacerdote penitenciário. *Tertuliano*, já montanista, contesta o poder das chaves aos sacerdotes, mas isso fazendo, confirma simplesmente a doutrina católica (De pudic. 1, 2, 21, 22). *S. Cipriano* afirma a mesma fé (Pe laps. 29 etc.). *Orígenes*

nomeia os "sacerdotes" (In Lev. hom. 2, 4) e o "bispo" (In Num. hom. 10, 1). Para a Espanha, temos o mesmo testemunho da parte de *S. Paciano* (Ep. ad Sempr. 1, 6). Para a Ásia Menor, já *S. Indício* diz que os penitentes encontram o perdão, contanto que seu arrependimento os reconduza à unidade de Deus e à comunhão com o Bispo (Filad. 8, 1). Pela metade do séc. III encontramos o mesmo conceito na *Didascália* apostólica (7) e pelo fim do séc. IV é atestada, para a Síria, pelas *Constituições Apostólicas* (2, 16 ss.). Para a Itália temos em *S. Ambrósio* um testemunho prático e teórico (De poen. 1, 2, 7); temos também *S. Inocência I* (Ep. ad Decent. 7, 10) e *S. Leão I* (Ep. 10, 8, Migne, 54, 635).

Em se tratando da absolvição solene (reconciliação) o ministro era quase exclusivamente o bispo. Este ato é também positivamente proibido aos sacerdotes. Essa proibição foi emitida nos Concílios de Hipona em 393 (can. 30), de Agde, no ano 506 (can. 44), de Sevilha, no ano 618 (can. 7), de Pavia em 850 (can. 7). A absolvição particular, porém, podia ser dada também pelos sacerdotes. No Oriente havia um com o cargo de sacerdote penitenciário para os penitentes públicos, que agia em nome do Bispo, como o testemunha *Sócrates* (Hist. eccl. 5, 19) e *Sozomenes* (Hist. eccl. 7, 16). Todavia, não se pode estabelecer com certeza a difusão deste uso. Em todo caso, o bispo era e continua a ser o administrador supremo da disciplina penitencial. *Netario* de Constantinopla suprimiu a instituição da penitência pública, devido a um escândalo (391). Em conformidade com os Cânones apostólicos (44) compete ao bispo ou ao sacerdote, admitir o penitente à penitência. Segundo *S. Jerônimo* os bispos ou os sacerdotes absolvem os pecadores (In Mat. 16, 19, Migne, 26, 118). É fácil compreender-se que com a introdução paulatina do costume de acusar os pecados cotidianos em confissão particular, era preciso um número muito maior de confesores, já não bastando o bispo sozinho. Um catecismo missionário da época carolíngia, publicado por Heer, exprime-se como os nossos catecismos hodiernos: exorta a "confiteri Deo peccata sua in ecclesia sancta coram sacerdotibus, qui testes adstant inter nos et Deum... Melius est enim hic in praesenti erubescere in conspectu unius hominis (trata-se, portanto, da confissão particular) quam in futuro iudicio coram cunctis gentibus" (p. 67, cfr. 61).

A Escolástica não pensa diversamente dos Padres. *S. Tomás* diz que "se deve fazer a confissão sacramental só ao sacerdote" (Suppl. q. 8, a. 1). É preciso que seja o sacerdote "estabelecido", ao qual o bispo deu o poder ou jurisdição. A necessidade da jurisdição aliar-se não somente sobre uma lei eclesiástica positiva, mas também sobre o caráter judiciário do sacramento da penitência. O sacerdote é o representante do bispo e conserva-se dependente dele. O IV Concílio de Latrão exige que a confissão seja feita ao próprio pároco (confiteatur proprio sacerdoti, Denz. 437). *S. Tomás*, além disso, justifica dogmaticamente a tradição, apelando, com razão, para o caráter jurídico da Penitência (Suppl. q. 8, aa. 1 e 5). *Agostinho* II diz: "O

ministro deste sacramento é o sacerdote munido da autoridade ordinária de absolver, ou por encargo do superior" (Denz. 699). O Concílio de Trento faz suas as razões sobre as quais S. Tomás apóia a jurisdição e declara que a absolvição dada sem jurisdição, carece de valor (*nullius momenti*, c. 7).

A Escolástica, no caso em que o sacerdote designado seja falto de instrução, permite recusá-lo e escolher um que seja instruído; no caso em que fôse "complex peccati", S. Tomás exige simplesmente procurar outro. A absolvição do cúmplice foi proibida pela primeira vez por Bento XIV (1741). Perguntou-se na Escolástica, se é possível dividir a própria confissão (por ex. por causa da vergonha) e respondeu-se negativamente; excetua-se o caso em que houvesse um pecado reservado, que se devia confessar ao superior, sem repetir toda a confissão.

A reserva de certos pecados graves ou escandalosos é uma sobrevivência da antiga disposição, segundo a qual os pecados que deviam ser confessados publicamente eram da competência do foro do bispo. O primeiro caso de reserva papal encontra-se em Inocêncio III († 1216). O Concílio de Trento reconhece aos Papas, para toda a Igreja, aos bispos, para a própria diocese, o direito de reserva; em caso de perigo de morte todo sacerdote pode absolver de todos os pecados reservados (s. 14, c. 7, e cân. 11, Denz. 903 e 921). Uma proposição do Sínodo de Pistóia que se opunha à jurisdição, foi rejeitada (Denz. 1537). Sobre a ciência exigida do confessor, cfr. Trid. s. 23, c. 15 de reform. Sobre este ponto, como sobre o da reserva, veja-se o *Codex Juris Canonici*, cân. 877, 893-900.

2. O diácono como ministro. — Lemos, às vezes, que na época patrística os próprios diáconos eram encarregados da reconciliação (absolvição) na penitência pública.

J. Hefele (*Conziliengeschichte*, V, p. 1009, A. 1) escreve: "Até a Idade Média os diáconos tinham o direito, em caso de necessidade, de administrar o sacramento da Penitência". Segundo Anselmo de Lucca (*Collectio canon*, Ed. Thaner, 1915, p. 514), o sacerdote pode conceder a absolvição só "jussione episcopi"; mas, em caso de necessidade, pode-o sem autorização e com a ordem do bispo, pode-o também o diácono. Lanfranco († 1089) pensa que a confissão secreta pode ser feita "*omni viro ecclesiástico*", a confissão pública só aos sacerdotes (*sacerdotibus*, Migne, 150, 629). Estêvão de Autun († 1130): O diácono pode substituir o sacerdote "*in ministerio baptizandi, communicandi, delicta confitentium misericorditer suscipiendi*" (Migne, 170, 1279). Também não poucos Concílios dos séc. XII e XIII reconhecem, em caso de necessidade, os diáconos como confessores (*Dict. de théol. cath.* t. III, coll. 876-877 e 898-899).

S. Cipriano é o primeiro a falar claramente deste caso de necessidade. Quando a enfermidade ou o perigo de morte ameaçam, não

se espere a chegada do bispo, mas "faça-se a acusação dos pecados diante do sacerdote presente; se não houver sacerdote, e o fim está iminente, mesmo diante de um diácono, a fim de que, depois de ter recebido a imposição das mãos, o penitente se vá em paz ao Senhor" (Ep. 18, 1). Os Concílios afirmam a mesma coisa; assim o Concílio de Éivira pelo ano 300.

De acôrdo com o princípio tantas vezes repetido: "*Extra Ecclesiam nulla salus*" havia grande preocupação sobretudo em permitir ao penitente morrer na comunhão da Igreja; para o resto, ele era entregue à misericórdia de Deus e ao juízo final. Pode-se, quicá, ainda pensar que essa reconciliação se dava com uma absolvição escrita, como ocorreu na época posterior. Com suas indagações sobre a doutrina penitencial de S. Cipriano e de Orígenes, Poschmann comprova que, na época patrística insta-se sobre o que o penitente fazia para obter a reconciliação e não na absolvição sacerdotal. Um estudioso francês, confrontando o modo de proceder de outrora com o atual, nota que nós hoje procuramos através da mediação do sacerdote, o perdão junto de Deus, ao passo que outrora o pecador procurava perdão junto de Deus, mediante a penitência regulada e sancionada pela Igreja; a absolvição, no conceito da época, tinha caráter mais declarativo, que operativo. Poschmann, ao encerrar seu estudo acerca de S. Cipriano, primeiro a falar de uma reconciliação mediante o ministério diaconal apela, com razão, às diversas doutrinas da Escolástica sobre a absolvição. Encontramos uma solução algo diversa no *Dict. de théol. cath.* t. III, col. 846: "Não devemos esquecer que no seu tempo (de S. Cipriano) a teoria da confissão e da penitência não estava ainda claramente determinada. Ver-se-á, de resto, que também mais tarde os diáconos foram autorizados, em certos lugares, a ouvir confissões".

3. A confissão aos leigos. — A confissão dos pecados havia alcançado tal importância e apreciação, que a partir do ano 1000, mais ou menos, fazia-se, no caso de necessidade, também a um leigo; costume que desapareceu pouco a pouco, somente no tempo da Reforma, pois podia facilmente engendrar confusão e ser entendida no sentido do sacerdócio leigo protestante.

A primeira justificação teológica da confissão aos leigos temo-la num escrito pseudo-agostiniano, "*De vera et falsa poenitentia*", escrito pelo ano 1100, onde se lê: "A eficácia da confissão é tão grande, que na falta de um sacerdote, pode-se confessar a um leigo" (próximo). A prática desta confissão estendeu-se, alcançou seu apogeu nos séculos XII e XIII e prolongou-se até o início da época moderna, sem sensíveis diminuições. A teoria foi conquistando um número sempre maior de seguidores até S. Alberto Magno e S. Tomás, e foi a seguir regressando até desaparecer, especialmente a partir de Escoto. Ministro da absolvição em caso de necessidade, reconhecia-se todo cristão, homem ou mulher; havendo mesmo quem admitisse os pagãos, os hebreus e os

herges (Gromer, Laienbeicht im Mittelalter, 1909, p. 19). Todavia, ordinariamente, recusavam-se os hereges. Caso de necessidade era considerado todo perigo de morte, como aqueles que empreendiam viagens por mar, nas guerras, na caça, nos torneios. Essa a razão porque a confissão feita aos leigos, não só gozava do favor do povo, mas também da preferência dos cavaleiros.

O que mais importa é a discussão teológica concernente à eficácia da confissão leiga. Todos, até Escoto, reconhecem esta eficácia, ainda que os pareceres divirjam acentuadamente. Ninguém, porém, jamais identificou a confissão feita a um leigo, com a feita a um sacerdote; jamais foi tida como um sacramento perfeito, mas sim como um sacramental. S. Alberto enumera cinco formas de absolvição: a absolvição dada por Deus, a absolvição concedida pelo Redentor, a absolvição dos santos na Igreja (ex merito), a absolvição dos sacerdotes (ex officio) e a absolvição dos leigos (ex unitate fidei et caritatis, In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 58). Ele formula este juízo: "Devemos dizer que a confissão leiga contém o sacramento da confissão", isto é, faz parte do sacramento da Penitência, não em razão da absolvição que o leigo daria, mas em razão da mesma confissão. Por outro lado, como todos os Escolásticos em geral, ele dá mais importância às disposições do sujeito. Também S. Tomás recomenda a confissão feita aos leigos: "Ainda que ao leigo falte poderes para completar o sacramento, todavia, operando o que opera o sacerdote, isto é, absolvendo, o sumo Sacerdote (Cristo) suprirá a falta do sacerdote". No entanto, afirma ser esta confissão "de certo modo sacramental" (quodammodo sacramentalis); porque, faltando a absolvição, não tem a totalidade do sacramento (sacr. perfectum, in Sent. IV, dist. 17, q. 3, aa. 3-4). Em razão disso, se possível, é preciso renovar essa confissão perante um sacerdote. Alexandre e S. Boaventura são mais reservados. Escoto faz consistir o sacramento da Penitência na absolvição sacerdotal; partindo deste princípio ele atribui bem pouco valor à confissão leiga e a considera às véses funesta. Ela continuou, todavia, até o séc. XVI e não obstante a oposição de Escoto, na prática gozou de não pequeno prestígio. Na época da Reforma desapareceu e os teólogos pós-tridentinos combateram-na em razão do perigo de ser entendida no sentido protestante.

Confissão leiga no tempo dos Padres? — Os historiadores protestantes do cristianismo afirmam que os mártires possuíam um poder de perdoar os pecados, distinto do dos bispos. Mas os mártires, nas cartas de paz (libelli pacis), limitavam-se a suplicar o bispo que lhes concedesse a reconciliação; eles não a concediam por própria autoridade e pessoalmente (cfr. S. Cipriano, Ep. 17, 3; 22, 2; 27, 2; 33, 1).

Também os carismáticos (πνευματικοί) exercitavam, como leigos, certo poder de perdoar os pecados; não, porém, no sentido de Tertuliano (De pudic. 21), em oposição ao sacerdócio; exercitavam-no só para os pecados leves e cotidianos. Assim, Orígenes (De orat. 28 e passim) e S. Clemente (Quis dives 41-42; Strom. 6, 13; 8, 1). Na Igreja grega, os

monges, mesmo leigos, no decorrer dos séculos, até 1250, exercitaram quase sozinho, todo o poder de perdoar os pecados. Esta é a opinião do protestante Holl, no seu livro *Entusiasmo e poder penitencial no monaquismo grego* (Enthusiasmus und Bussgewalt im griechischen Mönchtum, 1898). Da parte católica, Rauschen, Vacandard, Tectart, e outros examinaram as suas conclusões e encontraram-nas exatas. Rauschen atribui não sem razão o fato à decadência moral do clero grego. A partir do ano 800 os monges possuíam quase "exclusivamente" o poder de perdoar também os pecados capitais. Mais tarde quiseram justificar também teoricamente esta prática.

A. M. Königer nota que os gregos não conheciam, como os latinos, uma confissão leiga propriamente dita, na qual se insistia principalmente sobre o valor penitencial da confissão, mas uma confissão monacal, fundada sobre a idéia de uma nova comunicação do Pneuma perdido, feita por um pneumático. Ele escreve: "O núcleo antigo da confissão monacal grega tem por objeto nova comunicação do Espírito Santo, a um pecador, que o perdeu, por meio de um homem em quem tal Espírito habita de modo manifesto..."

Desde os tempos antigos, no Oriente, os monges eram tidos como os herdeiros dos carismas do cristianismo dos primórdios, como mártires, que não derramam o sangue, como os melhores intercessores e os mais perfeitos conhecedores do coração humano e, desta sorte a eles se confessavam os pecados. Não eram confissões de necessidade, mas confissões regulares... Bem diverso é o caso no Ocidente: a confissão de necessidade feita aos leigos, que supunha a redução das penitências e das obrigações penitenciais, ameaçou, em vários lugares, tornar-se uma confissão regular. Impediu-o, porém, a lei eclesiástica sobre o "sacerdote aprovado" e a insistência sempre mais marcante sobre o sacramento. Todavia, de algum modo há que considerar a confissão monacal uma "confissão leiga", dada a ausência do caráter sacerdotal nos monges não ordenados.

O "pai espiritual" (πνευματικός πατήρ) 1) impunha a penitência conveniente, de acordo com sua "diacrisis"; 2) tomava muita vez sobre si uma parte das penitências; 3) orava eficazmente para obter o perdão (parrhesia); 4) recebia mui frequentemente uma iluminação do alto sobre o perdão concedido por Deus. Entre os anos 1200 e 1500 o poder de perdoar os pecados passou pouco a pouco aos sacerdotes.

4. A confissão das religiosas à própria superiora, encontramo-la na Idade Média. O abade era considerado o "pater spiritualis" e a abadessa, a "mater spiritualis". Este título aparece ainda nos escritos da época. Ai se encontra também a exortação cuidadosa às religiosas, de abrirem inteiramente o coração. Inocêncio III a isso se opôs enérgicamente em uma carta endereçada aos bispos e aos abades da Espanha (ipsarum confessiones criminalium audiunt, de quibus miramur non modicum; qualifica essa prática como "absonum et absurdum");

Regesta 13, Ep. 187, Migne, 216, 530; cfr. Dict. de théol. cath. t. I, coll. 19-20 s. v. Abbesses). De resto, uma "confessio disciplinaris", que sempre vigorou nos mosteiros, nada tem que ver com a confissão sacramental, cujo escopo primário é o perdão dos pecados e não a direção e a promoção da vida espiritual.

Avaliação. Em todos os casos em que se fala dos *diáconos* ou dos *leigos* ministros da absolvição, trata-se de um auxílio no exercício subjetivo da penitência, de um aumento do "opus operantis"; jamais da administração do sacramento (opus operatum).

5. A Confissão na Igreja do Oriente. — A "Confessio orthodoxa" publicada por Pedro Moghilas em 1642, ordena a todo russo confessar-se quatro vezes por ano. Os pecados estão divididos em graves e leves. O pecado mortal tem idêntica definição à nossa. Há três classes de pecados mortais: 1) os sete pecados capitais; 2) pecados contra o Espírito Santo; 3) os pecados que já são castigados sobre a terra (ditos pecados que clamam vingança ao céu). Acêrca da *frequência* da confissão, Zankow escreve: Até êstes últimos tempos, os confessores reduziam-se a um pequeno número de "velhos sacerdotes, *πνευματικοί, πνευματικοί*"; daí a razão de ser a confissão deploravelmente descuidada em todo o Oriente cristão. Mas, há algum tempo, "quase todos os sacerdotes, em força da sua função, são encarregados de confessar". Quando numa igreja há vários sacerdotes, o mais antigo desempenha o ofício de confessor. Existem também confessores especiais para os sacerdotes e os seminaristas. As crianças devem confessar-se a partir dos sete anos. O lugar da confissão é a igreja. O segredo da confissão é estritamente observado. Sobre a mesma confissão, Gallinicos (Catecismo 42) diz: "Quando, na tristeza, contrição e humildade, acusamos nossos pecados ao confessor, a graça divina desce sobre nós e nos concede, por bôca do confessor o perdão dos pecados". "As vezes (!) acrescenta-se à penitência a advertência e a repreensão, que o confessor dirige a quem pecou gravemente, não, porém, para satisfazer à justiça divina (isso foi feito uma vez por todas pelo sacrifício propiciatório da Cruz), mas para ajudar, com uma dieta medicinal, àquele que caiu, a se levantar mais depressa". A penitência (epitimum) imposta pelo sacerdote não tem, portanto, nenhuma virtude satisfatória, mas tende somente à correção e emenda do penitente. Por outras palavras, é apenas medicinal. * Para maiores informações vejam-se M. Jugie, Theol. dogm. christ. orient. t. III, pp. 332-369; *Autores diversos*, La Chiesa e il peccatore, pp. 103-120. Condensação do francês de Siro Offelli, Marietti, Torino, 1949. Jugie critica as conclusões do livro de K. Holl, citado acima, no n. 3 do presente parágrafo. *

6. O sigilo sacramental. — Por certo não o devemos procurar na antiguidade, com a sua forma atual e a obrigação de consciência, que hoje impõe. S. Agostinho estabelece esta regra: "Corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus: ipsa corripienda sunt

secretius, quae peccantur secretius" (Sermo, 132, 7, 10). S. Leão I introduziu essa teoria na prática e é o "primeiro a exigir somente a confissão secreta, para os pecados secretos, como também o segredo estrito da parte do confessor" (Kurtscheid, Das Beichtiegel, 1912, p. 31). Um século mais tarde passa a vigorar a mesma norma na Igreja do Oriente. Após S. Leão, na Igreja do Ocidente volta-se a falar do sigilo sacramental somente no séc. IX (ib. p. 32). Claro e óbvio que com o preceito da confissão anual (1215), deveu-se insistir muito mais sobre a inviolabilidade do sigilo sacramental. No caso de confissão feita mediante um intérprete, êste está igualmente obrigado ao segredo, como de resto, todos os que conhecem alguma coisa da confissão (can. 889, § 2).

II. - O sujeito da Penitência

Para aquêle que pecou gravemente depois do Batismo existe a obrigação da penitência. — (De fé).

Explicação. — A questão do sujeito do sacramento da Penitência coincide com a da sua necessidade, de que falaremos no parágrafo seguinte. O Concílio de Trento inculca a obrigação de se receber a Penitência, para todos os pecados graves, declarando-a necessária para a salvação: "Se alguém negar que a confissão sacramental foi instituída, ou é necessária para a salvação, por direito divino... seja excomungado" (s. 14, can. 6, Denz. 916). O Concílio repele a objeção que atribui ao IV Concílio de Latrão a instituição da confissão e observa: "Naquele Concílio a Igreja não estabeleceu que os fiéis se confessassem, o que sabia necessário e instituído por preceito divino, mas que se observasse o preceito da confissão, pelo menos uma vez no ano" (ib. c. 5, Denz. 905; cfr. Denz. 587, 725).

Prova. — Que todo pecador réu de pecado grave *deve* receber o sacramento da Penitência, efetivamente (in re) ou com o desejo (in voto), resulta de tudo o que dissemos até aqui sobre o sacramento e sua instituição. Sirva também de refôrço o que dissemos acêrca da distinção entre sacramentos dos mortos e sacramentos dos vivos.

A história do pecado mortal não é fácil. Em geral, na época dos Padres, o juízo era *menos severo* do que hoje. Todavia, o número dos pecados considerados *graves* não se resumia nos três pecados capitais. Além dêsses, Tertuliano já enumera entre os pecados mortais, a fraude, a renegação da fé, a blasfêmia (De pudic. 19) e o falso testemunho (Adv. Marc. 4, 9). No Oriente mencionam-se também a adivinhação e a feitiçaria (S. Basílio, S. Gregório Nisseno). Havia

menor severidade para a heresia e o cisma. S. Agostinho opõe-se ao laxismo do seu tempo, que pretendia considerar mortais somente os três capitais, e ampliou a noção de pecado mortal, tomando por base o catálogo dos vícios que S. Paulo nos dá e o decálogo. Diz, todavia: "A distinção entre pecado leve e pecado grave não se mede pelo juízo humano, e sim pelo juízo divino" (Enchir. 78). O Pseudo-Agostinho enumera como pecados graves todos os contra o decálogo (Sermo 351, 4, 7). Cassiano além dos três conhecidos pecados mortais, enumera a embriaguez, o furto, o saque (Collat. 23, 15). O Concílio espanhol de Elvira conta até dezoito pecados mortais (can. 1-7). Mais tarde o número dos oito e dos sete pecados, ditos capitais, tornou-se corrente. Cfr. Poschmann, op. cit. p. 307.

A confissão dos enfermos. — A origem tem suas raízes na disposição da antiga Igreja de reconciliar os penitentes em perigo de morte, antes mesmo do cumprimento da sua penitência. Já S. Cipriano atesta esta penitência particular dos moribundos em Cartago e Roma (Ep. 18, 1; 19, 2; 8, 2). O décimo terceiro cânon do primeiro Concílio de Nicéia estabelece: "Relativamente aos moribundos, devemos continuar a observar a antiga regra da Igreja, segundo a qual ninguém, que está perto da morte, deve ser privado do último e mais necessário viático" (*εὐχριστία*). Os antigos Concílios querem que seja dada a absolvição aos enfermos, surpreendidos pela doença durante a penitência. Assim S. Inocêncio I (Denz. 95), S. Celestino I (Denz. 111), S. Leão I (Denz. 147). No entanto, era sempre preciso que os sentimentos de penitência fossem manifestados com sinais ou garantidos por testemunhas. De moribundos culpados apenas de "pecados cotidianos" é difícil estabelecer-se até onde já seu desejo da absolvição eclesiástica. S. Agostinho exprime mais vezes o pensamento geral de que "mesmo os cristãos e os melhores sacerdotes, depois de ter recebido o Batismo, não devem sair desta vida sem uma penitência conveniente e suficiente". Ele durante a última enfermidade rezava, "derramando muitas lágrimas", os salmos penitenciais, mas não está dito que tenha pedido a absolvição eclesiástica; de resto, não há prova de que a tenha recebido durante a vida. Cfr. a comunhão dos enfermos, § 184.

O que dissemos da confissão leiga leva-nos a avaliar a importância atribuída, na Idade Média, aos sacramentos dos mortos. A teologia moderna afirma a obrigação da confissão dos pecados mortais, em caso de perigo de morte.

A confissão das crianças. — Sua história falta ser aprofundada; nem pode ser posta em paralelo com a da comunhão das crianças, que já se apresenta inundada de luz. O IV Concílio Lateranense obriga a todos os fiéis, chegados ao uso do discernimento, à confissão anual. Com a idade da discrição, começa para eles o perigo e a possibilidade do pecado também mortal. Contudo antes mesmo desse Concílio, a confissão dos mais jovens já era conhecida. Os antigos penitenciais

(pelo ano 600) contém alguns raros exemplos de penitência das crianças. Ordinariamente trata-se, nas penitências públicas de jovens ou de moças impudicas, aos quais se impunham uma penitência de quarenta dias e, no pior dos casos, de um ou dois anos. Conhecem-se dois confessores famosos, um do início e o outro do fim da Idade Média, que se ocuparam da confissão propriamente dita dos jovens estudantes: *Alcuino* († 804 cfr. sua exortação à confissão, Migne, 101, 648 ss.) e *Gerson* († 1429), o célebre chanceler da universidade de Paris (cfr. seu livro "De parvulis trahendis ad Christum"). Difícil dizer-se qual era na prática o procedimento para a confissão do resto da juventude. Pesquisas científicas sobre este argumento trariam por certo, poucos resultados satisfatórios. "Não parece que a confissão das crianças, antes de receber a primeira comunhão, tenha vigorado em *Mogúncia*, no século XVI, ou se o fôra, tinha caído em desuso", escreve Veit (Kirche und Kirchenreform in der Erzdiözese Mainz, 1920, p. 78). Parece que não estavam ainda em uso. Não se pode deduzir a confissão das crianças, da comunhão das mesmas. Também neste particular nós, com a prática hodierna, alcançamos grande, ou melhor, grandíssimo progresso.

§ 198. Efeitos e necessidade.

1. Mediante o Sacramento da Penitência o pecador arrependido recebe o perdão de todos os pecados graves cometidos depois do Batismo e sempre o perdão das penas eternas. (*De fé*).

Explicação. — O Concílio de Trento definiu que o sacramento da Penitência "reconcilia os fiéis com Deus todas as vezes que caíram em pecado, depois do Batismo" (s. 14, can. 1, Denz. 911). No c. 3, diz que "a essência e o efeito deste sacramento é a reconciliação com Deus" e, refutando a objeção dos que afirmam que o sacramento produz angústias do espírito e tormentos da consciência, observa como muitas vezes, quando é recebido com devoção, traz, pelo contrário, paz e serenidade de coração e veementes consolações espirituais (Denz. 896).

Prova. — Pois que tudo o que dissemos até aqui tinha por escopo demonstrar que o sacramento da Penitência é um verdadeiro sacramento de perdão dos pecados, torna-se desnecessária uma prova particular. Se Cristo transmitiu aos seus Apóstolos o poder de perdoar os pecados e justamente com as mesmas palavras por Ele usadas ao exercitar pessoalmente esse poder (*agere*), necessário se faz que a ação dos Apóstolos seja seguida pela mesma eficácia. Ora, quando Jesus perdoava os pecados, estes eram verdadeiramente

perdoados; o pecador recebia a certeza expressa disso e partia com a paz da consciência (Mt 9,1-8; Mc 3,28; Lc 7,50).

Os Padres comparam a Penitência com o Batismo e lhe atribuem por isso, um cancelamento real dos pecados e uma verdadeira reconciliação com Deus. Os autores protestantes objetam que os Padres reconheciam o valor da Penitência e da absolvição, só no âmbito do foro eclesiástico externo. Mas o fato é bem outro, pois a distinção entre foro eclesiástico e divino não era sequer conhecida dos antigos. Como se teriam podido admitir os reconciliados à Eucaristia, se sua dignidade não houvesse sido considerada a altura dos que se haviam mantido fiéis? É verdade, todavia, que os Padres não desenvolveram uma clara teoria sobre este ponto. O exemplo de Lázaro servia para ilustrar o perdão das penas canônicas da parte da Igreja; mas essas penas consideravam-se perdoadas; justamente porque a culpa já era julgada perdoadada por Deus.

A Escolástica lançou indagações mais precisas sobre a eficácia do sacramento da Penitência, sem conseguir um juízo concorde. Atribuindo grande importância à contrição subjetiva, era impossível atribuir ao sacramento objetivo, efeitos relevantes. Sobre este ponto nasceu uma variedade de opiniões. Abelardo, seu discípulo Rolando, Pedro Lombardo etc., eram de opinião que a contrição produz o perdão dos pecados enquanto o sacramento opera somente a reconciliação eclesiástica e o perdão das penas canônicas temporais. Guilherme de Auxerre, Alexandre de Hales, S. Boaventura. opinam que ela opera o perdão das penas temporais; para Hugo e Ricardo de S. Vítor o perdão das penas eternas; para Roberto Pulley opera também (ex opere operato) a graça segunda (augmentum gratiæ). Isso representa um progresso importante, porque, por muito tempo não havia quem soubesse adaptar-se à idéia de atribuir a produção da graça divina a um meio criado. Ainda S. Alberto Magno, com outros, atribuiu ao sacramento a supressão das penas temporais e à contrição a supressão da culpa, mas somente com a condição de que incluía o desejo do sacramento. S. Tomás não nega que a contrição, antes mesmo da recepção efetiva do sacramento, produz a reconciliação completa, a comunicação da graça (gratia prima) e o cancelamento da culpa, quando unida ao desejo do sacramento; mas na sua opinião a absolvição é a forma, e a contrição e a confissão são-lhe a matéria; a absolvição opera o efeito principal que é a graça e a contrição coopera, contanto que seja posta em relação com o poder das chaves. Ora, a graça é a forma mediante a qual o pecado é cancelado, e a alma justificada e santificada diante de Deus.

A graça sacramental produzida pelo sacramento da Penitência, conforme ao que expusemos na doutrina geral dos sacramentos, pode ser caracterizada precisamente, como a graça santificante, que dá uma nova vida e cura. Esta graça é unida ao complexo das graças atuais.

pelas quais a alma que estava morta e ferida, é protegida contra as fraquezas e preservada das recaídas. Pelo menos em via geral, difundir-se-á na alma uma profunda paz como um dom de Deus (Trid. s. 14, c. 3).

Deus perdoa os pecados de modo absoluto, não condicionado; desta forma ficam perdoados, mesmo se a graça santificante recuperada perde-se por causa de novos pecados graves. Alguns Escolásticos primitivos pensavam num "reditus peccatorum" (S. th. III, 88, 1-4) * Cfr. F. Carpino, Il "reditus peccatorum", Roma, 1937. *

É também doutrina geral dos teólogos que todos os méritos adquiridos precedentemente e mortos por causa do pecado, revivem (opera mortificata reviviscunt). Cfr. acima § 136 e S. th. III, 89¹.

A confissão de devoção originou-se, sem dúvida, na influência dos mosteiros e consistia em geral em confessar-se todas as semanas ou mesmo diariamente. * Cfr. V. Breton. La confession fréquente. Histoire, doctrine pratique, Paris, 1946. V. Miano, La confessione di devozione, in Salesianum 1946, pp. 177-255. La confession de dévotion, in Bulletin thomiste, 1939, pp. 553-564, onde vem anotada e criticada a produção literária, provocada por essa questão, especialmente na Alemanha. Acerca da intervenção do magistério eclesiástico em favor da confissão de devoção, cfr. a nota colocada no § 195. *

2. O Sacramento da Penitência é absolutamente necessário para a salvação, para todos aqueles que pecaram gravemente depois do Batismo. — (De fé).

Explicação. — Afirma o Concílio Tridentino: "Este sacramento é tão necessário para a salvação, para os que pecaram após o Batismo, como este é necessário para aqueles que ainda não foram por ele regenerados" (s. 14, c. 2, Denz. 895). Em razão de ser o sacramento recebido, mediante a confissão, sua necessidade resulta também do cânon seguinte: "Se alguém negar que a confissão é... necessária para a salvação por direito divino... seja excomungado" (can. 6, Denz. 916). No caso de impossibilidade de o receber, é suficiente o desejo (votum) do sacramento.

* A. Piolanti sintetiza os efeitos do sacramento da Penitência, como segue: "O pecador neste sacramento encontra a filiação adotiva, a benevolência do Pai, que após revesti-lo da estola primeira da justificação, readmite o novo filho pródigo em sua casa, restituindo-lhe os direitos perdidos. Mas a medida da restituição dos primitivos direitos, isto é, a revivência dos méritos (Jura ad premium gloriæ), corresponde ao axioma que Deus se dá quanto encontra de ardor. Anexo à restituição do organismo sobrenatural está a nova orientação, que lhe imprime a graça sacramental com o aumento das virtudes da penitência e dos auxílios da graça atual, pelo que, a alma do penitente se encontra sob o impulso constante de uma inclinação, o espírito de penitência que recordada docilmente, pode guiá-la aos páramos da santidade. A subida para a conquista de uma integridade espiritual é facilitada pela readmissão do membro curado a participar dos bens da comunhão dos santos. Bem mais ainda, pois a Igreja, como mãe misericordiosa para com o filho indigente, oferece-lhe, na medida mais abundante, os recursos dos méritos de Cristo, da Virgem Maria, dos santos, ao membro espiritualmente mais necessitado, especialmente na concessão das indulgências". Diz teol. cit. p. 187.

Prova. — A necessidade do sacramento deduz-se simplesmente das palavras com que Cristo o instituiu; precisando melhor, pelo poder que outorgou aos Apóstolos de reter os pecados do penitente, em virtude do poder das chaves. Faltaria sentido a esse poder se pudéssimos prescindir do sacramento. Outra consideração leva-nos à mesma conclusão: se Cristo constituiu os Apóstolos seus representantes para julgar, em mérito ao pecado, resulta daí, necessariamente, que os pecadores devem submeter-se ao juízo que Ele estabelece.

Os Padres. — Tertuliano chama o sacramento da Penitência de um Batismo penoso e S. Jerônimo, a segunda tábua de salvação, após o naufrágio. Daqui deduz-se que existia desde os primórdios o costume de comparar a Penitência ao Batismo, precisamente como faz o *Concílio de Trento*. S. Agostinho conhece e recomenda vivamente a penitência particular, para os “pecados cotidianos”. Com relação aos pecados graves exorta insistentemente a fazer uso do sacramento: “Fazei a penitência como se usa na Igreja, a fim de que a Igreja rogue por vós. Ninguém diga: eu a faço secretamente, faço-a diante de Deus; Deus, a quem suplico perdoar-me, sabe que a faço no meu coração. Logo, foi dito *em vão*: “O que desligardes na terra será desatado no céu? Portanto, as chaves foram confiadas à Igreja, por Deus, sem um escopo? Quereis anular o Evangelho e esvaziar as palavras de Cristo?” (Sermo 392, 3).

Impossível, portanto, prescindir do sacramento; quando, contra a própria vontade, faltam-nos as condições para dê-lo nos aproximar, supre-o a contrição perfeita com o desejo de o receber. Mas, dada a impossibilidade de recebê-lo espiritualmente, senão no caso de verdadeira necessidade, a Igreja proíbe que um pecador, culpado de pecado mortal, se disponha, excitando-se à contrição perfeita (*quantumvis sibi contritus videatur*) a receber a Eucaristia, mas exige que se confesse. Nisto está a razão: em primeiro lugar, a Eucaristia não é um sacramento necessário para a salvação; em segundo lugar, sua dignidade exige a maior pureza possível. Mas quando uma necessidade moral obriga um sacerdote culpado de pecado mortal a celebrar a Missa, e “deficiente copia confessarii” satisfaz a contrição perfeita; mas deve “confessar-se o mais depressa possível” (Trid. s. 13, c. 7; C.I.C. can. 807); dilação esta que segundo os moralistas, não deve passar de três dias.

CONCLUSÃO. Vista retrospectiva sobre a evolução da disciplina penitencial na Igreja antiga.

1. Pelas faltas cotidianas, conforme a doutrina de Jesus, deve-se rezar todos os dias o Pai-Nosso: “perdoai-nos as nossas dívidas”. Em

caso de culpa grave e de impenitência, considere-se o pecador como um “pagão e um publicano”.

2. Por mais ou menos dois séculos, a Igreja ateu-se a essa regra. A situação foi modificada durante as perseguições sangrentas, em que muitos apostataram, e mais ainda, na sucessiva época de paz, em que multidões inteiras afluíram à Igreja, introduzindo-se assim, não raro, na mesma, elementos nem sempre desejáveis.

3. Três pecados chocaram de modo especial a consciência da Igreja: a apostasia, o adultério e o homicídio; estes pecados eram considerados como pagãos e ditos *pecados capitais*, distinguindo-os dos “pecados cotidianos”. O nome de *peccata capitalia* aparece pela primeira vez no período que medeia os dois tratados de Tertuliano, o “De penitentia” e o “De pudicitia”.

4. A Igreja excomungava os culpados destes pecados; proibia-lhes a Eucaristia, porque haviam “quebrado o selo do Batismo”, e se tornado, praticamente, pagãos.

5. Arrependendo-se, o pecador culpado de pecados capitais, a Igreja, a seu pedido, oferecia-lhe um novo meio de salvação, a penitência. Esta penitência, proporcionada ao pecado, dirigia-a o bispo, que, informado do delito, quer pela acusação pessoal do pecador, quer por uma denúncia, quer pelo exercício do ministério, fazia (de ordinário durante o ofício do domingo) a advertência penitencial *secreta* (*corruptio secreta*), depois pronunciava *publicamente* a excomunhão sobre o penitente e, por fim, estabelecia a penitência e sua duração a seu juízo, seguindo normas dos cânones sinodais (*dare penitentiam*). O pecador aceitava-a, recebia a imposição das mãos e a bênção do bispo (*accipere penitentiam*) e desde aquele momento passava a integrar o estado dos penitentes (*ordo penitentium*). Nas reuniões públicas da comunidade, esses penitentes, de cabeça raspada e vestidos de cilício ficavam no lugar reservado para eles na Igreja: assistiam a toda a liturgia, mas eram excluídos do ofertório, e da comunhão. A penitência compreendia, além disso, a oração, o jejum, as esmolas, a continência no matrimônio, a abstenção dos ofícios públicos, e especialmente do serviço militar. A duração da penitência variava. Para a apostasia, um pecado de luxúria qualificado (violação de um voto de religião) e outros pecados graves, durava toda a vida; era menos longa, para os delitos habituais. No tempo de S. Inocêncio I (417), o costume romano admitia esses penitentes à recepção da Eucaristia, com os demais fiéis, no domingo de Ramos. Talvez sua penitência coincidia com a penitência comum que durava toda a quaresma. Em caso de doença grave todo pecador era reconciliado *imediatamente* em conformidade com o can. 13 do Concílio de Nicéia. Todavia, um Concílio espanhol de Elvira (300) cita dezessete pecados com esta cláusula: “Nec in finem accipere communionem” (*Peschmann*, op. cit. IV, pp. 148 e 152). Em caso de cura, o penitente retomava a penitência.

6. Essa penitência era concedida uma *única vez* (*pœnitentia una*, como *unum Baptisma*). Recidivo o pecador era considerado apóstata e abandonado ao juízo de Deus.

7. Os pecados capitais, três a princípio, bem depressa tornaram-se *mais numerosos*. Qual o princípio de partida para se lhes aumentar o número? É difícil dizê-lo. A antiga noção de pecado capital nem sempre coincide com a hodierna, de pecado mortal.

8. Quer pela desonra que importava, quer pelo rigor, a penitência era temida e evitada a todo transe; disso queixa-se particularmente S. Agostinho. K. Adam parte daqui, para justificar a fixação de uma penitência particular, dirigida pela Igreja e afirma que S. Agostinho "preparou-lhe o caminho". B. Poschmann insurgiu-se contra esta opinião, e nos seus estudos recentes, nos quais continua as investigações até S. Gregório I, permanece firme à sua velha tese, isto é, que a "Igreja permaneceu aderente por princípio à antiga disciplina penitencial cristã", acrescenta: "No ano 600 procuramos ainda em vão uma penitência eclesiástica particular, com a absolvição secreta". Todavia, a penitência pública, demonstrando-se duríssima, desapareceu pouco a pouco. Entretanto, a Igreja esforçou-se, com exortações pastorais, por induzir os pecadores a se converterem e a aceitarem uma *penitência* particular "de devoção". Esta penitência tomava a forma de uma "conversão (monástica), sancionada pela bênção eclesiástica", forma bem depressa considerada equivalente à penitência pública. Ela não acarretava desonra externa e alcançou também certa consideração geral. Não supunha sempre os graves delitos capitais, mas aceitava-se também por faltas ordinárias. A confissão que se fazia nessa ocasião "era menos uma *confessio sacramentalis* que uma *directio spiritualis*". "Faltava-lhe a absolvição (eclesiástica)". Mas "sòmente uma pequena parte dos cristãos" aceitava esta forma de penitência, de modo que "em última análise, o acesso à comunhão era deixado ao juízo da consciência individual". A absolvição (reconciliação) estava unida sòmente à penitência pública. E dado que essa reconciliação, com a intervenção da Igreja, fazia-se só no fim da vida, os fiéis com saúde, "não dispunham de nenhum meio sacramental de penitência". A penitência pública estava "praticamente eliminada da vida" reduzindo-se a "um meio de preparação para a morte". Quando S. Columbano apareceu na Gália, pelo ano 600, encontrou ainda a fé, mas não encontrou "*pœnitentiæ medicamenta*" (Migne, 87, 1017). Os missionários nórdicos, não só renovaram nos seus territórios de missão, o espírito de penitência de que estavam possuídos, "como deram também à prática penitencial, eclesiástica e sacramental, uma nova forma, quando esta prática na sua evolução precedente, havia chegado a um ponto morto". Assim, sòmente com eles chegou-se pela primeira vez, à penitência particular sacramental, no sentido atual. As pesquisas de Browe sobre a comunhão naquela época (cfr. acima § 185 no fim), concordam com estas conclusões.

Além das opiniões de K. Adam e de B. Poschmann, há uma terceira a qual afirma que a penitência particular eclesiástica *sempre existiu* junto com a penitência pública e também *antes* (Brewer, Zeitschrift f. kath. theol., 1921, pp. 1-43). Cada uma dessas opiniões conta com seus defensores. Os propugnadores da última, recorrem de bom grado ao seguinte raciocínio: a Igreja não teria sido indefetível se, por algum tempo, houvesse deixado faltar aos fiéis os meios sacramentais necessários. Ao que, o jesuíta francês P. Galtier responde: a questão é de se saber "*utrum Ecclesia ab initio jam ita explicite professus est dogma quod contra hæreticos postea definivit*". * Para uma síntese da questão veja-se Amann, Pénitence, no Dict. de Théol. cath. t. XII, na coll. 837-840. *

A *confissão* era a condição prévia, necessária, da prática penitencial, quer fôsse uma acusação pessoal ou um reconhecimento da acusação feita pela Igreja. Para os pecados *secretos* — digam o que quiserem certos autores católicos, os quais querem que desde o ano 400 se tenha exigido a confissão *pública* para os pecados secretos, — a confissão era sempre *secreta*. Deve-se dizer o mesmo para a penitência *pública*? Pode-se discutir. Parece, todavia, que segundo S. Leão e S. Agostinho (não obstante o Sermo 82, 7.10), deve-se responder afirmativamente. Tixeront escreve: "A confissão sacramental pública é um mito, que deve desaparecer da história". Esta é também a opinião de Adam, de Poschmann, de Galtier. Mas é certo que para os pecados capitais secretos, exigia-se a penitência *pública* (não a confissão pública!) o que, como é evidente, dava certa publicidade ao pecado. Os pecados *secretos* não podiam ser conhecidos pelo sacerdote, senão mediante a acusação que lhe fazia o culpado: confessar êsses pecados ao sacerdote era um dever de consciência.

A *absolvição* é ponto de capital importância na história da Penitência, pois nela revela-se o poder sacramental das chaves, próprio da Igreja. Ora, é certo que como a Igreja se reivindicou o direito de dar a excomunhão e de excluir da Eucaristia, assim também se atribuiu o de acolher de novo na sociedade dos comungantes. Mas para a comunhão exige-se a isenção do pecado. Surge então a questão, se a Igreja fazia derivar o perdão completo unicamente da absolvição — ponto de vista da Escolástica — ou *também* da penitência feita pelo pecador. Esta última hipótese é admitida pela história recente da penitência, cuja afirmação é de que a Igreja, desde o princípio, acentuou tão fortemente os atos do penitente, a ponto de concluir que Deus mesmo, em vista dêstes atos, perdoava o pecado: sòmente em seguida a Igreja começou a exercitar, de sua parte, o ministério do perdão. Esse o ponto de vista de S. Agostinho e particularmente de S. Gregório I. Depois que Deus perdoou a *culpa*, a Igreja pode desatar as cadeias da *pena* (S. Gregório: "Tunc vera est absolutio presidentis (episcopi), cum interni arbitrium sequitur (Dei) judicis". In Ev. 2, hom. 26, 6). A êsse propósito Poschmann (op. cit. IV, p. 257) nota: "É evidente que Gregório, seguindo seu conceito, não trata do poder da

absolvição da Igreja, no seu sentido pleno, como foi dogmatizado mais tarde (no Concílio de Trento)". Melhor seria afirmar que a teologia dos Padres (S. Agostinho, S. Greg. etc.) ainda não atingira a clareza da teologia escolástica, sancionada, depois, pelo magistério eclesiástico. O que é inegável é que a Igreja, de acôrdo com Mt 18,18, reivindicasse o poder de perdoar os pecados e quer exercitá-lo. Notamos ainda que havia duas espécies de excomunhão: temporária uma para os fiéis penitentes, perpétua outra, para os obstinados (contumazes). Sômente aquela era levantada (após a penitência).

Na história da penitência emergem as seguintes dificuldades: 1) a incerteza na enumeração dos pecados capitais; 2) a falta de distinção entre foro interno e foro externo ou entre sacramento e direito canônico; 3) o princípio da não-reiteração da penitência ou a "penitencia una"; 4) a exclusão dos clérigos da penitência.

Leitura. — Espírito e valor do sacramento da Penitência. — "Farei reluzir principalmente estes efeitos, relacionados com a volta à virtude, para os transviados e com a conservação da virtude, nos justos.

O homem que caiu na culpa possui, infelizmente, uma tendência a nela permanecer; e o sentir-se privado do testemunho da boa consciência aflige-o sem o melhorar. Antes, é sabido, que o réu acrescenta muitas vezes culpa a culpa, para extinguir o remorso, à maneira dos que, na perturbação e no terror do incêndio, atiram às chamas o que lhes vem às mãos, na esperança de as sufocar. O remorso, sentimento que a religião com suas esperanças transforma em contrição, e que é tão fecundo em suas mãos, o mais das vezes torna-se estéril ou prejudicial, sem ela. O réu ouve na sua consciência, aquela voz terrível. já não é inocente; e essa outra mais terrível ainda: jamais o poderás ser; e reputando a virtude como uma coisa perdida, força o intelecto a persuadir-se de que dela pode prescindir, que é um nome, que os homens a exaltam porque a julgam útil nos outros ou porque a veneram por preconceito; procura ocupar o coração com sentimentos viciosos que o tranquilizem, porque os virtuosos são um tormento para ele. O mais das vezes, porém, os que vão dizendo a si mesmos, que a virtude é um nome vazio, disso não estão verdadeiramente persuadidos: se uma voz interna lhes anunciase autorizadamente, que eles a podem reconquistar, julgá-la-iam uma verdade ou, para dizer melhor, confessariam a si mesmos de a ter, no fundo, sempre julgado assim. Isto faz a religião em quem a quer ouvir: ela fala em nome de um Deus que prometeu esquecer as iniquidades do arrependido: ela promete o perdão e oferece o meio de descontar o preço do pecado. Mistério de sabedoria e de misericórdia! Mistério impenetrável à razão, mas que toda se ocupa em o admirar: mistério que, na valorização do preço da Redenção, dá uma idéia infinita da injustiça do pecado e do meio de o expiar, uma imensa razão de arrependimento e um ilimitado motivo de confiança.

Mas a religião não faz só isso; ela remove também os outros óbices que os homens opõem ao regresso à virtude. O réu foge da sociedade dos que se lhe não assemelham, porque os teme ativos de sua virtude; abrir-lhes à ele seu coração? Eles disso se aproveitarão para lhe fazer sentir que são mais que ele? Que consolação lhe darão eles que não lhe podem restituir a justiça? Eles, que estão longe dele, para parecer incontaminados? Que falam dele com desprezo, para que note sempre mais que desprezam o vício? Eles, que o forçam assim a procurar a companhia daqueles que, como ele, são culpados, e que têm as mesmas razões para se rir da virtude? A justiça humana trata infelizmente consigo, o orgulho do Fariseu que se compara ao Publicano, que toma um lugar afastado dele; que não imagina que ele se pode tornar um seu semelhante; que, se pudesse, conservá-lo-ia sempre na abjeção do pecado.

Mas esta divina religião de amor e de perdão instituiu conciliadores entre Deus e o homem. Puros, os quer, para que sua vida aumente a autoridade de suas palavras, para que o pecador aproximando-se deles, se sinta de novo na companhia dos virtuosos; mas os quer humildes, para que possam ser puros e para que aquele possa recorrer a eles sem temer ser repellido. Ele aproxima-se sem repugnância de um homem que confessa ser pecador também, de um homem que, ao lhe ouvir as culpas, sente mais confiança nêle do que em alguém que lhe revela ser caro a Deus e venera no arrependido a graça da-quele que chama a si os corações; de um homem que vê naquele que lhe está aos pés, a ovelha procurada e trazida nos ombros do pastor, o objeto da alegria do céu; de um homem que toca nas suas chagas com compaixão e com respeito, que as vê já cobertas daquele Sangue que invocará sobre elas. Sabedoria admirável da religião de Cristo! Ela impõe ao penitente obras de satisfação que se tornam para ele um testemunho consolador da sua mudança, e com as quais se fortalece nos hábitos virtuosos e na vitória sobre si mesmo; com as quais mantém a caridade e compensa, de certo modo, o mal feito. Porque, não sômente a religião não lhe concede o perdão, senão com a condição de que repare, podendo, os prejuízos causados ao próximo; mas, para toda espécie de culpa, submete-o à penitência, a qual outra coisa não é, que o aumento de todas as virtudes e a que faz do ofensor de Deus, um ministro humilde e voluntário da sua justiça. Ela prescreve aos seus ministros, que se assegurem o mais possível da realidade do arrependimento e do propósito; cuidado que tende, não sômente a impedir que se encorage o vício, com a facilidade do perdão, mas a dar uma confiança mais consoladora ao homem que deveras está arrependido: tudo é solicitude de perfeição e de misericórdia. E aos ministros que reconciliassem quem não estivesse realmente mudado, ela os ameaça de que, em vez de os desatar, serão atados eles também; tal é seu cuidado, para que o homem não mude em veneno os remédios piedosos que Deus deu a nossa fraqueza.

Quem, com estas disposições é admitido à penitência está certamente no caminho da virtude; quem ouviu o ministro do Senhor dizer, que está absolvido, acha-se restaurado na herança da inocência e principia de novo a palmilhar aquela via com alegria, com tanto mais fervor, quanto mais se lembra dos frutos amargos que colheu na do vício, quanto mais sente que os atos e os sentimentos virtuosos são os meios que a religião lhe apresenta, para crescer na confiança de que suas pegadas naquela triste vereda estão apagadas.

A religião recebeu da sociedade um vicioso e restitui-lhe um justo; só ela podia fazer essa mudança. Quem teria tentado, quem teria pensado em instituir ministros para esperar o pecador, para o convidar, para lhe ensinar a virtude, para chamar novamente a essa virtude quem a eles recorre, para lhe falar com aquela sinceridade que não se encontra no mundo, para pô-lo em guarda contra toda ilusão, para o consolar à medida que se torna melhor?

O mundo lamenta-se de que muitos exercitam tão alto ofício como uma profissão; e com estas palavras homenageia-os sem perceber, reconhecendo que toda vista de lucro, de vantagem temporal, mesmo honestíssima, em toda e qualquer outra profissão, é inconveniente no exercício desta. Mas talvez acabaram-se os ministros dignos desse ofício? Não. Deus não abandonou sua Igreja: Ele nela mantém homens que não têm, nem querem ter outro ofício que o de se sacrificarem pela salvação de seus irmãos e nisto vêem um verdadeiro prêmio dos perigos, dos padecimentos, da vida mais laboriosa: às vezes, da morte, dos suplicios e, mui frequentemente, de um lento martírio. Mas o mundo que se queixa dos outros, olhará para estes com veneração e gratidão: em todo ministro zeloso, humilde e desinteressado verá um grande homem; lembrar-se-á com ternura e admiração dos sacerdotes que percorrem as florestas da América para falar de Deus aos selvagens; ao ouvir o fim daqueles soldados da Igreja, que indo à China para pregar Jesus Cristo, sem uma esperança terrena, recentemente sofreram o martírio, o mundo disso se gloriará, como far de todos aqueles que desprezam a vida por um fim nobre. Se não o far,

se zomba dos que não pode censurar, esquece-os, ou os chama de intelectos fracos, míseros, cheios de preconceitos, pode-se crer que o mundo odeia não os defeitos dos ministros, mas o ministério.

Mas a penitência sacramental não é útil e necessária tão só aos que sacudiram o jugo da lei divina e aspiram retomá-lo, pois o é, não menos, para os justos. Em guerra continuamente com as más inclinações internas e com todas as potências do mal, eles são chamados pela religião a pensar na amargura do coração, nas suas imperfeições, a velar por suas quedas, a implorar-lhes o perdão, a compensá-las com atos de abnegação virtuosa, a propor mudar sempre para melhor, sua vida. A penitência destrói nêles os vícios ao seu despontar, e em vasos de barro conserva o tesouro da justiça.

Uma instituição que obriga o homem a formar juízo severo sobre si mesmo, a medir suas ações e suas disposições com a regra da perfeição, que lhe dá o mais forte motivo para excluir dêste juízo toda hipocrisia, ensinando que será controlado por Deus, é uma instituição sumamente moral.

Como então, tal instituição pôde ser mal-entendida por tantos escritores? Como tantas vezes lhe foi atribuído um espírito perfeitamente oposto ao seu?" A. Manzoni, Osservazioni sulla morale cattolica, Ed. Paoline, Alba, 1943, dal cap. VIII, pp. 112-116.

APENDICE

AS INDULGÊNCIAS

1. Noção. — A indulgência é a remissão, perante Deus, da pena temporal devida aos pecados já cancelados quanto à culpa, que a autoridade eclesiástica, tirando do tesouro da Igreja, concede aos vivos à maneira de absolvição, aos defuntos, à maneira de suffragio (C. J.C. can. 911).

A explicação exata do dogma é, também aqui, a melhor apologia. A indulgência é uma remissão da pena devida ao pecado, mas da pena temporal, não da eterna; é remissão da pena, não da culpa, que já deve estar perdoada pelo sacramento. Os Protestantes objetam que na Idade Média, a partir do século XIII, costumava-se conceder indulgências, não só para as penas, mas também para a culpa, pois em muitas bulas e rescritos de indulgência encontra-se a expressão: "plenaria indulgentia a poena et a culpa". O historiador protestante das indulgências, Brieger, afirma que com isso, conculcando toda dogmática, foi alterada a natureza das indulgências (REPT. vol. IX, ed. 3, p. 84). O caso, porém, explica-se de modo simplíssimo, e dogmáticamente correto. Alguns historiadores das indulgências como N. Paulus, Jansen, E. Göller, provaram que aquela expressão, tão fácil de ser mal-interpretada, não significava a indulgência no nosso sentido, mas uma carta de confissão (litterae confessionales, confessionalia) que autorizava, em perigo de morte, e mais tarde, também durante o curso da vida, a escolher um confessor, segundo a própria vontade. Este confessor tinha faculdade de absolver em confissão, de todos os pecados, mesmo dos pecados reservados ao Papa, e em seguida, de conceder também a indulgência de todas as penas devidas ao pecado. Assim, portanto, somente o último ato era indulgência plenária no sentido que hoje damos à palavra (Göller, Dei päpstliche Pönitentiarie, I, 1. pp. 227-228). A indulgência plenária das litterae confessionales outra coisa não é que a extensão e a aplicação particular da indulgência plenária já existente, especialmente da indulgência da cruzada" (ib. p. 242). Semelhantes litterae confessionales não eram um "título espiritual". Ainda menos um "crédito para os pecados futuros", porque seu emprêgo era moralmente condicionado: do contrário, também o sacramento da Penitência seria um "crédito".

N. Paulus observa a propósito desta expressão nascida provavelmente da piedade popular e em todo caso pouco feliz, que se pode também dar uma explicação dogmáticamente correta das bulas mais antigas: "Era verdadeiramente uma absolvição da culpa e da pena.

Ainda hoje em alguns casos, acontece algo de semelhante; a saber, quando um sacerdote, após a confissão contrita, absolve o penitente dos seus pecados e logo depois da absolvição sacramental, mercê de faculdade recebida do Papa, concede-lhe uma indulgência plenária" (Th. Gl. 1913, 729). A seguir, porém, observa, e prova com testemunhos medievais, que a expressão em questão, pelo menos nas bulas posteriores, seguindo o conceito dogmático do tempo, indicava a indulgência plenária no sentido em que a entendemos hoje. A. Harnack dá mostras de um conhecimento pouco profundo da Idade Média, ao afirmar que a Igreja, com a indulgência, "criou um segundo sacramento da Penitência" (Dogmengeschichte, vol. III, ed. 4, p. 710).

A indulgência é por essência distinta do sacramento; ela não é um sacramento, logo, sua ação não é sacramental, nem sua conferição um ato sacramental. É um ato de jurisdição: a indulgência é concedida fora do sacramento da Penitência (no foro externo, não no interno). Ora, sendo a jurisdição parte integrante do poder eclesiástico geral de desatar, a indulgência é concedida *em virtude* deste poder e pode ser concedida por aqueles que o exercitam hierarquicamente.

Fonte de material das indulgências é o *tesouro de graça* da Igreja (thesaurus Ecclesiae) enquanto ela servindo-se dos "méritos inextinguíveis de Cristo e dos santos", oferece a Deus uma compensação pelas obras de penitência perdoadas aos que lucraram indulgências.

Divisão. — Tomada em seu valor ou efeito, a indulgência divide-se em plenária (indulgentia totalis, plenaria) e parcial (ind. partialis). Esta perdoa uma parte mais ou menos grande das penas temporais devidas ao pecado; aquelas perdoa-as inteiramente. As outras divisões todas (universal, local, eterna, temporânea, real, pessoal, solene e não solene) carecem de importância essencial para a dogmática.

2. O dogma das indulgências. — São definidos de fé dois pontos: "O poder de conceder indulgências foi concedido à Igreja por Cristo" e "o uso das indulgências deve ser considerado como utilíssimo para o povo cristão". Por isso, o Concílio de Trento fere com anátema todos aqueles "que declaram as indulgências inúteis, ou negam a existência, na Igreja, do poder de conceder indulgências" (Denz. 989, 998).

Já anteriormente a Igreja vira-se levada a defender as indulgências contra Wiclef e João Huss no Concílio de Constança. Foram também defendidas por Martinho V (Denz. 622, 676-678); cfr. a condenação das teses de Lutero, da parte de Leão X (Denz. 757-762) e do Sínodo de Pistóia, da parte de Pio VI (Denz. 1540-1543). Pedro de Osma († 1480) não rejeitava as indulgências, mas punha em dúvida que uma pessoa pudesse receber uma indulgência, cuja eficácia se estendia até (no futuro) ao purgatório (Denz. 729, A. 1).

3. Fundamento das indulgências. — Fundamentam as indulgências os dogmas do *poder das chaves*, próprio da Igreja, das *satisfação de Cristo* e da *comunhão dos santos*. Esses dogmas expusmo-los em seu lugar; desta sorte, bastará aqui aplicá-los às indulgências.

O *poder das chaves* concedeu-o o Senhor à sua Igreja (Mt 16,18-19 e 18,18, e sendo geral, abrange além do domínio do pecado, o da pena. Própriamente, trata-se aqui das penas *temporais* que o homem mesmo pode descontar com boas obras. A indulgência não exorbita, por isso, da competência da Igreja. Quem pode o mais (o perdão dos pecados) pode também o menos (a remissão das penas temporais do pecado). O exercício do direito de conferir indulgências é um ato de *jurisdição*, mas seu uso está na dependência das diversas situações religioso-morais dos que as recebem. Demonstra-nos a *história* que este uso assumiu formas diversas, com o andar dos tempos; mas todas estas formas apóiam-se sobre uma só idéia, mesmo se nem sempre perfeitamente idêntica.

1) Pode-se ver certa forma *bíblica* no conhecido critério usado por S. Paulo com o incestuoso de Corinto, a quem, em face da digna penitência, o Apóstolo abreviou o castigo, fixado precedentemente (I Cor 5,3-5; II Cor 2,10-11).

2) A luz das *cartas dos mártires* houve, nos primeiros séculos, uma mitigação da penitência canônica. Essas "cartas" então chamadas cartas de paz, "libelli pacis", eram cartas de recomendação que os mártires concediam aos "lapsi", que lhes pediam a obtenção da readmissão na Igreja e participarem assim novamente dos santos mistérios, antes de esgotado o tempo de sua penitência. O bispo não era vinculado por tais cartas, mas concedia, de ordinário, o favor pedido. Nos tempos de menor fervor essas cartas engendraram facilmente abusos e S. Cipriano já se queixa disso (cfr. S. Cipriano, De laps. 18; Tertul. Ad. mart., 1).

3) Um grande *zêlo* na *penitência* era, na época patrística, um motivo para se mitigar a penitência canônica. Os casos eram apreciados e decididos pelo bispo e, naturalmente, caso por caso, segundo as circunstâncias individuais, não em geral.

4) Antes da era carolíngia, apareceram na Inglaterra as *redenções de penitência* que se difundiram pouco a pouco no continente. Elas consistiam nisto: que o penitente podia mudar suas penitências *pessoais* (jejum, vida austera) em penitências *reais* (orações, esmolas). Essas comutações (commutationes, redemptiones) fizeram-se bem depressa segundo obrigações determinadas. Dado que estas obras de substituição, especialmente a esmola, são muito recomendadas pela Escritura e, por outro lado, cria-se firmemente na "satisfactio vicaria" de Cristo, é inútil procurar a origem destas redenções no antigo uso germânico do

"Wergeld". Todavia, é claro que estas redensões enfraqueciam e corrompiam o espírito de penitência pessoal. A partir do séc. XI as redensões tornaram-se sempre mais raras e as penas canonicamente fixas, foram substituídas por penitências que o penitenciário impunha, a seu juízo, vez por vez (Goller, op. cit. I, p. 78). Ora, estas comutações eram "uma espécie de indulgência", porque concedidas caso por caso. Não era um perdão, e sim uma substituição. A esmola proveniente das comutações era destinada às obras pias. No ano 1000, introduziu-se inclusive o uso de comutar a penitência em peregrinações, por ex. a Jerusalém, a Roma, a S. Tiago de Compostela.

5) A partir do séc. XI, temos *indulgências gerais*, isto é, proclamações gerais, em que se prometia a todos os fiéis, mediante o cumprimento de determinadas obras boas (esmolas), um perdão parcial da sua penitência, e mais tarde, um perdão total (indulgência da cruzada). O direito de indulgência era ordinariamente exercitado pelo Papa; precedentemente, ao invés, exercitava-o sobretudo o bispo.

Nesta época, verificaram-se mais *abusos* do que em qualquer outro tempo, no uso das indulgências. Deixando de parte os escopos e os interesses puramente humanos, que não raro motivavam a promulgação das indulgências, é um fato que elas se tornaram sempre mais, nas mãos da Igreja e dos seus órgãos, uma fonte de entradas e de impostos. A começar pelos Papas, bispos, príncipes, comissários das indulgências, até os pregadores das mesmas e os confessores, todos procuraram aí uma vantagem e este "comércio vergonhoso", como diz o Concílio de Trento, devia levar à contínua promulgação de novas indulgências, multiplicando-se assim desmesuradamente. Mesmo rejeitando as indulgências *apócrifas* de *milhares* e de *milhões* de anos, de tantos anos quantas as gotas de chuva que caem num dia, restam ainda não poucos motivos de escândalo. Gottlob e Koeniger vêem no *lucro material* o verdadeiro motivo da multiplicação das indulgências; mas N. Paulus recorda que se devem também ter em conta as necessidades religiosas dos fiéis: "Um não exclui o outro". Todavia, o citado historiador das indulgências reconhece que as necessidades pecuniárias da Igreja às vezes se antepuseram às necessidades religiosas dos fiéis.

6) O período *pós-tridentino* caracteriza-se pelo desaparecimento das indulgências de esmola (S. Pio V, † 1572, suprimiu as indulgências de dinheiro) e pelo aparecimento das indulgências de oração (indulgência do rosário, das confrarias, dos escapulários, etc.). Há além disso, uma particular espécie de indulgências plenárias (indulgências em articulo mortis, do altar privilegiado, da bênção papal, da absolvição geral, etc.). Neste período as indulgências de oração tornaram-se numerosíssimas; mas não se pode negar que, de acordo com as recomendações do Tridentino, houve um esforço para não ultrapassar os justos limites.

4. O tesouro de graças da Igreja (*thesaurus Ecclesiae*) constitui as superabundantes obras satisfatórias de Cristo e dos santos. Estas obras não perdem seu valor, mesmo quando, como tais, não servem ao seu autor, mas caem no tesouro da Igreja e podem assim ser úteis à comunidade dos santos, em virtude de uma aplicação feita da parte do chefe da Igreja, por meio da indulgência.

A doutrina do tesouro da Igreja, como a da indulgência, teve seu desenvolvimento. A princípio os Papas não recorreram a este tesouro para conceder indulgências. Podemos, aqui também, basear-nos sobre estudos excelentes de Paulus, concernentes às indulgências. Ele lembra, antes de tudo, as cartas dos mártires, nas quais vê com razão uma afinidade com o tesouro de graças da Igreja; pois não se tratava de intercessão, senão de uma superabundância de obras satisfatórias, aplicada ao penitente. Fosse esse o conceito cristão primitivo, deduz-se claramente do seguinte protesto de Tertuliano, feito montanista: "os mártires têm já muitos pecados próprios para expiar" (De pudic. 22). Sozômeno lembra o costume romano da intercessão da comunidade pelos penitentes, depois da Missa, sem que esta intercessão, porém, diminuísse o tempo da penitência (Hist. Eccl., 7, 16, Migne, 67, 1459).

Havia, ademais, uma *substituição* nas redensões, nada morais, como afirma N. Paulus contra outros católicos, pois ocorriam sobretudo no caso de necessidade, de doenças ou de morte iminente, verificados durante a penitência. Ele reconhece que "às vezes pessoas em boa saúde" faziam uso das redensões e que um rico, pagando alguns ajudantes (*monges*), podia, no decorrer de alguns dias, livrar-se de uma penitência de muitos anos, mas observa que este penitente, durante aqueles dias, fazia uma penitência tal, que comparada com a prática dos nossos dias, pode ser considerada severíssima e penosíssima. Os teólogos justificavam, às vezes, essa prática, para o caso de necessidade (Guilherme de Auxerre, Hugo de S. Caro); mas S. Tomás reconhece-a possível sem restrições (In Sent. IV, dist. 20, q. 1, a. 2, quaestiu. 3; cfr. Suppl. q. 13, a. 2). Que Deus aceite uma substituição — bem entendido, somente para as penas temporais — deduzia-se da obra redentora de Cristo. "Esta doutrina da satisfação por substituição serviu de base ao desenvolvimento da teoria do tesouro da Igreja" (N. Paulus, in Theol. und Glaube, 1914, p. 290).

Para justificar e fundamentar as indulgências, os teólogos da Escolástica primordial encontravam um obstáculo na tese de seu mestre S. Agostinho, afirmando que todo pecado deve ser castigado ou da parte do homem na penitência, ou da parte de Deus. "Impunita esse peccata non possunt. Puniendum ergo erit aut a te, aut ab ipso (Deo)" (In Ps. 44, 18, Migne, 36, 505; Cfr. Sermo 19, 2). Esses teólogos procuraram, portanto, uma compensação penal para o perdão de pena, concedido na indulgência e o encontraram nos sufrágios da Igreja para o penitente; houve também quem ensinasse que o bispo era obrigado

a satisfazer pessoalmente, ou por meio de outros, pelas penas perdoadas; outras buscavam compensação nas Missas, nas orações, nas esmolas.

Uma grave dificuldade teológica foi motivada pelas indulgências plenárias de numerosas cruzadas. As reservas da Igreja são suficientes para todas aquelas concessões? *Guilherme de Auxerre* parece duvidar, mas não encontra ainda solução alguma para a dificuldade. A solução veio mais tarde por obra de outros teólogos: "Eles recorreram aos méritos infinitos de Cristo e às satisfações superabundantes dos santos do céu, como também dos justos sobre a terra" e estabeleceram assim a doutrina do tesouro da Igreja (N. Paulus, ib. p. 476). Doutrina que, antes de Alexandre de Hales, tinham já formulado o dominicano Hugo de S. Caro pelo ano 1230 e Henrique de Segusia (Hostiensis). Pensa-se primeiro somente em Cristo e nos mártires; S. Alberto acrescenta todos os santos vivos e defuntos (In Sent. IV, dist. 20, a. 16). S. Boaventura invoca também o tesouro da Igreja, sem dar razões precisas.

S. Tomás, como sempre, resume todo o desenvolvimento doutrinal: "As indulgências têm valor diante de Deus para a remissão da pena que resta depois da contrição, confissão e absolvição. A razão que as valoriza é a unidade do Corpo místico, a Igreja, muitos de cujos fizeram obras de penitência excelentes à medida de suas dívidas e suportaram pacientemente tais tribulações injustas que teriam bastado para expiar uma multidão de penas, se as tivessem merecido. E destes méritos é tanta a abundância, particularmente por obra de Jesus Cristo, que supera toda pena devida aos que presentemente vivem e excede a eficácia dos sacramentos, nos quais está incluída, mas não se esgota... O que é propriedade comum de uma sociedade pode ser distribuído a cada membro dessa sociedade, segundo o arbítrio do chefe; logo, se alguém pode conseguir a remissão da pena se outro satisfaz por ele, assim a pode conseguir, se quem tem o poder (o Papa) lhe atribui a satisfação de outro" (Suppl. q. 25, a. 1). Sobre a satisfação por substituição cfr. também C. Gent. 3, 158. S. Tomás, como afirma A. Harnack (op. cit. III, p. 608) com outros Protestantes, não tirou esta teoria do judaísmo contemporâneo (Maimônide) mas fê-la derivar da doutrina da Redenção ou, se se quiser, de S. Paulo.

As dificuldades dos Escolásticos posteriores, como as do dominicano Durando, ou também a oposição do franciscano Mayron, não detiveram o desenvolvimento da doutrina. As objeções de Durando, o qual afirmava que os santos já foram completamente recompensados por seus sofrimentos, um membro da mesma Ordem, Pedro de la Palu, respondeu com a distinção, depois corrente, dos dois aspectos da obra boa; o meritório e o satisfatório. O aspecto meritório já foi recompensado, mas o aspecto satisfatório continua ainda utilizável para outros, porque muitos santos satisfizeram mais do que tinham pecado.

Clemente VI, em uma bula de indulgência de 1343, refere-se pela primeira vez oficialmente à teoria do tesouro da Igreja, mas sem a intenção de o definir. "Este tesouro foi confiado a Pedro, detentor das chaves do Céu e aos seus sucessores, os Vigários de Cristo, não

para que ficasse encerrado numa arca ou escondido num campo, mas para que fôsse dispensado, aplicando-o por causas justas e particulares, quer em geral, quer em particular, aos verdadeiramente arrependidos e confessados, com o perdão completo ou parcial das penas temporais devidas aos pecados" (Denz. 550-552); As condenações negativas dos ataques de Lutero contra o tesouro da Igreja (Denz. 757), de Baio (Denz. 1060) e do Sínodo de Pistóia (Denz. 1541), estão de todo conformes àquela declaração positiva.

A essência propriamente dita da indulgência deduz-se de modo evidentíssimo, da declaração precedente. A indulgência não é um *dom* (donatio), mas uma remissão concedida em razão de um *pagamento* (solutio) feito por outros. Tampouco se poderia pensar num esgotamento do tesouro da Igreja, como se o constituísse apenas méritos humanos; ele é pelo contrário, inexaurível, pois contém os méritos infinitos do Homem-Deus.

5. Os detentores do poder de conceder as indulgências. — A concessão das indulgências é um ato de jurisdição, não um ato sacramental. Esta é a razão porque os detentores do poder de conceder indulgências são os possuidores do poder jurisdicional e não os que têm o poder de Ordem. Em plena conformidade com esse princípio, o Papa tem poder absoluto sobre as indulgências porque tem a suprema jurisdição; o bispo, ao invés, goza de um poder limitado, justamente porque possui apenas uma jurisdição limitada.

O poder dos bispos de conceder indulgências é regulado pelo *uso tradicional*. Há muito tempo, em virtude de um costume que remonta aos inícios da prática das indulgências, isto é, a Idade Média, os bispos concedem, por ocasião da consagração de uma igreja, a indulgência de um ano; circunstâncias menos solenes, concedem a indulgência de quarenta dias. Segundo o novo *Código de Direito Canônico* os bispos podem conceder indulgências de cem dias (can. 274) e os cardeais de duzentos dias (can. 239). Todo bispo pode dar a bênção papal, com indulgência plenária, duas vezes por ano, no dia de páscoa e um outro dia à sua escolha (can. 914). No dia dos mortos e durante os dias das Quarenta-horas, todos os altares são privilegiados (can. 917).

6. As condições, sem as quais não se lucram as indulgências, são de duas espécies: objetivas, da parte de quem as concede, e subjetivas, da parte de quem as recebe. São condições objetivas: 1) o poder legítimo de conceder as indulgências (legítima potestas); 2) uma causa justa. As condições subjetivas são: 1) estado de graça; 2) a execução das obras prescritas; 3) a intenção (pelo menos geral) de lucrar a indulgência (can. 925).

Já se falou do legítimo poder. Considera-se causa justa tudo o que tem uma verdadeira utilidade religiosa para a Igreja e para os fiéis. Uma indulgência concedida para um lucro temporal, segundo S. Tomás, é simonia (Suppl. q. 25. art. 3). Os teólogos, de ordinário, fazem depender a validade das indulgências da justa causa. Discute-se se a indulgência pregada por Tetzel fôsse inválida por motivo de simonia, dado que o banco dos Fugger tinha interêsse nas coletas. Cfr. *Pastor*, *Storia dei Papi*, vol. IV, pp. 214, ss., Roma, 1926.

O estado de graça é indispensável para aquêle que recebe a indulgência, pois sem remissão da culpa não pode haver remissão da pena. Desta forma, uma indulgência plenária só pode ser lucrada por aquêles que já obtiveram o perdão de todos os pecados, inclusive dos veniais. Por isso, o *simples* estado de graça não basta. Quanto às duas outras condições, a intenção e a execução das obras prescritas, são por si claras e óbvias. Uma indulgência plenária, salvo decisão contrária, pode ser conseguida uma só vez por dia, ao passo uma indulgência parcial pode ser lucrada várias vezes (can. 928).

7. O valor da indulgência depende da vontade da Igreja e das disposições subjetivas de quem a recebe. Supostas normais estas disposições, dá-se em geral a regra seguinte: As indulgências valem quante significam (*tantum valent, quantum sonant*).

Que as indulgências têm valor não só diante da Igreja mas também diante de Deus é doutrina geral dos teólogos. Objeta-se que esta opinião era desconhecida até o século XIII. "A indulgência certamente tinha valor, em primeiro lugar, como um perdão das penitências (canônicas) impostas pela Igreja. Mas sempre se atribuiu à penitência eclesiástica uma eficácia ultraterrena e o perdão ou a mitigação dessa penitência sempre foram considerados como possuidores de valor, não só aos olhos da Igreja, mas também aos de Deus. Assim, nos séculos XI e XII, atribuíam-se, tanto às indulgências concedidas pelas esmolas e pela visita às igrejas, quanto às que eram concedidas pelas cruzadas, uma eficácia diante de Deus" (N. Paulus, in *Zeitschrift f. kath. Theol.* 1909, p. 33; cfr. Denz. 1540).

8. As indulgências para os mortos têm uma história própria e apresentam dificuldades particulares. O problema dessas indulgências depende de duas circunstâncias: 1) em via geral a indulgência aparece, acima de tudo, como o perdão da penitência canônica a ser cumprida perante a Igreja e por isso não se pode pensar em uma reconciliação dos mortos; 2) a Igreja exerce seu poder de atar e de desatar sobre a terra. Ora, desta última circunstância deduz-se que o direito de conceder indulgências, no que concerne aos mortos, não pode ser um direito propriamente dito.

a) *Históricamente* as indulgências papais para mortos apareceram somente em meados do séc. XV, em 1457, na Bula da Cruzada, de Calixto III, dirigida ao rei Henrique de Castela. Mas foi uma "coisa nova" para a Espanha. Uma segunda indulgência desse gênero concedeu-a Sixto IV ao rei Luís XI, em favor de uma Igreja de S. Pedro em Saintes, para toda a França e pelo espaço de dez anos. Esta indulgência foi promulgada pelo cardeal legado Peraudi e causou também uma grande impressão na França, originando o abandono da oração pelos mortos. Sixto IV intervém e explica que a indulgência era uma oração para a libertação e não uma libertação absoluta. Parece que Peraudi, sobre esse ponto, formulou uma opinião teológica própria: declarava, com efeito, nos seus discursos, que não havia necessidade de contrição e de penitência, pois a indulgência era a favor de outros; que, por isso, o fiel podia lucrá-la mesmo em estado de pecado mortal, contanto que tivesse pago a esmola correspondente e que a indulgência era por certo aplicada às almas determinadas pelas quais se entendia lucrar. Gabriel Biel, Wendelin Steinbach, João Hane, João Paltz e outros teólogos participavam dessa opinião. De uma só vez, segundo os próprios meios, libertavam-se 200, 100, 50 almas determinadas. Corria também a pergunta: se o Papa não teria podido, de uma só vez, libertar todo o Purgatório. Nem todos os teólogos respondiam negativamente, como já S. Tomás, ao responder que, neste caso, faltaria uma condição exigida para a validade da indulgência, a "*causa conveniens indulgentiae*" (Suppl. 71, 10).

A respeito de Tetzel, Grisar escreve: "Ele, nas suas explicações sobre a aplicação da indulgência aos defuntos, uniu opiniões pessoais de teólogos, inexatas e exageradas, à doutrina da Igreja que, por outro lado, apresentava de modo correto. Eram opiniões pessoais, introduzidas nas instruções oficiais sobre as indulgências" (Luther, I, p. 267). N. Paulus demonstrou como a frase "logo que o dinheiro tine na caixinha, a alma pula fora do purgatório" (*sobald das Geld in Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt*), que corresponde sem dúvida ao conteúdo da sua pregação, concordava com a teoria e a prática das indulgências da época. Tetzel também ensinava que se podem obter indulgências pelos mortos, em estado de *pecado mortal*. E, no entanto, isso também estava de acôrdo com a doutrina do tempo: "Todas as instruções sobre as indulgências, que deviam servir de regulamento às suas prédicas, ensinam expressamente que, para se lucrarem indulgências pelas almas do Purgatório, a contrição e a confissão não são necessárias: diz-se expressamente que a oferta de dinheiro é a única condição exigida" (ib. p. 149). Pregava também, sempre em harmonia com seu tempo (Eck, Paltz, Prierias, mais tarde Suárez, De pen. disp. 53, sect. 3, n. 3; cfr. sect. 4, n. 6), que a indulgência plenária pode ser aplicada infalivelmente a uma determinada alma do purgatório. Caetano já então afirmava a opinião oposta. E com razão: pois, aquêle que nada pode merecer por si mesmo, por estar "*in statu degentiae*", não pode tampouco fundar algum mérito para outros.

N. Paulus e Göller, demonstraram que as expressões de Tetzl derivam da doutrina de Agostinho Triunfo, o valoroso defensor da grandeza papal o qual afirma que a indulgência age sem dúvida "per modum suffragii", mas também "per modum auctoritatis" e consequentemente, também "in statu disgratiæ". Esta última opinião afirmou também com energia S. Alberto. Diversa era a opinião de S. Tomás, e de Ricardo de Mediavilla.

b) Alexandre de Hales, foi o primeiro a fazer reluzir que a indulgência pelos mortos age apenas como uma piedosa intercessão (per modum suffragii sive impetrationis). S. Boaventura uniu-se a ele (In IV dist. 20, p. 2, a. 1, q. 5). S. Tomás apela para o costume da Igreja (Suppl. q. 71, a. 10). S. Alberto censura a aplicação das indulgências aos defuntos feita por autoridade própria. Outros como o canonista Henrique de Susa († 1261) e o escotista Francisco Mairone († 1327) repelem decididamente essa indulgência.

Do que precede, deduz-se: 1) que a indulgência não pode ser aplicada diretamente aos defuntos, à maneira de um resgate direto (directe et per modum solutionis), e sim só indiretamente, a saber, à maneira de oração (per modum impetrationis); 2) que, justamente por essa razão, não pode ser de uma eficácia infalível; 3) que não pode ser concedida diretamente aos defuntos, mas em primeiro lugar aos vivos, que devem lucrá-la com a execução das obras prescritas e depois oferecê-la a Deus pelos defuntos. Estabeleceu-se que as indulgências são proveitosas aos defuntos somente "per modum suffragii" não per "modum auctoritatis". Mas os Escolásticos extremistas atribuíram ao Papa uma jurisdição propriamente dita.

P. Schanz escreve: "É estritamente de fé só aquilo que o Concílio de Trento definiu, isto é, que a Igreja tem poder de conceder as indulgências e que as mesmas são úteis ao povo cristão. É doutrina próxima da fé, que, mediante as indulgências, as penas devidas pelos pecados cancelados, são perdoadas por Deus; que as indulgências podem ser aplicadas às almas do purgatório e que são tiradas pelo Papa e pelos Bispos do tesouro da Igreja" (Sakramentenlehre, p. 635). Os Gregos não conhecem as indulgências. * Cfr., todavia, M. Jugie, Theol. dogm. christ. orient. t. III, pp. 369-389. *

CAPÍTULO QUINTO

A EXTREMA-UNÇÃO

§ 199. Noção, nomes, instituição.

Noção. — A Extrema-Unção é o sacramento que mediante uma unção com óleo consagrado e uma oração, confere ao enfermo a graça correspondente ao seu estado particular, para alívio e conforto da alma, para a remissão plena de todos os pecados e, às vezes, segundo os designios particulares de Deus, também para a saúde do corpo.

Diz o Tridentino: "A precedente doutrina sobre a Penitência, pareceu oportuno ao Santo Sínodo acrescentar o que se segue acerca do sacramento da Extrema-Unção, considerado pelos Padres como aperfeiçoamento não somente da Penitência, mas também da vida cristã que deve ser uma perpétua penitência" (s. 14, de sacr. Extr. Unct., Denz. 907). Com estas palavras o Concílio indica que a Extrema-Unção se deve entender como aperfeiçoamento e complemento do sacramento da Penitência. Quanto ao que se refere à Igreja grega, Maltzew dá a seguinte explicação: "A Unção é um sacramento mediante o qual, ungindo-se o corpo com óleo, invoca-se sobre o enfermo a graça divina, que cura as doenças da alma e as do corpo" (op. cit. p. CCCXXIII). Logo, também a Igreja grega conhece este sacramento e declarou-o formalmente no Concílio de Lião (1274) e no Concílio de Florença (1439): mas limita-se ao título menos significativo de "unção de oração" (*εὐχέλαιον*) e recusa o nome latino "Extrema-Unção" (*εὐχαιτη ληΐσις*) porque não administra o sacramento "in extremis", mas também a pessoas com boa saúde. Depois voltaremos ao assunto.

Nomes. — Este sacramento traz o nome de "Extrema-Unção" a partir de P. Lombardo, porque foi instituído para o momento em que a alma parte deste mundo, quando o enfermo está no último transe de sua vida. Outros, ao invés, explicam dizendo que esta é a última unção sacramental que o fiel recebe (depois da do Batismo e da Crisma). Alguns teólogos propõem o nome de "unção ou sacramento dos enfermos" (unctio infirmorum) como mais conveniente. Outros nomes mais antigos: unctio infirmorum, sacram. exeuntium, sanctum oleum, sacram. unctionis. O nome grego em uso atualmente é "óleo de oração" (*εὐχέλαιον*, de *εὐχή* de *εἶπαι*); diz-se também óleo santo ou divino (*τοῦ ἁγίου εἴλαιον, ἁγίον, ὁ ὅσιος πνεύματι*), crisma (*χρίσμα ὁ ἁγίου*).

Pode-se considerar como *símbolo* da Extrema-Unção do Senhor, feita por Maria. "Derramando êsse bálsamo sôbre meu corpo, diz o Senhor, ela o fez para minha sepultura" (Mt 26, 12).

Encontram-se *analogias* com a unção sacramental dos enfermos, entre os hebreus e os pagãos. O mundo antigo considerava o óleo um medicamento corporal e dêle se servia mui freqüentemente (Lc 10, 34; Mc 6, 13). Devemos unir a êsses usos a unção leiga dos cristãos, que examinaremos em seguida.

A Extrema-Unção é um verdadeiro e próprio sacramento instituído por Cristo. — (De fé).

Explicação. — Os Protestantes consideravam a unção uma "invenção humana" desprovida do fundamento do mandato divino e da promessa de graça, ou a identificavam com o carisma da cura dos enfermos, o que levou o *Concílio de Trento* a definir: "Se alguém disser que a Extrema-Unção não é verdadeira e propriamente sacramento instituído por Nosso Senhor Jesus Cristo e pelo Apóstolo Tiago promulgado, mas tão só um rito recebido dos Padres e humana invenção, seja excomungado" (s. 14, can. 1. de sacr. Extr. Unct., Denz. 926; cfr. 910).

Prova. — Os Apóstolos, durante sua missão experimental, usaram o óleo para a milagrosa cura dos doentes: "Partiram, portanto, e foram pregar a penitência; expulsaram muitos demônios e ungindo com óleo muitos enfermos, curavam-nos" (Mc 6, 12-13; cfr. Mt 10, 8; Lc 9, 2). Sem dúvida agiram assim por ordem do Senhor. O Concílio, aludindo a Mc 6, 12-13, considera que, com esta unção não sacramental dos enfermos, "era insinuada" a unção sacramental da Nova Aliança, isto é, indicada e representada.

O texto de S. Tiago projeta em plena luz a unção dos doentes em uso nos primórdios do cristianismo: "Infirmitur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis sit, remittentur ei = Alguém entre vós enfermou? Mande chamar os sacerdotes da Igreja para que rezem por êle, ungindo-o com o óleo, em nome do Senhor; e a oração da fé salvará o doente e o Senhor o aliviará; e se tiver pecados ser-lhe-ão perdoados" (5, 14-15).

Exegese. — O Apóstolo dá aos leitores uma instrução cristã para a difícil situação dos enfermos. Devem chamar para junto do doente os sacerdotes da Igreja (*Presbyteros Ecclesiae*). Com esta expressão devemos entender os sacerdotes no sentido dogmático. De

fato, êles devem executar sôbre o enfermo um rito *religioso* ao qual está unida a graça do perdão dos pecados e da cura. Trata-se de pessoas bem *determinadas* (*τῶν*) e não dos anciãos, pela idade, nem dos carismáticos. O carisma era *acidental* e não estava absolutamente ligado a uma *idade*. Impossível afirmar-se que S. Tiago fala de uma cura milagrosa ou casual. Nem mesmo põe em primeiro plano a cura do corpo, mas o conforto espiritual e o perdão dos pecados; o pecado e a doença, segundo o Evangelho, estão em relação de causa a efeito (Jo 5, 14; Lc 13, 16). Do texto de S. Tiago, portanto, deduz-se limpidamente o caráter sacramental da Extrema-Unção: o sinal visível, a graça interior e o uso permanente.

A instituição está portanto, fora de dúvida. Jesus uniu à unção dos doentes, em uso há muito tempo, a graça da Nova Aliança, mas *quando* o fez? Impossível determiná-lo. Que, porém, *o tenha feito* deve-se concluir de Tg 5, 14-15, porque uma função ritual "no nome do Senhor" supõe a sua ordem, isto é, a instituição e a organização da sua parte. Acontece aqui, como para o Batismo, que se administra também "no nome do Senhor", segundo a sua disposição e por sua ordem. O efeito da Unção, portanto, não é produzido por quem o administra (porque seria, por exemplo, um carismático), nem pelos atos religiosos de quem a recebe piamente, e sim unicamente em força do rito "opus operatum" que Cristo ordenou e que se faz em seu nome. Pode-se aqui também aplicar a fórmula: "Christus est qui baptizat, Christus est qui ungit". Também a Cristo se refere a "oração da fé" que não é entendida aqui em sentido subjetivo, mas em sentido objetivo, pelo que vem a ser sinônimo de profissão de fé; cfr. At 6, 7 e a oração da administração da Crisma, At 8, 15, 17 e da Ordem, II Tim 1, 6.

O Concílio de Trento vê em Mc 6, 12-13, uma insinuação, não uma instituição do sacramento. Sem dúvida, Cristo o instituiu, pelo menos durante os quarenta dias que precederam à Ascensão. Só a instituição da parte de Cristo garantiria, mediante o rito da unção, a concessão do perdão dos pecados. Todavia, Escolásticos de valor, como Alexandre de Hales, S. Boaventura, Pedro Lombardo etc., foram levados a pensar que a Extrema-Unção era instituição dos Apóstolos, sem querer com isso negar o seu caráter sacramental, como fizeram os Protestantes. Os teólogos contemporâneos mesmo admitindo que os Apóstolos pudessem instituir algum sacramento, em força de mandato divino, todavia ensinam com o Concílio de Trento, que, de fato, todos os sacramentos foram instituídos por Jesus Cristo. Talvez os Escolásticos pensavam, como pensam hoje muitos teólogos, numa instituição mediata para os sacramentos cuja instituição a Escritura não menciona. Cfr. § 164.

Do exposto deduz-se o erro da seguinte afirmação modernista: "S. Tiago na sua carta (5, 14-15) não entende promulgar um sacramento de Cristo, mas recomendar um piedoso costume; e se mesmo nêle vê um meio de graça, não considera no sentido rigoroso dos teólogos, que estabeleceram a noção e o número dos sacramentos"

(Denz. 2048). Calvino interpreta Tg 5,14 e Mc 6,13 no sentido da "gratia curationis", do carisma da cura das doenças e indigna-se contra a Igreja cuja interpretação é uma "injuria Spiritus Sancti, quia putidum et nullius energiae oleum faciunt ejus virtutem" (Inst. IV, 19, n. 18). Contra êle dirige-se o cân. 2: "Se alguém disser que a santa Unção dos enfermos não confere a graça... como se tivesse então consistido na graça da cura, seja excomungado". Logo, devemos, segundo o cân. 1 e 2, entender Tg 5,14, da Extrema-Unção. Que nesta passagem não se trata do "donum curationis" deduz-se quer da remissão dos pecados (et si in peccatis sit, remittentur ei), quer do fato de que êste dom de operar curas era próprio dos carismáticos e ainda assim restrito a uma categoria dêles, S. Paulo de fato, pergunta: "Talvez todos fazem milagres? Talvez todos têm o dom das curas?" (I Cor 12,29-30). Ora, S. Tiago ordena chamar os "sacerdotes da Igreja" indistintamente.

Os Padres. — Encontramos vestígios da Extrema-Unção anteriores ao Concílio de Nicéia, mas um tanto obscuras. Serapião de Thmuis oferece-nos uma oração para a bênção do óleo dos enfermos, que remonta, sem dúvida, ao II séc.: "Invocamos-te, que tens todo poder e és salvador de todos os homens... para que, do céu, mandes sobre êste óleo a força de curar e todos os que o usarem sejam libertados de todo langor e enfermidade, em remédio contra todo espírito imundo, em graça e remissão dos pecados, em remédio de vida e de salvação da alma e do corpo, e em perfeita energia" (*Rouet de Journal*, Ench. Patrist. n. 1241). Kern refere-se a um evangelho apócrifo de Nicodemos. Tertuliano recrimina algumas mulheres hereges que têm a ousadia de "prometer curas" (De praescript. 41). Orígenes cita Tg 5,14 falando da Penitência, na qual estava talvez incluída a unção (In Lev. hom. 2,4); porém, é provável que entenda a "infirmas" moralmente, do pecado, e não fisicamente, da doença; e, por isso, a passagem referir-se-ia ao perdão e à reconciliação, isto é, unicamente ao sacramento da Penitência. Como quer que seja, é difícil formular um juízo certo sobre os testemunhos.

P. Schanz considera S. Inocência I († 417) a primeira testemunha clara. Êste Papa, escrevendo ao Bispo Decência de Gubbio, diz: "Sem dúvida, isso (Tg 5,15) deve ser entendido dos fiéis enfermos, que podem ser ungidos com o óleo santo do crisma, preparado pelo bispo e de que se podem servir não somente os sacerdotes, mas também todos os cristãos, para fazer unções pelas necessidades próprias ou dos familiares. De resto, consideramos supérfluo o que se acrescentou, isto é, que se conteste ao bispo o que é permitido aos sacerdotes. E foi concedido aos sacerdotes, porque os bispos, sobrecarregados com outras ocupações, não podem estar sempre juntos de todos os doentes. Mas se um bispo pode e considera conveniente visitar um enfermo, abençoá-lo e ungi-lo com o crisma, pode fazê-lo, sem dificuldade, pois a êle compete preparar o crisma. Êste não pode ser

derramado sobre os penitentes, pois pertence aos sacramentos (quia genus est sacramenti). E como poderemos conceder um (gênero de) sacramento a quem são recusados todos os outros sacramentos?" (Denz. 99). Palavras claras. Uma dificuldade: Apenas o Papa permite esta unção "a todos os cristãos por necessidades próprias ou de seus familiares". O que naturalmente não pode constituir uma unção sacramental; nem significar que êles têm o direito de exigir a administração da unção pela Igreja. A solução exata fornece-a Franz, que após lembrar o costume das unções particulares, suficientemente atestado pelos documentos da época, pensa se deva dar a esta passagem o sentido de que o óleo consagrado pelo bispo podia ser usado também pelos leigos, para fazer unções, em caso de doença. Havia, em suma, uma unção leiga e uma unção sacerdotal. Só esta é considerada por S. Inocência, nas últimas frases, como "genus sacramenti", que deve ser recusado aos penitentes (Franz, Benediktionen, I, p. 341).

Essas unções leigas encontramos-las ainda nas épocas seguintes, até o séc. XI, mas desapareceram pouco a pouco, em seguida a numerosas e enérgicas prescrições, concernentes à unção sacramental para serem definitivamente substituídas por esta (Franz., ib. p. 357). Mais tarde a unção sacramental foi atestada pelo sacramentário de S. Gregório I, que prescreve seja a consagração do óleo, seja o modo da administração (Migne, 78, 233). Em seguida a Extrema-Unção tornou-se de uso geral.

É sabido ainda que a Igreja grega possui o sacramento da Unção. Maltzew escreve: "A instituição divina do sacramento deduz-se da tradição indefetível da santa Igreja" (op. cit. p. CCCXXIII). S. João Crisóstomo fala-nos, mais vezes da sua existência (De sacer. 3,6; In Mat. hom. 32, 6, Migne, 57,384).

No início da Idade Média a Extrema-Unção foi objeto de vários Concílios e numerosos capítulos da época carolíngia recomendam vivamente recebê-la. Durante a Idade Média foi considerada um "sacramento dos ricos", sacramento, isto é, para quem podia pagar bem e em muitos lugares caiu em desuso. Na Alemanha, no tempo da Reforma, era praticamente desconhecida. Inegavelmente, nesse Sacramento, como em muitas outras práticas, houve um verdadeiro progresso.

A Escolástica reconhece com unanimidade o caráter sacramental da Extrema-Unção, sem acôrdo unânime, porém, sobre a questão da instituição, se feita por Cristo ou pelos Apóstolos (Schwanc, Histoire des dogmes, vol. V, pp. 451 ss.).

Em conclusão, a Igreja, seja a latina, seja a grega, está de acôrdo sobre o uso da Unção. Ora, S. Agostinho formula êste axioma: "Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum, rectissime creditur" (De Bapt. 4, 24).

§ 200. O sinal sensível.

1. A matéria da Extrema-Unção é o óleo com o qual é feita a unção. — (*De fé*).

Explicação. — Faltando embora uma definição explícita sobre a matéria da Extrema-Unção, a nossa tese contém, todavia a doutrina de fé da Igreja. Eugênio IV diz: "A matéria é o óleo de oliveira, bento pelo bispo" (Denz. 700). O Concílio Tridentino fala, em todos os cânones concernentes à Extrema-Unção, de uma "unção" e afirma expressamente: "A Igreja reconhece que a matéria é o óleo bento pelo bispo" (Denz. 908).

Prova. — S. Tiago diz simplesmente "óleo" (*elaion*); na Escritura não se encontra outra determinação sobre este óleo (matéria remota), mas pode-se pensar que, em S. Tiago, trata-se de óleo de oliveira, pelo uso que dele se fazia no Oriente. Sobre o modo de se fazer a unção (m. próxima) o Apóstolo é omissivo. Lícito presumir que se fizesse sobre as partes do corpo, verdadeiramente enfermas.

Os Padres e as antigas orações de bênção sobre a matéria, falam simplesmente de óleo (*elaion*); fato este que nos induz a pensar que se tratasse de óleo de oliveira. Os rituais antigos todos, latinos e orientais, prescrevem o óleo de oliveira; os Escolásticos só conhecem esse. S. Tomás escreve: "Pois que a todas as outras espécies de óleo só se dá esse nome, em razão de uma analogia com o óleo de oliveira e, porque, por conseguinte, este é o óleo propriamente dito, só se emprega o óleo de oliveira para esse sacramento" (Suppl. q. 29, a. 4). Da conveniência da matéria diz o Catecismo Romano: "Esta substância significa muito bem a operação interior da virtude sacramental. De fato, o óleo serve para mitigar as dores do organismo corpóreo, a virtude do sacramento atenua a angústia penosa da alma. O óleo dá saúde, causa alegria, alimenta a luz e renova admiravelmente as energias do corpo cansado. Que melhor imagem para o que pela virtude divina a administração deste sacramento opera no enfermo?" (P. 2, c. 6, q. 5).

A unção, segundo Eugênio IV, deve-se fazer sobre os olhos, às orelhas, o nariz, a boca, as mãos e os pés, e os rins (Denz. 700). A unção dos rins refere-se à sede da sensualidade. Segundo a praxe vigente omite-se sempre esta última; por motivos razoáveis, pode-se omitir também a penúltima. A unção, entre os gregos, faz-se sobre um maior número de partes. Em caso de necessidade bastará uma só unção na fronte, com a fórmula "Quidquid deliquisti". Cfr. C. J. C. can. 947.

A consagração do óleo é antiquíssima e deve ser feita pelo bispo (Denz. 1628). O Papa pode para isso delegar um simples sacerdote.

Na Igreja grega os sacerdotes consagram quer o óleo dos enfermos, quer o óleo do Batismo (*oleum catechumenorum*); este costume foi aprovado por Bento XIV. A Escolástica considerava essencial a consagração (S. Tomás, Suppl. q. 29, aa. 5 e 6). Na prática o uso do óleo bento é de estrita prescrição.

Entre os teólogos escolásticos primitivos, vigorou a opinião que considerava o óleo bento como um sacramento realizado (*sacramentum in esse*), do mesmo modo que a Eucaristia, o que comprova o fato, por vezes documentado, de que se procurava obter uma reserva desse óleo; explica ainda como os grandes Escolásticos, S. Tomás e S. Boaventura, tiveram de combater essa falsa opinião.

2. A forma da Extrema-Unção varia segundo as Igrejas e os tempos; consta, geralmente, das orações que acompanham a unção.

Eugênio IV regista esta forma: "Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum... etc., deliquisti" (Denz. 908). Uma decisão do Santo Ofício, confirmada por Pio X (1906), estabeleceu a seguinte forma em caso de necessidade: "Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen" (Denz. 1996).

Segundo a Carta de S. Tiago, a unção deve ser acompanhada por uma "oração da fé" (*η ευχη της πιστεως*); sem, contudo, especificar o conteúdo dessa oração. Pode-se presumir, todavia, que depois ou durante a invocação feita "no nome de Jesus", se dirigisse a oração cristã a Deus, pedindo-lhe confortar o enfermo, salvá-lo e perdoar-lhe os pecados. Este, pelo menos, o efeito que o Apóstolo atribui a todo o rito.

Assim, entre os Padres, esta oração era um pedido de saúde corporal e espiritual. Forma deprecativa, portanto. Segundo S. Tomás, esta forma corresponde ao costume da Igreja romana, ao triste estado do sujeito e ao sacramento, que nem sempre produz "ex opere operato". A saúde corporal (Suppl. q. 29, a. 8). As Igrejas grega, copta, jacobita, síriaca, usam também a forma deprecativa. — Da diferença do conteúdo da forma alguns teólogos deduzem, com razão, que Cristo estabeleceu só "em geral". O C. J. C. prescreve: "Extrema Unctionis sacramentum conferri debet per sacras unctiones, adhibito oleo olivarum rite benedicto et per verba in ritualibus libris ab Ecclesia probatis praescripta" (Can. 937). "As sagradas unções são administradas com ritos especiais, que em grande parte, consistem em preces; nenhum sacramento tem tão grande número delas. É de fato, no momento da morte, que o cristão mais necessita de auxílio. Por isso todos os circunstantes, juntamente com o sacerdote, oferecem a Deus as mais fervorosas invocações, recomendando à divina misericórdia a vida e a salvação do enfermo" (Catecismo Romano, P. 2, c. 6, q. 7).

§ 201. Ministro, sujeito, efeitos.

1. Ministro da Extrema-Unção é o sacerdote. — (De fé).

Explicação. — Motivo tinha o *Concílio de Trento*, ao dogmatizar, que o ministro da Extrema-Unção é o sacerdote, pois os Protestantes entendiam “presbíteros” no sentido de “anciães” e viam nestes “anciães” os leigos. Por essa razão define: “Se alguém disser que os sacerdotes da Igreja, que S. Tiago exorta a serem chamados junto do enfermo, para a unção, não são sacerdotes ordenados pelo bispo, mas os mais idosos da comunidade, que por isso o ministro da Extrema-Unção, não é somente o sacerdote, seja excomungado” (s. 14, can. 4, Denz. 929; cfr. c. 3, Denz. 910).

Prova. — S. Tiago escreve que devemos chamar “os sacerdotes da Igreja” (*τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας*). A frase pode ser entendida de maneira geral, de um desses sacerdotes (cfr. Lc 17,14) como também de vários. Na Igreja antiga, quer latina, quer grega, a unção era feita por muitos sacerdotes; mas sempre e por toda parte se considerou que um só era suficiente. Os Gregos, sobretudo, preferiam vários ministros. Tendia-se, em razão do caráter deprecatório do sacramento, quanto aos seus efeitos sobre o corpo, a desejar não só um grande número de ministros, mas ainda ministros piedosos, cuja oração teria sido de maior eficácia. Todavia, mesmo entre os gregos, um só ministro é suficiente para o caso de necessidade; mas as orações e as cerimônias supõem sete ministros.

S. Tomás expõe as razões de conveniência, para um maior número de ministros: “Tendo como efeito operar uma cura perfeita e contendo em si abundância de graça, é conveniente que intervenham muitos sacerdotes e assim, a oração de toda a Igreja coopere para o efeito do sacramento... Mas se está presente um só sacerdote, entende-se que ele administra este sacramento, em virtude de toda a Igreja, da qual é ministro e representante” (C. Gent. 4, 73).

Ministro ordinário é o *pároco*; em caso de necessidade, qualquer sacerdote. O ministro ordinário é obrigado “ex iustitia” a administrar este sacramento; o ministro extraordinário é obrigado “ex caritate” (C. J. C. can. 938-939).

O sacramento não pode ser administrado por um *diácono*: muito menos por um leigo. A unção feita por leigos, muito difundida na Idade Média, já mencionada por S. Inocência I. era um simples sacramental. Esta unção leiga chegou a prejudicar a unção sacramental levando a descuidá-la. Daqui as recomendações dos capitulares na

época carolíngia sobre a estima que se deve ter pela santa unção. Entretanto, “o óleo bento para a unção pessoal, estava, segundo os testemunhos dos livros litúrgicos, à disposição dos fiéis; só era proibido confiar o crisma aos leigos” (Franz, op. cit. I, p. 258). Mais tarde pagou-se um preço altíssimo pelo óleo santo. “No séc. XIII, especialmente os eclesiásticos, faziam pagar muito caro o óleo santo, a ponto de impossibilitar os pobres obtê-lo. Sobretudo a presença de muitos sacerdotes, que pretendiam ser pagos (direitos de estola), engendrou a idéia de que a Extrema-Unção era um sacramento destinado apenas aos ricos” (Schanz, op. cit. p. 660). Kern fala de uma “avareza culpável de muitos sacerdotes”, que tornavam difícil a recepção da Extrema-Unção (Zeitschrift f. kath. Theol. 1906, pp. 599 ss.).

A unção leiga mencionada por S. Inocência I (†417) é considerada pelos teólogos como um “sacramental”. E quando antigos rituais falam de leigos que participavam das orações e das unções, devemos ver nisso um sinal da oração cuidadosa e comum de toda a Igreja, pelo moribundo.

2. Sujeito da Extrema-Unção é unicamente o fiel enfermo e não o que está com saúde; em caso de recaída na doença, o sacramento pode ser novamente recebido.

O *Concílio de Trento* diz: “Declara-se, além disso, que esta unção se deve ministrar aos enfermos, principalmente aos que estão em perigo de vida, tanto que se chama: o sacramento dos moribundos. Se depois de ter recebido este sacramento reconquistam a saúde, dele poderão se servir outra vez quando se encontrarem de novo em perigo de vida” (Denz. 910).

Devemos ainda notar que entre os gregos há, na Quinta-feira Santa, uma grande e solene cerimônia para a bênção do óleo, feita pelo bispo. A este respeito Maltzew escreve: “Ainda que seja prescrito nas cartas de ordenação dos sacerdotes, que eles não devem em nenhum caso administrar este sacramento a pessoas em boa saúde; todavia, desde os tempos mais antigos, seja entre os gregos, seja na Igreja russa, em Moscou, em Newgorod, uma vez por ano, na Quinta-feira Santa, o bispo faz a unção com óleo em pessoas completamente sãs. S. Dimitri, metropolitano de Rostow, justifica este uso, explicando a Espístola de S. Tiago (5,14) em sentido muito amplo, entendendo com o nome de enfermos, não somente os que são doentes de corpo, mas os que sofrem no espírito, por isso, todos aqueles que estão angustiados ou na dor... sem se executarem os pecadores; alegando ainda o fato de que o homem em boa saúde não conhece, precedentemente, nem a hora, nem o tempo da morte” (op. cit. pp. 549-550). A Igreja grega não considera muito a gravidade da doença, também quando se trata da unção feita pelos sacerdotes. De fato, em todo o Oriente, administra-se normalmente a unção na igreja; o que supõe um estado de doença assaz

tolerável. É verdade que *Maltzew* afirma que a Unção se recorre, só no caso de doença grave (op. cit. p. CCCXXV); mas, as prescrições e as orações litúrgicas falam, antes de tudo, da administração a ter lugar na igreja.

No Ocidente também, na época carolíngia, administrava-se quanto possível, a Extrema-Unção na igreja; o que leva a supor certa largueza na apreciação da gravidade da doença. Os escolásticos mostraram-se mais severos, exigindo o perigo provável de morte (S. Alberto, S. Boaventura, S. Tomás, Ricardo de Med.). Escoto quer sinais certos de morte; o doente deveria estar fora de todo perigo de pecar. Havia os que afirmavam a impossibilidade de reiteração, pois atribuíam à Extrema-Unção uma espécie de caráter (*signaculum quoddam per unctionem*). A questão da impossibilidade de a repetir foi solucionada com o acôrdo de impossibilidade de reiteração para a mesma doença. Ricardo de Mediavilla, é claro: A Unção não confere o caráter; pode, portanto, ser repetida em diversas doenças, como nos diversos estados críticos de uma enfermidade. Idêntico o pensamento de S. Tomás. S. Boaventura afirma que só se pode repetir em doenças diferentes. Hoje a Extrema-Unção é administrada a todos os enfermos em perigo de morte. O grau de enfermidade não pode influir no valor do sacramento; de resto, em muitos casos, os próprios especialistas em medicina não o podem determinar. A Escolástica já considerava a fraqueza senil uma enfermidade. Pelo contrário, outros estados que põem a vida em sério perigo, como combates, operações, partos, naufrágios, etc., não podem em si mesmos ser considerados como doenças, ainda que possam causar um estado de doença que legitime o sacramento.

Já que a Extrema-Unção é um complemento da Penitência, sua administração restringe-se a doentes moralmente responsáveis e capazes de cometer pecados. Assim, recusa-se às crianças não chegadas ao uso da razão e aos dementes perpétuos. Quem, porém, é capaz de receber a Penitência, o é também para a Extrema-Unção. A repetição d'êste sacramento, é possível sempre que o perigo de morte se renova na mesma enfermidade; ensina-o o Tridentino (s. 14, c. 3). Justifica-se com o fim do sacramento, que é proporcionar graça e fôrça para o caso de morte (cfr. S. Tomás, Suppl. q. 33; C. Gent. 4, 73). A opinião difundida no séc. XI, especialmente na França, segundo a qual só se podia receber a Extrema-Unção uma vez na vida, fundava-se, não sobre a consideração do fim do sacramento, mas sobre a sua analogia com o Batismo e com a Penitência (*Pœnitentia una*). A Alta Escolástica, porém, eliminou essa fraqueza teológica. Cfr., todavia, a opinião de Escoto, acima exposta.

As pessoas privadas de conhecimento, cuja vida anterior leva presumir que teriam pedido êste sacramento, deve ser administrado sem condições; às outras *sub conditione*. "Deve-se administrar êste sacramento sob condição, havendo dúvida se o doente chegou ao uso da razão, se se encontra em perigo de morte ou se já morreu". Nesse caso a condição formula-se assim: "Si capax es" (C. J. C., can. 940 ss.).

Visando aumentar-lhe o efeito, repetia-se *mais* vezes a unção. O sacramentário de S. Gregório I prescreve: Quando parecer necessário, os sacerdotes repitam-na por seis dias consecutivos (Migne, 78, 235). Esta prescrição encontra-se em certo número de rituais e de concílios. Com Kern, devemos ver neste caso uma repetição do sacramento e não um sacramental, como pensam C. Gutberlet e F. Schmidt, por motivos apologeticos. Seja qual fôr a razão, a antiga prática da Igreja ensina que não convém ser muito escrupulosos e rígidos, nem quanto à gravidade extrema da doença, nem quanto ao se apresentar de um novo perigo.

Disposição exigida para a recepção da Extrema-Unção é o estado de graça: trata-se de um sacramento-dos-vivos. Por esta razão faz-se anteceder, pelo menos a partir do séc. XVI, o sacramento da Penitência. Em caso de *necessidade*, quando o doente já não pode confessar, pode-se-lhe administrar a Extrema-Unção havendo garantias necessárias para sua contrição. O C. J. C. proíbe administrá-la aos que "impœnitentes in manifesto peccato mortali contumaciter perseverant; quod si hoc dubium fuerit, conferatur sub conditione" (can. 942). "Quando êstes sacramentos (a Confissão e a Eucaristia) não se podem administrar, escreve P. Schanz basta para a Extrema-Unção, um sinal de arrependimento, ou, se o doente está privado do conhecimento, um seu desejo anterior, expresso ou presumido, de receber os sacramentos" (op. cit. p. 662). E. Schell exige menos ainda: para os enfermos impossibilitados de receber o sacramento da Penitência, a Extrema-Unção é um sacramento dos mortos, destinado a cancelar todos os pecados, contanto que não haja obstáculo para isso (obex). "A presença de velhos pecados mortais não pode ser obstáculo à eficácia sacramental; o único obstáculo é a resistência permanente da vontade (à conversão). Afastada essa resistência, a Extrema-Unção cancela todos os pecados que encontra" (Dogmatik, IV, p. 633). Essa opinião é combatida pelos outros teólogos, e com plena razão. A Escritura ignora essa eficácia não preparada nem condicionada moralmente. A teologia grega concorda com a latina a êste respeito (*Maltzew*, op. cit. p. CCCXXV).

3. Os efeitos da Extrema-Unção. — Assim define-os o Concílio de Trento: "*gratiam conferre*", "*remittere peccata*", "*alleviare infirmos*" (Denz. 927). No capítulo doutrinal correspondente explica: "A realidade (res) e o efeito d'êste sacramento, explicam-se com estas palavras: E a oração da fé salvará o enfeêrmo e o Senhor aliviá-lo-á; e se tiver pecados, ser-lhe-ão perdoados. Esta *res* é a graça do Espírito Santo, cuja unção apaga os pecados (se ainda restarem a se expiar) e os restos dos pecados, alivia e conforta a alma do enfeêrmo, excitando nêle uma grande confiança na misericórdia divina, pela qual, aliviado, o enfeêrmo suporta mais facilmente as penas e as dores da enfermidade, resiste mais facilmente às tenta-

ções do demônio insidiador e obtém, às vezes, também, a saúde do corpo, se fôr de utilidade para a da alma" (Denz. 909; cfr. 700). O Concílio indica diversos efeitos resumíveis em três proposições. A Extrema-Unção produz:

- 1) O aumento e segundo os casos, a conferição da graça santificante (confert gratiam) para alívio e conforto da alma (ægroti animam alleviat et confirmat).
- 2) O perdão dos pecados (si quæ sint expianda) e dos restos do pecado (abstergit peccati reliquias).
- 3) Por vezes (interdum) a saúde do corpo; isto é, quando isso é útil para a saúde da alma (ubi saluti animæ expedit).

Primeiro efeito. — A primeira proposição contém o efeito principal. Trata-se da graça sacramental, propriamente dita, fim próprio a que todo sacramento é ordenado em primeiro lugar. O efeito da graça santificante, seja aumento, seja conferimento da mesma, é produzido *imediatamente*, no momento em que se recebe o sacramento, segundo as disposições espirituais do sujeito. A graça atual particular, porém, a que o sacramento dá um especial direito, vem só mais tarde, no momento em que se torna necessária. Ora, o Concílio Tridentino considera a Extrema-Unção, o "sacramentum exeuntium", um meio de socorro e de salvação para a situação particular, moral e física, daquele que está gravemente doente e em perigo de morte. Em tal estado de abatimento e de impotência, esta graça deve conferir ao doente um tríplice *conforto*: a) para excitar sua confiança na misericórdia de Deus (magnum in eo divinæ misericordiæ fiduciam excitando); b) para suportar pacientemente as dores e o horror da morte (infirmus sublevatur et morbi incommoda ac labores levius fert), e c) para resistir eficaz e vitoriosamente aos ataques do demônio (et tentationibus dæmonis calcaneo insidiantis facilius resistit).

Não é difícil ver na doutrina do Concílio a influência de S. Tomás. "Dicendum est — diz o Doutor Angélico — quod quodlibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum, quamvis etiam alios effectus ex consequenti (indiretamente) inducere possit. Et quia sacramentum efficit quod figurat, ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundum modum cujusdam *medicationis*, sicut Baptismus per modum ablutionis. Medicina autem est ad pellendam infirmitatem. Unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandam infirmitatem peccati. Unde sicut Baptismus est quædam spiritualis rege-

neratio et Pœnitentia quædam spiritualis suscitatio, ita et Extrema Unctio est quædam spiritualis sanatio vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio præsupponit corporalem vitam in medicato, ita spiritualis (medicatio) spiritualem (vitam). Et ideo hoc sacramentum non datur contra defectus, quibus spiritualis vita tollitur, scil. contra peccatum originale (Batismo), vel mortale (Penitência), sed contra illos defectus, quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitæ gratiæ vel gloriæ: et hic defectus nihil aliud est, quam quædam debilitas et ineptitudo (debilidade e incapacidade), quæ in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali; et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum" (Suppl. q. 30, a. 1).

Segundo efeito. — A segunda proposição fala da remissão dos pecados. A Extrema-Unção produz por si mesma, mas indiretamente (ex se sed ex consequenti), não só a remissão dos pecados veniais, mas também dos pecados mortais, se os houver, contanto que não se oponha obstáculo algum à graça. Simultaneamente suprime as penas temporais devidas ao pecado.

Nem todas essas afirmações têm igual valor teológico. O perdão dos pecados dogmatiza-o o Tridentino, ferindo de excomunhão quem negar que a Extrema-Unção perdoa os pecados (remittere peccata, can. 2). No c. 2 fala expressamente dos pecados mortais: "*delicta si quæ sint expianda*". Aqui interpreta, sem dúvida, a passagem de Tg 5,14, supracitada: "*Et si in peccatis sit remittentur ei*". Com essas palavras a Escritura exprime o efeito *secundário*: efeito que se produz só com a condição de que haja pecados graves; mas o sacramento não exige o estado de pecado, o qual de ordinário não existe, porque eliminado pelo sacramento da Penitência, antecedentemente recebido. A Extrema-Unção suprime o pecado grave "per se" e não "per accidens", como acontece com a Eucaristia, porque, segundo S. Tiago, foi instituída também em vista desse escopo, como complemento da Penitência.

S. Tomás na C. Gent., 4, 73, assim se exprime: "Acontece que o homem não tem conhecimento, ou recordação de todos os pecados cometidos, para os poder destruir com a Penitência; há ainda as faltas cotidianas, de que é tecida a vida presente e das quais o homem deve ser purificado na sua partida, por este sacramento, a fim de que nada leve consigo, que repugne à glória; e, por isso, acrescenta ainda S. Tiago: "Se (o doente) tiver pecados, ser-lhe-ão perdoados". Claro e óbvio, por isso, que este sacramento é o último e, de certo modo, a coroa de todo o cuidado espiritual (quodammodo consumativum totius spiritualis curationis) pois que por ele o homem como que se prepara para participar da glória eterna".

Os teólogos discutem se a Extrema-Unção cancela os pecados graves *directa* ou *indirectamente*. Alguns julgam o efeito direto como provável, a maioria, contudo, considera que o fim primário deste sacramento não é cancelar os pecados mortais ou veniais. Se a Extrema-Unção cancelasse diretamente os pecados mortais, seria um sacramento dos mortos; mas é doutrina geral e constante da Igreja que os

sacramentos dos mortos são somente dois, o Batismo e a Penitência. Afirma o *Catecismo Romano*: "*Neque enim hoc sacramentum primario loco ad graviorum criminum remissionem institutum est, sed Baptismus tantum et Penitentia vi sua hoc efficiunt*" (P. 2, de Extr. Unct. n. 14).

Cancelar os pecados veniais não é o fim da Extrema-Unção, não sendo sequer o escopo primário e direto da Penitência. "De peccatis venialibus est quidem Penitentia proprie, in quantum sunt nostra voluntate facta; non tamen contra hæc principaliter est hoc sacramentum institutum" (S. th. III, 84, 2).

S. Tomás faz idêntica afirmação da Unção: "*Nec Extrema Unctio nec aliquod sacramentum novæ legis est principaliter institutum contra peccata venialia, licet per ea peccata venialia remittantur; sed est instituta Extrema Unctio ad reliquias peccatorum tollendas*" (De malo 7, 11 ad 14). Ele pensa que existem outros meios para cancelar os pecados veniais, como a oração, a contrição, a esmola, a assistência à Missa, etc.

O que se afirma dos pecados veniais, aplica-se às *penas temporais*, devidas ao pecado. A supressão destas, operada pela Extrema-Unção, indica luminosamente as expressões de S. Tiago e do Concílio, referentes às "reliquias peccati", como também a forma da administração: "quidquid deliquisti". Reflita-se que, para o perdão das penas não é necessária a comunicação da graça, logo, não é necessário receber-se um sacramento, e concluir-se-á que elas são perdoadas, secundariamente, pela Extrema-Unção. Fosse a Extrema-Unção estabelecida diretamente, e em primeiro lugar, para o perdão destas penas, as pessoas que estão com boa saúde devê-la-iam receber, pois geralmente não têm menor necessidade que os doentes, dêse perdão.

Não poucos teólogos, firmados na autoridade de S. Alberto, de S. Boaventura, de Escoto, de Durando, de Suárez e de outros, inclusive S. Tomás, afirmam que a Extrema-Unção perdoa todas as penas temporais. Kern afirma que o Doutor Angélico, ensina certissimamente (certissime) no seu *Comentário às Sentenças*, na *Summa theologia* e na *Summa contra Gentiles*, que a Unção "*immediate hominem ad gloriam disponit*" (Suppl. q. 29. a. 1); diz também que "*per hoc sacramentum prædicta curatio (cura) compleatur, et a reatu pænæ temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat, quod in exitu animæ a corpore eam possit a perceptione gloriæ impedire*" (C. Gent. 4, 73). Ora, o intérprete clássico de S. Tomás, Francisco Silvestri de Ferrara, atenua assaz os textos citados, objetando que não se coadunam com o costume da Igreja, de aplicar seus sufrágios e suas orações, também aos defuntos que receberam a Extrema-Unção. Frisa, além disso, que S. Tomás, em outro lugar, fala apenas de uma "diminuição" das penas temporais: "*Similiter etiam reatum pænæ temporalis diminuit, sed ex consequenti, in quantum debilitatem tollit, quia eandem pœnam levius portat fortis quam debilis. Unde non oportet, quod propter hoc minuitur satisfactionis mensura*". Referindo êsse texto, o célebre comen-

tarista exprime o parecer de que a opinião de S. Tomás é sem dúvida "*quod non remittitur semper totaliter reatus pænæ temporalis... sed tunc tantum quando adest interior dispositio ad remotionem talis reatus simul cum hoc sacramento sufficiens. Est enim hoc sacramentum ad remotionem omnis reatus remanentis post culpam ordinatum quando in suscipiente est conveniens dispositio*". E esta disposição, ou esta "opus operantis" exigida juntamente com o "opus operatum", importa no sujeito a boa vontade de expiar as próprias penas temporais, suportando pacientemente os sofrimentos morais e físicos, tanto mais que, segundo as palavras de S. Tomás, torna-se "mais forte" pela graça recebida. Por essa razão também o enfermo é obrigado, nos limites do possível, a cumprir a penitência que lhe foi imposta na confissão feita antes e que a Igreja sempre exige.

Terceiro efeito. — O terceiro efeito da Extrema-Unção, a cura do corpo não é absoluto, nem sempre se verifica, porque, segundo a doutrina da Igreja, depende da salvação da alma e só se efetua, de vez em quando (interdum); é, por isso, um efeito *condicionado* (Trid. c. 2).

S. Tomás diz a êste respeito: "*Extrema Unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiæ, sed ex virtute divina, quæ rationabiliter operatur. Et quia ratio operans numquam inducit secundarium effectum, nisi secundum quod expedit ad principalem, ideo ex hoc sacramento, non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem; et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis*" (Suppl. q. 30, a. 2). O *Cat. Rom.* vê um impedimento dêste gênero também na "fraqueza da fé" hodierna, em comparação com a dos primeiros cristãos. Mas, verificada a cura corporal, não é exato considerá-la como um *milagre*; de fato, acontece segundo a ordem estabelecida pela economia divina da salvação; além disso, não se produz de repente, mas, ordinariamente, pouco a pouco e no dizer de Pesch, "*ut vires naturales et remedia naturalia sanitatem restituant*". Por êsse motivo devemos exortar os enfermos a não protelarem a recepção da Extrema-Unção, até o momento em que a cura só é possível mediante um milagre evidente. Êste sacramento não exige o "articulum mortis", mas o "periculum mortis" (Comp. th. IV, p. 229). Se não se obtém a cura, a recepção da Extrema-Unção servirá para a ressurreição *gloriosa* do corpo.

Os três efeitos da Extrema-Unção não são todos produzidos diretamente e em primeiro lugar; mas também quando são produzidos secundária e indiretamente, são-no "ex opere operato". É opinião comuníssima.

Extrema-Unção e Batismo. — O Concílio de Trento relacionou a Extrema-Unção com o Batismo e a Penitência, ao afirmar que: "os Padres a consideram como aperfeiçoamento, não só da Penitência, mas ainda de toda a vida cristã, que deve ser uma perpétua penitência"

Mediante o Batismo tudo o que tem "veram et propriam peccati rationem" é por certo cancelado; todavia, permanece, também nos batizados, a concupiscência (ad agonem; s. 5, c. 5). Com esses termos o Concílio ensina que a vida cristã é essencialmente uma vida de combate, até seu término feliz. O Batismo e a Crisma imprimem-nos o caráter de soldados de Cristo. Todos conhecemos por experiência a gravidade, o ardor e o perigo dessa luta, para a verdadeira vida; mas podemos, pelo menos, presumir que a fúria chegará ao máximo no fim de nossa existência terrena, quando a morte se impuser à nossa consciência íntima e nos pedir o grande sacrifício, que consiste não só em sofrer paciente e passivamente as dores mas em oferecer corajosamente, com resignação e livremente nossa vida, em harmonia completa com a vontade do Pai celeste. Neste instante difícil, a graça da Unção será um auxílio oportuníssimo para nos ajudar a realizar feliz e vitoriosamente o combate espiritual iniciado com o Batismo. S. Paulo diz-nos que no Batismo, que nos une a Jesus Cristo, nosso Chefe místico, fomos simbolicamente "batizados na sua morte e sepultados com Ele" (Rom 6,4; cfr. Col 2,12). Ora, chegou o momento de morrer real e fisicamente com Cristo; e como Cristo recebeu a unção da piedosa mulher, para se preparar para a morte (Mt 20,12), assim o cristão recebe a unção que consagra sua morte. O Batismo o introduziu no reino de Deus sobre a terra; a morte transfigurada pela Extrema-Unção, deve introduzi-lo no reino final, na comunhão dos santos no céu. O Batismo é a porta da Igreja militante, a morte santificada pela Extrema-Unção, a porta da Igreja triunfante.

Extrema-Unção e Penitência. — Mais compreensível ainda a relação da Extrema-Unção com a Penitência, de que é o complemento. Há entre estes dois sacramentos uma união estreitamente idêntica à do Batismo e da Crisma. Um completa o que o outro começou. Houve um tempo em que se recorria a S. Tiago para provar a Penitência. A Extrema-Unção cancela os últimos vestígios do pecado, que escaparam à Penitência. "A vida cristã deve ser uma penitência contínua" diz o Concílio de Trento; deve ser, de algum modo, uma satisfação pelos pecados. Ora, é sobretudo no momento da morte que nossa vida se torna um grande ato de penitência; aqui podemos oferecer a penitência maior, mais difícil, mais preciosa e mais meritória, fazendo o sacrifício voluntário, ainda que, inevitável, da nossa vida: aceitando a sentença geral pronunciada por Deus no Paraíso Terrestre, depois do primeiro pecado, contra a humanidade culpada. Em uma das suas obras S. Boaventura estuda os sete sacramentos como meios de combate para a "nullitia christiana" (Brevil. 6, 3).

4. A Extrema-Unção não é estritamente necessária para a salvação. Não há nem motivos intrínsecos nem preceito exterior para provar tal necessidade. Todavia, desprezá-la é pecado.

O *Tridentino* não interpreta o texto de S. Tiago, nem como um preceito divino, nem como um preceito eclesiástico. No c. 1^o afirma que S. Tiago "recomenda aos fiéis esta sagrada unção dos enfermos" e no can. 4, que S. Tiago "exorta" (hortatur) a chamarem os sacerdotes para a unção. Não se pode falar de necessidade de meio, porque este sacramento supõe que já exista a graça. Mas, prescindindo-se do fato de que alguns teólogos vêem já na instituição um preceito divino, o interesse da própria salvação, aliada à gravidade da situação, devem levar o enfermo a desejar o sacramento e induzir-lhe os parentes a tudo fazerem para que o possa facilmente receber.

Leitura. — *O sacramento da partida.* — "Intervenção suprema, em favor de alguém que parte, do grupo unido no Cristo e em Deus, a que nós chamamos de Igreja, eis a Extrema-Unção.

Ela é o sacramento da partida, se se deve verdadeiramente partir; em todo caso do perigo, que é cá na terra, para o cristão uma circunstância suprema, que exige um auxílio especial, no qual a religião materna não pode deixar de pensar. Aquele cuja vida declina e cuja alma feita para Deus, parece inclinada para um abismo de luz, não se deve talvez levar os socorros que o ajudam a se purificar, a restaurar as próprias forças em vista da grande passagem?

Acostumamo-nos a dizer que a morte é um fato como outro qualquer: transfere-nos, não nos destrói. Certo, mas tão só para a nossa alma. Ora, não somos unicamente espírito; somos um composto; alma encarnada, carne animada, e é, por isso, nosso ser que se dissolve quando, não sendo mais possível o funcionamento vital, os elementos que ele domina desagregam-se, deixando a alma ao seu destino. Ver dissociar-se o próprio ser, seja mesmo para sobreviver na parte melhor de si, é duro. Mergulhar no mistério, seja mesmo iluminado por aquela "obscura claridade" que nos vem da fé — claridade para a consciência que crê e confia; obscuridade para a intuição, desorientada pela falta total de tudo o que constitui a experiência, não somente a efetiva, mas também a possível. — cair assim em pleno mistério, perturba-nos. E não é também inquietante, quando se sabe que a justiça, junto com o amor, estão à porta do outro mundo, e que *ninguém sabe* — diz o Apóstolo — pelo menos com uma certeza direta, capaz de acalmar toda apreensão, se é digno de amor ou de ódio?

A religião vem, por isso, trazer seus auxílios ao eventual moribundo. Confia-o a um rito cujo simbolismo é tomado em parte, do da Crisma, pela semelhança dos casos. Mas com particularidades e num sentido que têm em conta suas diferenças.

A matéria do sacramento é o óleo: alívio para o atleta da extrema luta; remédio para a alma enferma e ainda presa do pecado: fonte de calor e de luz para a alma cansada e hesitante à beira do grande abismo oculto. Com a ação penetrante e difusiva que possui, o óleo simboliza a profundidade e a universalidade do efeito espiritual, que se quisera exercitar nesta terrível circunstância. Com sua doçura recorda-nos a esperança, tão necessária no momento de enfrentar o silêncio eterno.

Praticam-se as unções sobre partes do corpo que podem ser consideradas como o princípio das misérias morais de que nos quiséramos livrar, como um remédio corporal procura chegar à raiz do mal. As raízes do pecado são, infelizmente, as raízes mesmas da nossa ação. Podemos abusar de tudo. A vida, que é um benefício divino, pode tornar-se em tudo uma fonte de vício e de miséria. Por isso o sacramento procurará purificá-la: antes de tudo, nossos instrumentos de conhecimento; depois, nosso poder de impulsionar; em terceiro lugar, nosso poder executivo. Os olhos, as orelhas, o nariz, a boca, as mãos, órgãos principais ou exclusivos de nossos sentidos, nossos pés que significam

a ação externa; os rins que lembram os impulsos sensíveis, são purificados pelo sinal, acompanhado desta oração: "Por esta santa unção e pela sua dulcíssima misericórdia, Deus te perdoe tudo o que fizeste de mal, com os olhos, com os ouvidos, com a língua, etc."

Usa-se a forma de súplica, porque nos dirigimos àquele que está sem forças e, por isso, não se pode ajudar, pois o moribundo já se acha como tendo partido, entregue nas mãos de Deus e somente a oração o pode seguir. É justamente o momento de se implorar a misericórdia naquela hora de suprema angústia, em que os olhos já fechados estão prestes a cerrarem-se completamente, antes de se abrirem para uma luz melhor.

Quando partimos, cobertos do pó das ações, da lama da vida que continuamente nos arrasta aos seus lamaçais, de feridas recebidas nas nossas lutas pelo bem, lutas; por certo pouco gloriosas, mas nunca completamente desertados, que se invocará, senão a piedade do Samaritano eterno, que conhece as nossas vias... que mediu tão estreitamente nossas forças?

"Agnosce, Domine, creaturam tuam non a diis alienis creatam... Reconhece, ó Senhor, que tua criatura caída, não foi feita por outras mãos que as tuas... Não lembres suas iniquidades passadas, nem a embriaguez suscitada pela cólera ou pelo ardor do mau desejo. Já que, se ela pecou, não te renegou, porém; acreditou em ti e teve o zelo da tua obra".

Assim rezam as orações dos agonizantes, que acompanham e comentam a Extrema-Unção. Assim pensa o ministro que aqui intervém em nome da Igreja. E se é distraído e um pouco indiferente pela repetição cotidiana dos mesmos ritos, não pensasse nisso bastante, não se seguiria que sua ação, tornando-se banal, não tem efeito.

O ministro não é tudo. Conta em seu lugar que é o último. Há, antes dele, toda a hierarquia representada pelo bispo, que abençoou o óleo das unções. E essa hierarquia mesma, no que tem de visível, é apenas um símbolo vivo da eterna hierarquia das almas, que é a verdadeira Igreja, presidida por Cristo, penetrada pelo Espírito Santo, que compreende todos os tempos, todos os lugares, todas as graças, todas as creanças virtuosas e obedecidas, todo aquele reino de Deus, interior, a que nossos Apóstolos chamavam os Eleitos, porque é ele que conta, com relação à vida eterna.

É esta santa sociedade que aqui age, em nome da solidariedade, de que o Homem-Deus faz parte, e é invocada por um sofrimento consciente ou mudo. É a oração deste grupo unido que se condensa, se assim se pode dizer, no elemento simbólico empregado, no gesto e na palavra que o usam. É toda a falange dos eleitos de todos os tempos, que se inclina, hierarquicamente ordenada e consciência de que Deus está à sua frente, sobre seu filho e seu irmão que sofre.

Quando o grande Pascal escrevia estas palavras terríveis: "morre-se sozinho", pensava nos comparsas ou nos cúmplices de uma vida desregada. De fato, quando a morte põe a mão sobre nós, eles tornam-se estranhos, como se pertencessem a um outro mundo; nada mais podem fazer por nós e morremos sozinhos, privados destes falsos amparos. Mas a solidariedade cristã, instituída em Deus, por Cristo ou pela Igreja imortal não é ferida pela morte. Os mortos e os vivos rezam por nós, quando sofremos ou morremos em comunhão com eles, no Senhor.

O sacramento administrado no nome do Senhor por aqueles que representam o grupo, significa e aplica esta oração: o paciente recebe-lhe o efeito, concernente à alma, na medida em que está disposto e quanto ao corpo, segundo as disposições da providência.

De fato, o sacramento da Extrema-Unção tem duplo significado. Não é sinal de partida e erram palmariamente os que imaginam o sacerdote qual pássaro de mau agouro, que anuncia a separação, mas é, isto sim, um médico, médico da alma e do corpo, como o outro, se está à altura da sua profissão é médico do corpo e da alma.

O que a Igreja oferece ao enfermo é um auxílio e sua maternidade, embora preocupada antes de tudo com almas, não se desinteressa nem de nossos

corpos, nem, sobretudo, de nossos sentimentos, que sabe tão deprimidos à cabeça de um moribundo.

Para a alma, o que propriamente se pede com a Extrema-Unção, não é a remissão do pecado; pois se supõe, já obtida pelo sacramento da Penitência que regularmente a precede. A Penitência nos livra do mal e especialmente do que quebra a amizade com Deus, o pecado mortal. Ela é assim uma espécie de ressurreição espiritual. A Extrema-Unção, embora possa acidentalmente produzir idêntico efeito, como um tônico que em determinadas ocasiões pode tornar-se um remédio, não é diretamente ordenada por este. Ela elimina o que na teologia se chama "*restos do pecado*", isto é, a enfermidade moral, que o pecado deixa em nós de si. É o sacramento dos convalescentes da alma, necessitados de uma cura, tanto mais rápida quanto maior é o perigo de seu corpo.

Devemos comparecer diante de Deus, curados do mal, para conquistar a eterna juventude. Ora, o que o são poderia fazer com seu próprio esforço virtuoso, pedimo-lo aqui à oração e à ação coletiva. A Extrema-Unção é particularmente um auxílio social, em benefício de quem já não pode fazer ações individuais. Assim não é administrada aos condenados à morte, nem aos soldados em extremo perigo nem, em geral, àqueles que estão para morrer, mas não estão enfraquecidos e como fora de si pela violência de seus sofrimentos. Estes contam com outros recursos com os quais cooperar. Confessam-se, comungam, ou suprem com um ato interno ao que estes sacramentos nos dão.

O enfermo, ao invés, espera e sua expectativa fraterna vê chegar a si uma fraternidade ampla como nossa Igreja universal, tenra como a alma do Cristo, poderosa como Deus.

No tocante ao corpo, a oração sacramental pede a cura e a esperaria, como esperaria o efeito espiritual, com uma confiança total, não soubesse que esse efeito, como tudo o que se refere ao temporal, não se pode, pelo menos sabiamente, pretender com certeza. Há coisas — diz S. Agostinho — que Deus nos concederia na sua cólera e nos recusa na sua misericórdia. Conhecedor dos fins supremos da vida, Deus é o único que pode regular os meios deste grande fim. O sacramento que opera por meio dele e não como u'a máquina de saúde, cura, se o julga conveniente, conforta se sua bondade firme é aquiescente e deixa, se foi melhor, definitivamente, que a pobre crisálida se perca, para que fique livre a borboleta imortal.

Devemos sempre partir e ver partir! Da nossa morte e das dores que a acompanham, dores nossas, dores daqueles que estão ao redor de nós, devemos fazer um sacrifício que se una ao do Salvador, que nos salvou com ele da verdadeira morte e que concorra, mediante Ele, para salvar o mundo.

Na nossa Extrema-Unção encontramos, por isso, uma nova manifestação da solidariedade cristã, que levando Deus em si por meio de Cristo, acode, munida de seus dons, por toda parte, onde sua ação se faz necessária. É ela que nos faz nascer em Cristo, ela que nos ajuda a morrer para o receber. Cristo ressuscitado não morre mais; o cristão, assemelhado a ele em todas as fases de um destino já comum também não morrerá mais. A Extrema-Unção marca-o para uma duração sem fim, a qual não tem mais nem separação, nem sofrimento". *Sertillanges*, La Chiesa, vol. I, pp. 274-280.

A ORDEM

§ 202. Noção, nomes, instituição.

Noção. — A Ordem é o sacramento que confere a quem o recebe, um poder espiritual estabelecido por Cristo na Igreja e a graça necessária para o exercício desse poder.

A Ordem e o Matrimônio são dois sacramentos que criam um estado e, por isso, podem-se considerar, ou enquanto se produzem (*in fieri*) ou enquanto perduram (*in esse*). Assim, o sacramento que agora estudaremos, do primeiro ponto de vista chama-se Ordenação, do segundo, Ordem.

O termo *Ordenação* (*καθολικὴ τῶν ἱερέων ἡ ἱεροποιία*), tomado em sentido amplo, designa: 1) a admissão ao estado clerical; 2) a transmissão de um poder qualquer da Ordem; tomado em sentido estrito, significa: 3) a conferição do sacerdócio. Por isso, a palavra *ordo* (*τάξις*) usa-se também para indicar os *graus* nos poderes sagrados, que foram conferidos (as Ordens). Na Igreja antiga não havia ordenações chamadas “absolutas”, que não comportassem um estado eclesiástico e algum ofício clerical. Essas ordenações foram rigorosamente proibidas pelo Concílio de Calcedônia (451). Elas aparecem somente na Idade Média, acompanhadas da chaga dos *clérigos vagabundos*. Tentou-se remediar a esse estado de coisas aplicando medidas semelhantes às do Concílio de Calcedônia.

A Ordenação introduz, portanto, de modo permanente, no estado oficial do clero (*ordo clericalis, sacerdotalis, ecclesiasticus*; cfr. já *Tertuliano*, De idol. 7). Esta verdade pressupõe o dogma da distinção entre sacerdotes e leigos, ou da hierarquia estabelecida por Deus (137 ss.).

Nomes. — Os nomes latinos são: “*manuum impositio, sacramentum Ordinis, s. antistitis, consecratio*”; os gregos: *ἱεροποιία, ἱεροθεσία, ἱεροσύνη*. A primeira palavra (grega) foi bem depressa reservada somente à Crisma (At 8,17.19; 19,6); a segunda à Ordenação sacerdotal (I Tim 5,22; II Tim 1,6; At 6,6; 13,3). Estas palavras usaram-se para a bênção em geral (Mt 9,18; Mc 16,18; Lc 13,13).

A palavra *sacerdos* (*ἱερεύς*) merece uma consideração particular. O fato de ser usada pelos pagãos tornava-a suspeita, porque, entre eles significava, o sacerdote sacrificador de uma divindade particular. Mas os hebreus conheciam-na também (cfr. S. Clemente, I Cor 40,5). Os cristãos, a princípio, faziam dela um uso muito diverso. *Tertuliano*

foi o primeiro a conferir todo seu valor expressivo a este termo tirado do rito sacrificial dos hebreus e dos pagãos. Adam (*Kirchenbegriff*... p. 96) faz notar que Tertuliano mostra-se mais generoso do que S. Cipriano em usar este nome oficial, não somente para o bispo, ao qual habitualmente se reservou até o tempo de S. Leão I, mas para os mesmos sacerdotes. De resto, também S. Cipriano aplica aos sacerdotes a palavra *sacerdos*, já convertida em título de honra, mas a atribui de preferência ao bispo: “Cum episcopo presbyteri *sacerdotali honore conjuncti sunt*” (Ep. 61,3). S. Inocêncio I tolera que também os sacerdotes usem o mesmo título de honra (Ep. ad Docent. 3, Migne, 20, 554: “Nam presbyteri licet secundi sint sacerdotes, etc.”; cfr. c. 7). S. Leão I fala de “sacerdotes secundi ordinis”: S. Otato de Milevi, de “sacerdotes in secundo ordine constituti”: S. Cesário de Arles, de “sacerdotes secundi gradus”; Gregório de Tours, de “sacerdotes maioris” e de “sacerdotes minoris ordinis”; do mesmo São Gregório Magno; S. Agostinho não ignora que os bispos e os sacerdotes “*proprie jam vocantur in Ecclesia sacerdotes*”; os simples fiéis são, em certo sentido, “sacerdotes” enquanto membros de Cristo (Civ. 20,10). É sabido quanto S. Jerônimo aproxima os sacerdotes dos bispos (In Jerem. 13, 12; Migne, 24, 765 et passim). Nas antigas lápides tunienses encontram-se ainda “pastor, minister, minister christianus”.

A Igreja grega oferece-nos uma evolução muito semelhante: desde o ano 400, enquanto único celebrante, o bispo é o *ιερεύς*; a partir dessa data os sacerdotes que começam a celebrar, por vezes separadamente do bispo, recebem o nome de *ιερείς*; o bispo é então chamado *αρχιερεύς* ou *ιερογολι* (Const. apost. 8, 11; Pseudo-Dionísio, Eccl. hier. 3, 2, 3).

Graus da Ordem. — A Igreja latina conta, atualmente, sete Ordens (oito com o episcopado); quatro Ordens menores: ostiariato, leitorado, exorcistado, acolitado e três (quatro) Ordens maiores: subdiaconato, diaconato, presbiterato (e episcopado). Os teólogos modernos, diferentemente dos Escolásticos, contando o episcopado como uma ordem própria dita, chegam ao número de oito. A tonsura não é uma Ordem.

O estudo histórico da origem das sete Ordens é tarefa do direito canônico. A menção mais antiga das sete Ordens encontramos-na no Papa S. Cornélio († 253) (*Eusébio*, Hist. eccl. 6, 43, 11).

A Igreja grega reconhece, como Ordens menores só o hipodíaconato e o leitorado (leitores, cantores, cantorado). *Maltzew* coloca entre as Ordens o episcopado, o presbiterato, o diaconato e o leitorado, o cantorado (salmista) e o hipodíaconato: no hipodíaconato não se atua o sacramento, mas somente a *keirotesia* em oposição à *keirotonia* (§ 171). A unção falta em todas as Ordens dos gregos, as quais apenas conhecem a imposição das mãos. Ignoram também o “caráter indelével” definido pelo Concílio de Trento. A Igreja pode “retomar sua dignidade”, de quem foi ordenado. Cfr., todavia *Maltzew*, op. cit. p. CCXXXIII. No *Cat. ortodoxo* de Gallinicos, lê-se na p. 11: “Os clérigos não são todos iguais. Alguns são diáconos, outros, sacerdotes

e outros ainda, bispos. A atividade dos diáconos é limitadíssima. Não têm poder algum de governo e não podem administrar nenhum sacramento. Podem somente assistir à administração como ajudantes; com a permissão do bispo podem também anunciar a palavra de Deus. Nem os sacerdotes, que são superiores aos diáconos, possuem poder de governo; todavia, eles podem administrar todos os sacramentos (exceto a Ordenação sacerdotal e a consagração do óleo de unção); anunciam a palavra de Deus. Os bispos, aos quais é devoluto o Ofício da Ordenação sacerdotal, anunciam a palavra de Deus, administram todos os sacramentos indistintamente e exercitam uma vigilância soberana sobre as almas".

Os Protestantes no princípio, com propósito de derrubar a hierarquia e levantar o laicato, proclamavam que *todos os leigos são sacerdotes*. Mais tarde, porém, todas as Igrejas evangélicas, apoiando-se sobre a Bíblia, tornaram a fundar o ministério especial da pregação e se esforçaram por cancelar a recordação do entusiasmo leigo do cristianismo primitivo" (Wernle, Calvin, 1919, p. 123).

Instituição. — Tendo nós provado que Cristo fundou na Igreja um poder espiritual, confiando-o a determinadas pessoas, que participam dEle em diversos graus, devemos agora demonstrar que a transmissão deste poder, por meio da Ordenação, é um sacramento instituído por Jesus Cristo e que a Ordem é um estado sacramental. Precisaremos depois em qual destas Ordens se realiza o sacramento.

A Ordem é um verdadeiro e próprio sacramento instituído por Jesus Cristo. — (*De fé*).

Explicação. — Os Protestantes viam na Ordenação uma simples autorização para ensinar, outorgada pelo povo e a investidura ritual no ministério da pregação (cfr. Apol. Conf. art. 7); negavam absolutamente a conferência sacramental de um poder sagrado. Calvino, o teólogo da Reforma, pensa que todos os que ousam chamar-se sacerdotes, injuriam a Cristo, porque Deus, segundo Hebr 5,6; 7,3 o constituiu sacerdote único, eternamente (Inst. IV, c. 19, n. 28). Por esse motivo o Concílio de Trento definiu: "Se alguém disser que a Ordem ou a sagrada Ordenação, não é verdadeira e propriamente um sacramento, instituído por Cristo, ou que é uma invenção humana, excogitada por homens ignorantes das coisas eclesiásticas, ou um simples rito para eleger os ministros da palavra de Deus e dos sacramentos, seja excomungado" (s. 23, can. 3, Denz. 963; cfr. cc. 1 e 3). Doutrina, além disso, no cân. 1. que existe em o Novo Testamento, "um sacerdócio visível e externo" com "o poder de consagrar e de oferecer o verdadeiro corpo e sangue do Senhor e de perdoar e reter os pecados". Por fim, no cân. 2 diz

que, além do sacerdócio há na Igreja outras Ordens, maiores e menores, pelas quais, como por graus, se chega ao sacerdócio".

Acrescentando-se a definição do caráter indelével, temos aqui tudo o que foi definido sobre a Ordem e a Ordenação; não existe nenhuma definição para cada uma das Ordens; adiante indicaremos teologicamente seu caráter sacramental.

Prova. — Cumpre-nos distinguir duas verdades: 1) Cristo comunicou aos Apóstolos o poder sacerdotal e 2) esta comunicação na Igreja é um ato sacramental. A primeira deduz-se do que dissemos até agora sobre a instituição da hierarquia e a administração dos sacramentos. Cristo transmitiu aos Apóstolos o poder de oferecer o sacrifício e de perdoar os pecados e eles exercitaram-no logo no princípio. Todavia, não se pode demonstrar que Cristo se serviu de um rito exterior para transmitir esse poder. Isso, por outro lado, não era necessário, porque Cristo não está ligado aos seus sacramentos: podia produzir-lhes o efeito com um simples ato de vontade. Mas, prescreveu um rito para essa transmissão aos discípulos; *prova-o* o fato de que eles logo usaram desse rito — a oração e a imposição das mãos — cujo efeito era a comunicação da graça. Está dito dos sete diáconos: "Levaram-nos aos Apóstolos, os quais, após terem orado, impuseram-lhes as mãos" (At 6,6). A ordenação de Paulo e Barnabé foi feita depois de ter jejuado, mediante a oração e a imposição das mãos (At 13,3; cfr. 14,22). S. Paulo escreve a Timóteo, que, sem dúvida, era Bispo: "Recomendo-te avivar o dom de Deus que está em ti pela imposição das mãos" (II Tim 1,6; cfr. I Tim 4,14; 5,22) Timóteo, em virtude da sua Ordenação, pode conferir a outros a mesma Ordenação (I Tim 5,22).

Exegese. — O significado de algumas destas passagens é tão óbvio, que até os Protestantes liberais reconhecem nelas a verdadeira "Ordenação". Sobretudo claríssimo é At 6,6. Que os sete homens mencionados se identifiquem com os diáconos, como quer a tradição, ou sejam outros, como pensam hoje muitos, pouco importa: na realidade trata-se sempre de uma função eclesiástica que em si mesma, como dispenseira das esmolas é suficientemente difícil e unida ao ministério da pregação e do Batismo (Estêvão, Felipe), adquire maior importância e dignidade. Ora, a escolha destes homens (*ἀνδρες ἀγαπῶντες καὶ σοφῶν*) faz-se deste modo: a comunidade escolhe ante o próprio testemunho; os Apóstolos aceitam-nos e confiam-lhes o ministério, mediante a oração e a imposição das mãos (*προσθέντες τὰς χεῖρας αὐτῶν τοῖς ἁγίοις*). É o primeiro rito sacramental de Ordenação de que nos fala a Bíblia.

Em At 13,1 ss., trata-se de Paulo e Barnabé que, como portadores do Espírito na Igreja, são estabelecidos missionários. Na comunidade de Antioquia cinco "profetas e doutores" celebram em comum o culto

religioso (ἁγιασμός — celebração da Eucaristia), quando o Espírito Santo os leva a “separar” Paulo e Barnabé, para o apostolado das missões. E procedem assim: três dêles, após ter jejuado e rezado impõem as mãos aos dois outros (ἡγορευσαντες καὶ προσευχόμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπελίσταν). O fim do rito é comunicar os poderes e os dons para a difícil vocação das missões. Os ministros mesmos realizam o ἁγιασμός. Felten ressalta que, segundo a *Didakê* os bispos e os diáconos cumprem também o ministério dos profetas e dos doutores, sendo idênticas as duas funções. Assim podemos pelo menos presumir que em tais ocasiões os ministros são bispos.

A clareza encontrada no primeiro caso temo-la nos textos de S. Paulo. Ele convida o discípulo Timóteo, um tanto desanimado, a se lembrar de sua Ordenação. Como se efetua essa Ordenação? Uma vez diz: “com a imposição das minhas mãos” (II Tim 1,6); outra vez: “por inspiração profética com a imposição das mãos do colégio dos presbíteros” (I Tim 4,14). Ora quem ordenou Timóteo? S. Paulo e o colégio dos presbíteros (presbyterium) impuseram-lhe as mãos em comum. Na I Tim S. Paulo escreve ao discípulo: “Não imponhas as mãos apressadamente a ninguém e não te tornes cúmplice dos pecados alheios” (5,22). Examinando o contexto cabe pensar aqui na reconciliação dos penitentes, feita mais tarde, mediante a imposição das mãos. Assim, na história dos Apóstolos teremos já as três imposições das mãos: na Crisma, na Penitência e na Ordenação. Mas não poucos teólogos querem ver também aqui a Ordenação e excluem que se possa entender do rito da reconciliação, que é posterior (pelo ano 200). Cfr., todavia, o sacramento da Penitência. Quanto a nós, somos inclinados a ver nesta passagem a Ordenação, tanto mais que no contexto (5,17-22) trata-se de sacerdotes. Deduzem-se claramente o rito fixo e a intenção de conferir a capacidade para uma função espiritual. Restam ainda, envolta em sombras, a natureza deste poder; todavia, é chamado de *χαρίσμα τοῦ θέναι* e Timóteo, em virtude dêle, pode conferir a Ordenação a outros (I Tim 5,22). Não está indicado o ponto de origem, isto é, a ordem dada por Cristo. De certo, lemos muitas vezes que o Senhor impôs as mãos para curar (Mc 6,5; 7,32; 8,23,25), não, porém, para conferir poderes. A imposição das mãos em Hebr 6,2, é sem dúvida sacramental, porque é fundamental, mas não se pode determinar de modo preciso.

Estas passagens, portanto, mostram-nos claramente que o poder sacerdotal é transmitido e a graça interior, conferida mediante um rito exterior. Daí concluímos como para a Crisma, ser necessário que Cristo tenha unido a este rito a eficácia interna, sendo os Apóstolos incapazes para tanto. Temos, por isso, todos os elementos exigidos pela noção de sacramento: o sinal exterior, a instituição feita por Cristo, o uso permanente e geral. O protestante Behm escreve, referindo-se a estes textos: “Os primeiros vestígios sérios de uma imposição das mãos que conferem a Ordenação, encontram-se nas primeiras páginas da história da Igreja, cristã” (Die Handauflegung im Christentum,

1911, p. 59). O próprio Harnack considera válida a prova bíblica: “A imposição das mãos era inegavelmente sacramental”; mas atenua o pensamento acrescentando: “Qual o rito, conservado ou novamente criado, que não era sacramental, numa comunidade que possuía no próprio seio o Espírito Santo, que se manifestava sensivelmente?” (Entstehung u. Entwicklung d. Kirchenverf. p. 20). Naturalmente, falecem-lhe condições para demonstrar que a Igreja primitiva tenha criado por si mesma este sacramento. Sobre a origem da Ordenação escreve: “Qual seja a antiguidade desta idéia da transmissão dos poderes do Bispo (ordenador) ao ordenando... não sabemos” (p. 20). Pensamos que os textos mencionados nos tiram dessa ignorância.

Os Padres. — Seus testemunhos identificam-se com os referidos no tratado da Igreja, em abono à hierarquia. A *Didakê*, S. Clemente, S. Inácio, S. Policarpo, Hermas, Tertuliano, S. Cipriano, Orígenes, proclamam concordemente a ordem clerical, como um estado devido a uma particular instituição e essencialmente diverso do leigo.

O Sacerdócio geral sobressai luminosamente na Escritura e na Tradição, e não o podemos dissimular por motivos apologéticos. A Escritura fala do sacerdócio de todos os fiéis na conhecida passagem de S. Pedro (I Pdr 2,5 ss.). Os cristãos estão alicerçados em Cristo, como “*donus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Dei per Jesum Christum...* Vos autem genus electum regale *sacerdotium*, gens sancta, etc.”. Não causa maravilha que os Padres tenham repetido muitas vezes êsses pensamentos e os tenham aplicado ao Batismo. Cfr. S. Justino (Dial. 116), S. Irineu (Adv. h. 8,3 passim), Tertuliano (Exhort. ad cast. 7; De Bapt. 17; De monogam. 7), Orígenes (De orat. 28, 9; In Lev. hom. 9, 9; C. Cels. 8, 73), S. Agostinho (Civ. 20, 10), S. Leão I (Sermo 4, 1). O testemunho de S. Leão é de grande valor, em vista da dignidade de pontífice supremo que possuía, como S. Agostinho a dignidade episcopal. A propósito da passagem de I Pdr 2,5,9 êle diz: “*Omnes enim in Christo regeneratos crucis signum efficit reges; Sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes, ut, præter istam specialem nostri ministerii servitutem, universi spirituales et rationabiles christiani agnoscant se regii generis et sacerdotalis officii esse consortes*”. A este sacerdócio espiritual, segundo a doutrina dos Padres, competem os *sacrificios* espirituais: orações, pureza de consciência, domínio sobre si mesmo. Mas todos os testemunhos aduzidos afirmam também, sem sombra alguma de dúvida, o sacerdócio propriamente dito e especial. Alguns autores modernos tentaram suprimir os limites entre o sacerdócio geral e o sacerdócio especial. Contra êles levanta-se não só a fé definida pelo Tridentino, senão também o complexo dos testemunhos bíblicos e patrísticos, que comprovam uma distinção clara entre as duas formas de sacerdócio. Entre os muitos estudos recentes sobre o sacerdócio dos fiéis, veja-se P. Dabín, *Le sacerdoce royal des fideles dans les livres saints*, Bloud et Gay, Paris,

1941; *Idem*, *Le sacerdoce royal des fideles dans la tradition ancienne et moderne*, Desclée, Paris 1950. *

Que ordens são sacramento?

Quanto à *sacramentalidade* de cada Ordem, um Concílio de Benevento (1091) diz: "Nullus deinceps in episcopum eligatur, nisi qui in sacris Ordinibus religiose vivens inventus est. Sacros autem ordines dicimus *diaconatum ac presbyteratum*. Hos siquidem *solos* primitiva legitur Ecclesia habuisse; super his solum *præceptum* habemus Apostoli" (Can. 1, Denz. 356). O Concílio de Florença, tratando da Ordem, fala de *presbyteratus, diaconatus, subdiaconatus*, e de "*alii ordines*" (Denz. 701). O Concílio tridentino enumera (s. 23, c. 2) *sete* Ordens e explica: "Non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacre littere apertam mentionem faciunt et quæ maxime in illorum ordinatione attendenda sunt gravissimis verbis docent". Acrescenta ainda as Ordens inferiores, subdiáconos, acólitos, exorcistas, leitores, ostiários e nota com relação ao primeiro: "Subdiaconatus ad *maiores Ordines* a Patribus et sacris Conciliis refertur" (Denz. 958). Nas teses que se seguem a avaliação teológica é incerta; todavia, hoje, atemo-nos a uma linha intermediária.

1. As quatro Ordens menores, como também o subdiaconato, não são Ordens sacramentais.

Assim pensa a maior parte dos teólogos, em desacôrdo com os Escolásticos, que reputaram sacramentais essas Ordens. Hoje, são poucos os teólogos que, como De Augustinis, Billot, Tanquerey, Hugon aceitam o ponto de vista da Escolástica.

Razões. Essas Ordens não foram instituídas por Deus. Nasceram com o desenvolvimento da liturgia. Não querendo que os diáconos fossem mais de sete (At 6,1 ss.), nas grandes comunidades foi preciso dar-lhes ajudantes: os subdiáconos. As Ordens menores encontram-se tôdas, pela primeira vez, no Papa S. Cornélio († 253). Na sua administração falta a imposição das mãos e a invocação do Espírito Santo, em uma oração sacramental.

A Escolástica afirmava a sacramentalidade de tôdas estas Ordens, considerando-as como *um só* sacramento por causa de seu objetivo e da relação com a Eucaristia. Pulleyn († pelo ano 1150) já inclui o subdiaconato entre as "*Ordines sacri*". A alta Escolástica considera-a um sacramento; hoje, porém, é considerada mais comumente como um sacramental. Assim entre os gregos (*Maltzew*, op. cit. pp. CCXXXIII e 301-302). Considera-se, todavia, como uma Ordem maior, porque impõe a obrigação do celibado.

2. O diaconato, o presbiterato e o episcopado são sacramentos.

O diaconato é geralmente considerado pelos teólogos como sacramento. Afirma-o At 6,1-7, em que os testemunhos da tradição reconhecem a instituição divina, ainda que a palavra *diaconoi* aí não se encontre. Outro argumento brota do alto ideal moral imposto aos diáconos (At 6,3; I Tim 3,8-13), ideal adequado ao imposto aos bispos, junto aos quais são ordinariamente nomeados (Flp 1,1; Didakê, S. Inácio, S. Clemente etc.). Um terceiro argumento se colhe das antigas orações de Ordenação (cfr. Const. apost. 8, 17), nas quais é invocado o Espírito Santo, com a sua graça. Ora, nessas orações o Tridentino vê a forma de conferimento da Ordem (s. 23, can. 4). Cfr. *Steph. Bihel*, *De septem diaconis* (At 6,1-2), in *Antonianum* 1928, pp. 129-150.

Na celebração do culto, ao diácono competia um dever pouco importante: sua influência era marcante na vida exterior da comunidade (esmola, cuidados dos enfermos, etc.).

O presbiterato. — Sem dúvida aqui a sacramentalidade é de fé. O Concílio de Trento formulou que "na Nova Aliança há um sacerdócio visível e externo com o poder de consagrar e oferecer o verdadeiro corpo e o sangue do Senhor e de perdoar e reter os pecados" (s. 23, can. 1, Denz. 961). Se não fôr sacramento a Ordenação sacerdotal, não existe absolutamente Ordem que seja sacramento (cfr. can. 2 e 3).

O episcopado. — A maior parte dos teólogos hodiernos considera-o sacramento. A Escolástica considera-o, quase unanimemente, um sacramental. Escoto menciona as duas opiniões, mas inclina-se a considerá-lo sacramento e Durando afirma-o decididamente.

Ainda hoje *não* chegaram à unanimidade os teólogos. P. Schanz é de opinião que a sacramentalidade do episcopado "é ainda hoje controversa" (op. cit. p. 678). Pohle, por sua vez escreve: "A sacramentalidade já não é mais discutida hoje pelos teólogos que a tem como uma conclusão teológica. Categóricos são os argumentos" (*Dogmatik*, III, ed. 6, 621). Gutberlet perscruta a questão de modo mais crítico e nota com razão: "Não é fácil colher que na Ordenação conferida a Timóteo e mencionada por S. Paulo, se deve ver uma ordenação *especificamente* episcopal, distinta de uma Ordenação sacerdotal anterior; ora, fôsse isso evidente, como se afirma porque tão grande número de teólogos católicos entre os quais alguns, como S. Tomás de Aquino, são de autoridade indiscutível, teriam podido negar a sacramentalidade do episcopado, ou pô-la em dúvida ainda hoje?" (*Dogmatik*, X, p. 265). Optando pela afirmativa, devemos provar teologicamente que o sacerdócio é divisível, e que uma parte sacramental é reservada ao bispo,

que a recebe "ex opere operato", mediante a Ordenação episcopal especial. Sasse escreve, de modo geral, ainda que de outro ponto de vista: "In potestate ordinis (porque esta é conferida somente pelo sacramento) non solum intelligitur potestas consecrandi Eucharistiam, sed disponendi et idoneum reddendi hominem ad Eucharistiam, ut est consecrandi presbyteros et alios Ordines conferendi et universim omnia sacramenta administrandi" (De sacr. II, 83). Nisso consiste essencialmente o ponto de vista dos Escolásticos, segundo os quais a consagração da Eucaristia serve de norma aos outros poderes sacramentais. Gutberlet que, como foi dito, equaciona a importância ao problema e pronuncia-se pela sacramentalidade do episcopado, autoridade externa dos que afirmam esta tese; a respeito da prova especulativa observa: "Pelo mesmo sacerdócio (isto é, sem falar da Crisma), não se pode demonstrar puramente a priori a necessidade de que a administração seja feita pelo bispo" (Dogmatik, X, p. 411).

* Não são olvidadas as Constituições apostólicas de Pio XII, "Episcopalis consecrationis" de 30 de nov. de 1944 e "Sacramentum Ordinis" de 30 de nov. de 1947. Ainda sem afirmar que a consagração episcopal seja sacramento, todavia, o fato de enumerar o episcopado com o diaconato e presbiterato, que por certo são sacramentos e a determinação particularizada da matéria, da forma, do ministro, constituem um bom argumento da mente da Igreja sobre a sacramentalidade dessa Ordem. Ademais, há um fator histórico marcante: do fim do séc. II ao do séc. IX encontramos 34 casos em que simples diáconos foram consagrados bispos de Roma e, por isso, eleitos papas, sem a anterior consagração sacerdotal. Ora, a consagração episcopal fazia-se sempre da mesma maneira, fôsse o eleito já sacerdote, fôsse ainda simples diácono. Este fato litúrgico parece exigir, pelo menos, que o episcopado seja o mesmo sacramento da Ordem na sua plenitude. Cfr. Congar, Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'Ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat, in Maison-Dieu, n. 14, 1948, pp. 106-128. *

§ 203. O sinal sensível

1. *Matéria do sacramento da Ordem é a imposição das mãos do bispo.*

Prova. — "A Escritura conhece apenas a imposição das mãos como matéria da Ordenação. S. Paulo faz depender desta imposição o carisma do sacerdócio, o caráter sacerdotal (I Tim 5,14; II Tim 1,6). A imposição das mãos é assim, um sinal eficaz da graça. Na Escritura não encontramos outro rito fora da imposição das mãos.

* A Constituição apostólica de Pio XII "Sacramentum Ordinis" de 30 nov. 1947, diz: "matéria única das sagradas Ordens do diaconato, do presbiterato e do episcopado, é a imposição das mãos e forma do mesmo modo única, são as palavras que determinam a aplicação dessa matéria, as quais univocamente significam os efeitos sacramentais, isto é, o poder da Ordem e a graça do Espírito Santo, e como tais são recebidas e usadas pela Igreja". Falando da entrega dos instrumentos faz esta observação: "Se esta por vontade e prescrição da Igreja foi outrora necessária, também para a validade, todos sabem que a Igreja pode também mudar e ab-rogar o que estabeleceu.

Sobre o valor dessa Constituição pode-se considerar que ela não é tanto um documento doutrinal e sim mais um ato da suprema autoridade jurisdicional; assim, não seria tanto uma definição mediante a qual se declara uma verdade, como um decreto com que é dada uma disposição. "Não devemos ver uma definição ex cathedra, mas é preciso ter em conta que uma decisão solene tomada pela summa Autoridade numa matéria de tão relevante importância para a vida da Igreja, escapa no tocante ao seu conteúdo essencial, a toda possibilidade de erro" (F. Hürth, em Civiltà Cattolica, 1948, vol. II, p. 627). *

Acêrca do sinal sensível do sacramento da Ordem anteriormente à Constituição de Pio XII, o card. G. Van Rossum (De essentia Ordinis, ed. 2, Roma, 1931) enumera seis opiniões tiradas de numerosíssimas obras. O rito essencial consiste: 1) na entrega dos instrumentos (correctio instrumentorum) com as palavras de explicação que o acompanham; 2) em um duplo rito, a entrega dos instrumentos (especialmente do cálice com a patena) para conferir o poder sobre o "corpus Christi verum", e na imposição das mãos, para conferir o poder sobre o "corpus Christi mysticum"; 3) este duplo rito consiste na primeira imposição das mãos com a oração e na entrega dos instrumentos com as palavras correspondentes; 4) é exigida tanto a primeira como a segunda imposição das mãos como também a entrega dos instrumentos; 5) o rito essencial consiste na imposição das mãos com a oração ou na entrega dos instrumentos, de modo que se pode válidamente ordenar com um e com outro rito; 6) o essencial da Ordenação consiste na primeira imposição das mãos com a oração que o bispo reza aquele momento. Todas as outras ações são cerimônias: a entrega dos instrumentos, a forma: "Accipe potestatem etc.", a última imposição das mãos com as palavras: "Accipe Spiritum Sanctum, etc."... Seu objetivo é unicamente a solenidade.

O cardeal, baseando-se numa centena de fontes, demonstra que: 1) desde o ano 1000, na "Escritura, na doutrina dos Padres, nos rituais, nas decisões sinodais, trata-se de uma imposição das mãos e da oração; que, 2) a entrega dos instrumentos difundiu-se lentissimamente a começar dos séc. IX e X sem nenhum ato oficial da Igreja. "arbitrio Ecclesiae pastorum" e se transmitiu de Igreja em Igreja até que, nos séculos XIII e XIV seu uso generalizou-se; 3) o objetivo do novo rito era explicar de modo mais preciso o poder e a natureza da Ordem;

4) a última imposição das mãos com as palavras: "Accipe Spiritum Sanctum, quorum remisistis, etc", introduziu-se lentamente e de modo particular a começar do séc. XIII; 5) a entrega dos livros do Evangelho ao diácono é um uso oriundo da Inglaterra, não antes dos séc. VIII e IX enquanto a forma "Accipe Spiritum Sanctum ad robur, etc.", entrou em uso entre os séc. XII e XIV; enfim, 6) a forma da consagração episcopal: "Accipe Spiritum Sanctum", na qual um bom número de autores põe o essencial da Ordenação episcopal, não se encontra em nenhum ritual antes do séc. XIV.

Herwegen explica a entrega dos instrumentos referindo-se ao simbolismo jurídico da Idade Média. "Os alemães transmitiam a autoridade jurídica, tanto no direito público como no privado, mediante a entrega dos instrumentos necessários ao exercício do direito ou da função (retirar os instrumentos equivalia a uma degradação)". A antiga Igreja romana não conhece a investidura: os ofícios inferiores conferiam-se com uma simples oração de bênção; as Ordens superiores sacramentais, com a imposição das mãos. Em Roma bem depressa, antes do séc. VI, o ordenando recebia certo "instrumentum" mas esta entrega não era oficial (Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie, 1913, pp. 335 ss.). Isto serve como um complemento litúrgico ao estudo dogmático de Van Rossum.

2. A forma das Ordens sacramentais consiste nas palavras de oração correspondentes à imposição das mãos.

A Escritura não fixa o conteúdo dessa oração; limita-se a indicá-la com termos gerais de oração (At 6,6; 13,3; 14,22, cfr. I Tim 4,14). Os antigos ritos para as Ordenações contêm longas e magníficas invocações a Deus, para implorar sobre os ordenandos o Espírito Santo e seus dons de graça. Os Escolásticos eram coerentes consigo mesmos, em considerar como forma as palavras que acompanham a entrega dos instrumentos. Semelhante forma era então imperativa e não mais depreciativa.

* A Constituição de Pio XII estabelece: "Na Ordenação diaconal a matéria é a imposição das mãos do bispo, a única que se faz no rito dessa Ordenação. A forma consiste nas palavras do Prefácio das quais as essenciais e, por isso, exigidas para a validade, são estas: "Emitte in eum quæsumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiæ tuæ munere roboretur". Na Ordenação presbiteral a matéria é a primeira imposição das mãos do bispo, feita em silêncio, não, ao invés, a continuação desta mesma imposição mediante a extensão da mão direita e nem a última imposição, a que estão unidas as palavras: Accipe Spiritum Sanctum: quorum remisistis peccata, etc., etc. A forma consiste nas palavras do Prefácio, das quais são essenciais e, por isso, exigidas para a validade: "Da, quæsumus, omnipotens Pater, in hunc famulum tuum presbyterii dignitatem; innova in visceribus ejus spiritum sanctitatis, ut acceptum

a te, Deus, secundi meriti, unus obtineat censuramque morum exemplo suæ conversationis insinuet". Enfim, na Ordenação ou Consagração episcopal a matéria é a imposição das mãos que é feita pelo bispo consagrante. A forma consiste nas palavras do Prefácio, das quais são essenciais e, por isso, exigidas à validade: "Comple in sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum coelestis unguenti rore sanctifica". *

As ordenações pelo ano 200. — O bispo era o fulcro de toda comunidade cristã primitiva, e isso, desde o princípio, na pessoa dos Apóstolos ou de seus representantes, Tito, Timóteo, Epafrodito (Flp 2,19), Epafra (Col 1,7; 4,12-13), Arquipo (Col 4,17; Flm 2). O destino da Carta de S. Paulo aos Filipenses é formulado nos seguintes termos: A todos os santos de Filipos, aos bispos e aos diáconos (οἱ ἐπισκοποι καὶ διακονοί). S. Paulo fala dos "presidentes" da comunidade (προισταμενὸς ἐν κυρίῳ), dos reitores (ὑπομενέων ἑμῶν) que devem ordenar e vigiar sobre tudo (I Tes 5,13-21). A comunidade deve obedecer-lhes: "Obedite praepositis vestris et subjacete eis" (Hebr 13,7). A exortação volta em S. Clemente de Roma, S. Inácio e continuará a se repetir incessantemente, também depois. A adesão ao bispo é a garantia da efetiva união à Igreja e a Cristo. Esta exortação era necessária por causa dos hereges e dos separatistas. Mas o presidente deve ser um bom reitor (καλὸς ἐν κυρίῳ) como um pai em sua família. Seu dever é dirigir a comunidade na doutrina e na vida, na celebração da liturgia. Esse dever é indicado pela expressão λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ (At 13,2; cfr. Hermas, Sim. 9, 27, 3; Clem. I Cor 9,2; 20,10; 40,2,5; 41,1; 44,2,3,6). S. Paulo mesmo define-se λειτουργὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rom 15,16). O bispo foi consagrado como S. Paulo para este dever (At 13,1). Toda comunidade tinha um só bispo (no começo havia certamente vários). No tempo em que viveram, os Apóstolos formavam um colégio, cuja direção estava nas mãos de um Apóstolo (S. Paulo). Mortos os Apóstolos, foi necessário estabelecer uma autoridade monárquica à frente de cada Igreja; por outro lado, esta monarquia já se havia instaurado em muitos lugares, ainda vivendo os Apóstolos. S. Clemente expõe a esse respeito a doutrina que ficou até os nossos dias: Cristo ordenou aos Apóstolos que, depois de sua morte, "como homens provados, sucedessem-no em seu ministério" (I Cor 4,4). Esses homens "foram estabelecidos... com a aprovação de todas as Igrejas" e depois que serviram de modo irrepreensível "ao rebanho de Cristo... cremos que não é justo afastá-los de seu ministério". S. Inácio realça claramente o episcopado monárquico. Sem bispo não se deve absolutamente fazer nada, na comunidade (nihil sine episcopo).

a) A Ordenação do "presidente" da Igreja ou do "bispo" chamado também "presbítero" fazia-se mediante a oração e a imposição das mãos. Estes os dois ritos primitivos. A informação mais precisa temos-na na Traditio apostólica de S. Hipólito. Antes escolhia-se o

bispo com a participação de todo o povo; depois, a comunidade toda e o "presbyterium" reuniam-se no "dia do Senhor" para a *Ordenação*. Os bispos dos arredores vinham para proceder ao ato sacramental da Ordenação propriamente dita (cfr. também S. Cipriano, Ep. 55, 8; 67, 4-5). Da Tradição apostólica c. 2, resulta que somente os bispos são autorizados a proceder a esse ato. Pedia-se ainda uma vez o consentimento da comunidade, que respondia por aclamação; depois, os bispos impunham as mãos sobre a cabeça do eleito; o "presbyterium" ao invés, que assistia somente, rezava em silêncio por eles e invocava a descida do Espírito Santo. O bispo consagrante propriamente dito, impondo as mãos, pronunciava a *oração de Ordenação* (c. 3):

"Ó Deus e Pai do Senhor nosso Jesus Cristo, Pai de misericórdia e Deus de toda consolação, que habitas nos céus e volves os olhares sobre os que são humildes, que conheces as coisas antes de existir; tu que fixaste os limites à tua Igreja, com a palavra da tua graça, que predestinaste desde a eternidade a estirpe dos justos, descendentes de Abraão, que estabeleceste governantes e sacerdotes e não deixaste teu santuário sem serviço; tu a quem apraz, desde o princípio do mundo, ser louvado por aqueles que escolheste; difunde agora o poder, que de ti provém, o Espírito governador (Espírito de direção), que deste ao teu amantíssimo Filho Jesus Cristo e que Ele deu aos santos Apóstolos, os quais fundaram a tua Igreja, no lugar do teu santuário (do Antigo Testamento) para a glória e o louvor incessante de teu nome. Tu que conheces todos os corações, concede a este teu servo, que escolheste para o episcopado, apascentar teu santo rebanho e exercitar o soberano sacerdócio, sem censura, servindo-te dia e noite; aparecer incessantemente diante de ti como propiciador e oferecer-te os dons da Santa Igreja e pelo Espírito do sumo Sacerdócio ter o poder de perdoar os pecados segundo a tua ordem; distribuir as funções (eclesiásticas), segundo tua ordem e desatar todo liame; segundo o poder por ti dado aos Apóstolos; e de te agradar com a doçura e a pureza do coração, oferecendo-te um odor de suavidade por teu Filho Jesus Cristo Nosso Senhor, com o qual te seja glória, poder, honra com o Espírito Santo, agora e sempre, nos séculos dos séculos. Assim seja".

Terminada assim a Ordenação, todos saúdam o novo bispo, dando-lhe o beijo da paz. Depois ele sobe à cátedra posta atrás do altar (entronização) e inicia-se a Missa episcopal. O bispo eleito estende a mão, juntamente com todos os sacerdotes, sobre os dons apresentados pelos diáconos e pronuncia uma longa oração de agradecimento (prefácio e anáfora) dirigida ao Pai, tratando do mistério de Cristo:

"Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuæ; qui est verbum tuum inseparabile; per quem omnia fecisti et beneplacitum tibi fuit; misisti (eum) de cælo in matricem Virginis, quique in utero (habitus) incarnatus est et filius tibi ostensus est ex Spiritu Sancto et Virgine natus; qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens extendit

manus cum pateretur, ut a passione liberaret eos, qui in te crediderunt; qui cumque traderetur voluntarie passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet, et justos illuminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit: "Accipite, manducate, hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur". Similiter et calicem, dicens: "Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur; quando hoc facitis, meam commemorationem facitis".

Memores, igitur, mortis et resurrectionis ejus offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti stare coram te et tibi ministrare. Et petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctæ Ecclesiæ (epiclesi); in unum congregans de omnibus qui percipiunt sanctis in electionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi honor et gloria Patri et Filio cum Spiritu Sancto, in sancta Ecclesia tua et nunc et in sæcula sæculorum. Amen" (trad., no § 187).

b) A *oração para a ordenação do sacerdote* era idêntica à da Ordenação do bispo. No entanto, havia outra à escolha. Os cânones arábicos de Hipólito notam: "Quando se ordena um sacerdote procede-se em tudo como para a ordenação de um bispo, com a única omissão da palavra *bispo*". O sacerdote é igual ao bispo sob todo aspecto, salvo a *cátedra* e a *Ordenação*, porque ao sacerdote não foi conferido o poder de ordenar. O bispo, juntamente com os sacerdotes, impõe as mãos sobre a cabeça do novo sacerdote e pronuncia a oração de ordenação: "Deus e Pai do Senhor nosso Jesus Cristo, volta os olhos para este teu servo e dá-lhe o Espírito de graça e de conselho, para que ajude os padres e governe o teu povo com um coração puro: como tu olhaste o povo de tua eleição, e ordenaste a Moisés escolher dos anciãos que encheste de teu espírito, (dêste espírito) que tu tinhas dado a teu servo. E agora, Senhor, faze que se conserve em nós sem diminuição o Espírito da graça e torna-nos dignos, com a fé, de servir-te na simplicidade do coração, louvando-te por teu Filho Cristo Jesus, para o qual seja glória e poder a ti, Pai e Filho com o Espírito Santo, na santa Igreja, agora e sempre nos séculos. Assim seja".

c) Na *Ordenação do diácono* só o bispo impunha as mãos "quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat ea quæ ab ipso jubentur". A oração da Ordenação é assim formulada: "Deus que tudo criaste e preordenaste com teu Verbo, Pai do Senhor nosso Jesus Cristo, que enviaste para fazer tua vontade e manifestar-nos teu desejo, difunde o Espírito de graça, de zelo e de diligência sobre este teu servo, que tu escolheste para servir à tua Igreja e levar ao santo dos santos o que te é oferecido pelos sumos sacerdotes (os bispos): a fim de que, servindo sem censura em uma vida pura, ele possa obter os graus da Ordem (superior) e glorificar-te por teu Filho Jesus Cristo, Nosso Senhor, agora e sempre. Assim seja." * Cfr. G. Tixeront, L'Ordine e le Ordinationi (c. III), Morcelliana, Brescia, 1939. *

A invalidade das ordenações anglicanas, segundo Leão XIII, origina-se do fato de que, desde 1549 (Eduardo VI), o poder de oferecer o sacrifício e de perdoar os pecados, já desaparecido da doutrina, é suprimido do rito das Ordenações, o que importa também uma falta de intenção (Denz. 1963-1966). A isto acrescenta-se outra circunstância. Historicamente não se pode provar que o bispo Parker (Cantúria) fôsse validamente ordenado, sendo duvidosa a ordenação de Barlow, seu bispo consagrante. De fato, em 1559, todos os bispos foram depostos, com exceção de um só, Kitschin. Parker não encontrou um só bispo disposto a consagrá-lo, já que o mesmo Kitschin se recusava; foi "consagrado", secretamente, na capela de Lambeth, a 17 de dezembro de 1559, por um velho monge, cuja consagração não pode ser escoimada de dúvida. A princípio mantida em segredo essa consagração, acabou vindo a público. Até hoje as pesquisas, feitas nos ricos arquivos da época não permitiram estabelecer quando, onde e por quem Barlow, que se diz bispo, foi consagrado. Ademais, fôsse mesmo estabelecida a sucessão de Barlow, a ordenação de Parker seria igualmente inválida, porque então já vigorava a "Ordinal" promulgada por Eduardo VI, e quando, mais tarde, foi modificada, a sucessão já estava interrompida havia cem anos. * Cfr. S. Brandi, Delle ordinazioni anglicane, Ed. VI, Civ. Catt. Roma, 1908. *

§ 204. Ministro e sujeito.

1. Ministro ordinário do sacramento da Ordem é o Bispo.
(De fé).

Explicação. — Doutrina o IV Concílio de Latrão: Celebrar a Eucaristia só o podem os sacerdotes "que foram legitimamente ordenados segundo o poder das chaves que Jesus Cristo mesmo transmitiu aos Apóstolos e aos seus sucessores" (Denz. 430). Eugênio IV: "o ministro ordinário (ordinarius minister) dêste sacramento é o bispo" (Denz. 701). O Concílio Tridentino define: "Se alguém disser que os bispos não são superiores aos sacerdotes ou que não têm poder de confirmar e de ordenar, ou que seu poder é comum aos sacerdotes... seja excomungado" (Denz. 967).

Prova. — S. Paulo escreve: "Recomendo-te avivar o dom de Deus, que está em ti pela imposição das minhas mãos" (II Tim 1,6). A passagem I Tim 4,14, onde está dito que na ordenação de Timóteo também os presbíteros impuseram as mãos (*per impositionem manuum presbyterorum*) explica-se à luz do texto da II Tim 1,6; tratava-se de uma cerimônia secundária, com que os sacerdotes manifestavam sua adesão à escolha, não de um ato sacramental. Parece também que S. Paulo sozinho consagrou Tito (Tt 1,5). Os bispos Timóteo e Tito recebem advertências e instruções conforme às suas funções de Ordenação (I Tim 3,1-13; Tt 1,5-9).

Os Padres. — Segundo S. Cipriano pede-se ao povo que aprove os ordenandos (Ep. 67, 5); mas só o bispo consagra-os (Const. apost. 8, 28 e 46). Todavia, nenhum bispo pode ordenar a quem quer que seja, se não fôr da sua diocese; assim o Concílio de Nicéia (can. 16). S. Epifânio confutou Aério, porque ensinava a igualdade entre sacerdotes e bispos, atribuindo unicamente ao bispo o direito de "gerar padres" (isto é, ordenar), enquanto o sacerdote "produz somente filhos na Igreja, com o lavacro de regeneração"; ao sacerdote "não cabe o direito de impor as mãos" (Migne, 42, 508). S. Jerônimo aproxima muito o sacerdote do bispo, mas reserva tão só a este o direito de consagrar (Ep. 146, 1 ad Evang., Migne, 22, 1192). — Esse também, o juízo de S. João Crisóstomo (Migne, 62, 553) e de Teodoreto de Ciro (Migne, 8, 815).

Quando a Escolástica apresentou a teologia dos sacramentos, surgiram fortes divergências na teoria e na prática (cfr. neste particular F. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und der Weihesakraments, Paderborn 1920). Ugucione, célebre decretalista e outros Escolásticos, opinam que todo clérigo ordenado, a partir do sacerdote pode administrar a sua Ordem, se o Papa o permitir. Todavia, ministro ordinário das Ordens é o bispo. Por vez encontra-se a opinião de que nos primórdios bispo e sacerdote eram em tudo iguais, ambos, por isso ministros de todos os sacramentos: "Quodcumque sacramentum dabat Petrus, quilibet sacerdos conferre poterat". Assim pensava Sicardo de Cremona (†1215); outros, também professavam a mesma opinião, seguindo Lourenço Hispano. Esta paridade, porém, não encontrou defensores na época posterior. Vicente Hispano (1210) tende a crer que o Papa poderia permitir também a um simples sacerdote consagrar um bispo. Segundo Guilherme de Auxerre (†1231), supondo-se sobrevivessem apenas três sacerdotes no mundo, um deles poderia consagrar um bispo.

Três elementos assumem uma parte importantíssima nessas discussões que continuam durante toda a Escolástica: 1) a opinião de S. Jerônimo acerca da igualdade originária de todos os sacerdotes; 2) o axioma, que cada qual pode dar o que já possui; 3) a insistência sobre a plenitude do poder papal. Pode-se ainda notar que Bonifácio IX, no ano 1400, concedeu a um abade inglês (de Saint-Osith) e aos seus sucessores, o direito perpétuo de conferir aos seus professos, não só as Ordens menores, senão ainda o subdiaconato, o diaconato e o presbiterato. Mas o privilégio foi revogado no ano 1403. * Assim, uma bula de Martinho V. de 16 de nov. de 1497, concedia ao abade cisterciense de Alzelle, na diocese de Meissen, o privilégio de conferir as Ordens maiores aos súditos da sua jurisdição: "Singulis monachis ejusdem monasterii ac personis tibi abbati subjectis omnes etiam sacros Ordines conferendi diocesani loci licentia super hoc minime requisita... auctoritate apostolica tenore presentium licentiam concedimus et etiam facultatem..." (Cfr. C. Biasi, Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali, Roma, 1936. *

As *Ordens menores* e o subdiaconato foram e ainda são conferidas em força de uma delegação papal, por ministros não bispos; todavia, esta delegação era concedida raramente para o subdiaconato. A *consagração episcopal* foi sempre conferida por certo número de bispos; três de ordinário; todavia, resulta impossível demonstrar-se historicamente que sempre se tenha exigido este número. Houve casos em que o Papa dêle dispensou. Cfr. *Pesch*, *Prælectiones theol. dogm.* vol. VII, ed. 3, p. 326.

As *reordenações* são ilícitas. Todavia, na Idade Média, do séc. VII ao XII, houve a elas recursos para se combaterem bispos hereges ou simoníacos. Está provado historicamente que Sérgio III (904-911) mandou reordenar os clérigos ordenados por seu predecessor, Formoso; que Leão IX (1049-1054) reordenou clérigos ordenados por bispos simoníacos; que o Concílio de Gerundum, reunido sob a presidência dos legados do Papa (1078) prescreveu, no seu cânon II, a reordenação dos clérigos ordenados por simoníacos. Urbano II (1088-1099) agiu do mesmo modo.

Os teólogos da época justificam essas reordenações. Segundo L. Saltet (*Les réordinations*, Paris, 1907, pp. 297 ss.), a faculdade de direito de Bolonha, fundada por Graciano, era a principal propugnadora da opinião de que as ordenações feitas por hereges eram inválidas; o canonista Gandolfo (1150) foi o primeiro a introduzir a verdadeira doutrina e Prepositino defendeu-a energeticamente em Paris. Essa doutrina asseverava que os bispos hereges podem ordenar *de fato*, mas não *de direito*. Qualquer seja a explicação que se queira dar a prática das reordenações — parece-nos, a nós, uma arma política cujo uso se deve condenar — ela não fere a infalibilidade da Igreja; efetivamente ou estamos diante de medidas tomadas por Concílios particulares, ou de providências severas adotadas por Papas em casos especiais; nunca, porém, de decisões “*ex cathedra*” para toda a Igreja. É o pensamento de *Pesch*, *De Smet*, e outros. Já S. Gregório Magno lança recriminações enérgicas e corajosas contra os bispos do tempo que, “conferem as Ordens mediante pagamento em dinheiro e mercantilizam a graça espiritual” (*E. Göller*). Sobre as reordenações, além do estudo de *Saltet* que é fundamental, cfr. de *E. Amann* no *Dict. de théol. cath.* t. XII, coll. 2385-2431; *G. Tixeront*, op. cit. pp. 196-210.

2. *Sujeito da Ordenação é todo batizado, de sexo masculino, que é livre e capaz de manifestar seriamente a intenção de receber o sacramento.*

Nenhuma decisão eclesiástica existe a esse respeito. Mas a Escritura, a Tradição, a prática da Igreja, o ensinamento unânime dos teólogos, atestam claramente essa proposição. O *Codex Juris Canonici* diz: “*Sacram Ordinationem valitè recipit solus vir baptizatus; licite autem, qui ad normam sacrorum canonum debitis qualitatibus judicio*

proprii Ordinarii, præditus sit, neque ulla detineatur, irregularitate aliove impedimento” (Can. 968).

O *cardier do Batismo* é uma condição prévia evidente. O caráter da Crisma é exigido em força de prescrições positivas, não por razões intrínsecas. Além disso, para a recepção das Ordens maiores exige-se a recepção anterior das Ordens menores. Ninguém deve ser ordenado, saltando alguma Ordem (*per saltum*). O que segue tem importância para o Episcopado: ninguém pode ser *validamente* consagrado bispo, sem ter antes recebido o presbiterato. Sobre casos históricos de ordenações “*per saltum*” cfr. o Direito canônico.

A *liberdade na recepção da ordenação* é uma condição necessária para a validade. *Perathoner* escreve: “Se se conseguir provar que as Ordens maiores foram recebidas sob a influência de um temor grave e que não foram aceitas tácitamente com o exercício do poder da Ordem, poder-se-ia pronunciar com sentença judicial, a redução ao estado laical e isso sem a obrigação do breviário, nem do celibato” (*Einführung i. d. neue Kirchl. Gesetzbuch*, I e II, 63; cfr. *Codex*, can. 211-214). Antigamente não era exigida uma idade determinada para nenhuma Ordem, nem mesmo para o episcopado. Nas *Ordens* e em outros lugares lê-se que o *mártir*, *sem ordenação*, possui o poder sacerdotal não, porém, o episcopal; tais afirmações explicam-nos, alguns, no sentido da honra (τιμή), não da Ordem sacramental. Outros atêm-se ao sentido literal: “*Confessio* (no sangue) est *ordinatio ejus*” porque esta “*confessio*” prova a posse do Espírito conferido pela imposição das mãos. O capítulo da Ordenação de crianças é, como o do Matrimônio das mesmas, nada edificante. S. Alberto, S. Tomás, S. Boaventura falam disso com desenvoltura: eles, porém, pensam nos sacerdotes monges.

O *sexo feminino* não pode receber nenhuma Ordem sacramental. A *razão* não está por certo na natureza da mulher (cfr. Gál 3,27-28), mas numa ordem positiva (I Cor 14,34; I Tim 2,11-12). As diaconisas da antiga Igreja ocupavam-se da instrução das mulheres catecúmenas, auxiliavam no Batismo de imersão das mulheres, vigiavam a porta das mulheres, durante a liturgia, e dedicavam-se às obras de caridade (Const. apost. 8,28). S. Epifânio observa: “Embora haja na Igreja uma ordem de diaconisas, todavia, não foi instituída para as funções sacerdotais ou para um serviço semelhante, mas para velar pelos bons costumes do sexo feminino” (*Hær.* 79, 3). “Desde que o mundo é mundo jamais uma mulher serviu ao Senhor, como sacerdote” (ib. 70, 2; cfr. *Tertuliano*, *De vel. virg.* 9). Como o título de diaconisa que se encontra nos escritos antigos, assim os nomes de sacerdotisa (*presbytera*, *presbyterissa*, *πρεσβυτερ*) e de episcopisa (*episcopa*) não autorizam a pensar numa ordem sacerdotal. Estes títulos designam as mulheres ou as mães dos sacerdotes e dos bispos, sobretudo quando renunciando voluntariamente a seu matrimônio, elas permitiam ao marido abraçar o estado sacerdotal. Igualmente, mais tarde, as abadessas (*abbatissa*) não eram revestidas de uma função clerical, como os abades, ainda

que recebessem uma bênção soleníssima, com a entrega das ensígnias correspondentes e exercerem certa jurisdição sobre as habitantes do mosteiro. K. H. Schäfer afirma, apoiado por antigas orações de Ordenação (cfr. Const. apost. 8,19) e por fórmulas de Ordenação medievais, usadas para as mulheres (cônegas, abadessas), que a ordenação das diaconisas constituía uma "ordem clerical". Mas, *nunca* uma diaconisa foi promovida à ordem da presbiterado, em que pese a necessidade muito verificada, de proibir às "mulheres" a distribuição da Eucaristia. A respeito do diaconato feminino no tempo apostólico, cfr. Rom 16, 1,6,12; I Tim 5,9-10.

Os *Protestantes*, hoje, por vêzes entendem I Cor 14,34 ("as mulheres nas assembléias fiquem em silêncio, pois que não lhes é permitido tomar a palavra, mas devem estar sujeitas, também ao que ordena a Lei") como uma interpolação antimonista e afirmam que teria havido também mulheres na direção das Igrejas. Assini Achelis: "O princípio 'mulier in ecclesia taceat', quase não foi aplicado em lugar algum da Igreja. As mulheres exerciam todos os direitos reservados aos que tinham os dons do Espírito: elas ensinavam, batizavam, ofereciam a Eucaristia, perdoavam os pecados. Houve sem dúvida muitas comunidades governadas por uma mulher ou por mulheres" (Didascália siríaca, texto e trad. alem. p. 278). Ele não oferece nenhuma prova das suas afirmações que por outro lado atenua, acrescentando: "Os graus mais altos eram ocupados pelos homens". Tertuliano escreve a esse respeito: "*Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tingere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, necdum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare*" (De vel. virg. 9). As prescrições teóricas dos Concílios posteriores harmonizam com estas observações práticas. Excluídos do estado sacerdotal eram ainda os penitentes, os impuros, os hereges, os cismáticos, os apóstatas, os neófitos, os doentes (clínicos), os bigamos (segundas núpcias), os escravos, os soldados em serviço de guerra.

As *qualidades morais* para a recepção da ordem consistem, antes de tudo, no estado de graça, já que se trata de um sacramento dos vivos. Exige-se, além disso, no ordenando todo um agrupado de qualidades morais e físicas, a propósito das quais indicamos o Direito canônico. A Escritura exige a integridade moral, o proceder exemplar, o dom do ensinamento (cfr. II Cor 3,6; I Tim 1,7; 4,6,16; 5,17; II Tim 2,2; 3,10; 4,2,5; Ti 1,9; 2,1,10). sem excluir, é claro e óbvio, uma vocação particular (Mc 2,14; 3,13-14; 6,7 ss.). Efetivamente, para o ministério sacerdotal exige-se uma imitação de Cristo toda especial, e não basta a geral, prescrita a todos os fiéis cristãos. A tradição patrística, as prescrições da Igreja repetem a exigência bíblica dessas qualidades, já a partir de S. Clemente. Diferentemente do juízo moral do candidato ao *episcopado*, juízo emitido pela comunidade inteira por meio da eleição, o do *sacerdote* e do *diácono* competia ao bispo, que os nomeava pessoalmente, o sacerdote para o substituir, o diácono para cumprir as modestas funções de ajudante e ministro (cfr. *Codex Juris Canonici*, can. 973-991).

São bem conhecidas as *reformas dispostas por Pio X* na formação e educação dos clérigos. O Papa propõe a tese do francês J. Lahitton contra o rigorismo jansenista. Eis as teses: 1) o bispo é livre na escolha e na Ordenação; 2) a vocação sacerdotal não consiste numa inspiração qualquer ou impulso do Espírito, que solicita a abraçar o sacerdócio; 3) basta que o ordenando tenha a reta intenção e possua a idoneidade ao sacerdócio, que consiste na graça e nos dons naturais e provada por uma vida honesta e uma doutrina suficiente. Cfr. J. Lahitton, *La vocation sacerdotale*, ed. 5, Paris 1932. O texto das três proposições encontra-se em Acta Apost. Sed. 1912, p. 485. Para estudo do triste capítulo da formação deficiente dos sacerdotes e dos monges da Idade Média, não obstante a florescência das escolas teológicas, cuja influência era quase nula sobre eles, cfr. *Hefele, Konziliengeschichte*, IV, pp. 187 e 820; sem omitir, uma boa História da Igreja. As exigências acêrca da cultura do sacerdote eram mínimas. Sua condição social deixava também muito a desejar. Complexivamente o estado do clero na Idade Média era decadente. O Concílio de Trento sente a necessidade de remédio e por seu impulso a época moderna trouxe melhoramentos marcantes. Quanto à formação cultural seguiu-se primeiro o princípio pedagógico de S. Agostinho e de Cassiodoro (artes liberais), depois, o romano gregoriano (Bíblia, Padres, Cânones), dentre os quais o último ocupou o campo no ocidente até à Renascença. * Cfr. G. Pelliccia, *La preparazione e ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, Ed. Paoline. Roma, 1946. *

§ 205. Efeitos da ordenação.

Com a Ordenação é comunicado o Espírito Santo e impresso o caráter sacramental. — (*De fé*).

Explicação. — Contra os sarcasmos dos Protestantes dogmatiza o Tridentino: "Se alguém disser que por meio da Ordenação não se dá o Espírito Santo e que, por isso, em vão o bispo diz: 'Recebe o Espírito Santo'; que pela Ordenação não se imprime o caráter; ou ainda que alguém, de sacerdote, pode voltar a ser leigo, seja excomungado" (s. 23, can. 4, Denz. 964). O Concílio ensina, ainda, que mediante a Ordenação "é conferida a graça" (c. 3) e que especialmente no sacerdócio foi transmitido por Cristo o "poder de consagrar, oferecer e administrar o corpo e o sangue dEle, e de perdoar e reter os pecados" (c. 1).

Prova. — O Concílio firma-se com justiça, em S. Paulo, o qual fala de um *carisma* (*χαρισμα*) que foi conferido a Timóteo mediante a imposição de suas mãos (I Tim 4,14; cfr. II Tim 1,6). O termo "carisma" não tem, aqui, apenas um sentido estrito; abarca

inteiro o dom da Ordenação, isto é, os poderes, e, também, a santificação sacerdotal, pois ela forma o objeto das lutas e do esforço moral pessoal e conseqüentemente, constitui a santidade e a dignidade por excelência. Esta a razão porque essa santificação só pode ser concebida com um aumento da graça santificante já recebida no Batismo.

Os Padres. — As antigas orações de Ordenação contêm a invocação para obter aos Ordenandos o Espírito Santo e seus dons de graça (cfr. § 203). Os Padres equiparam o efeito sacramental da Ordenação ao do Batismo e da Eucaristia. Assim, S. Gregório Niseno: "O pão é antes um pão comum; mas depois que o ministro o sacrificou, diz-se e torna-se (realmente) o corpo de Cristo... Esta mesma virtude da palavra torna também o sacerdote digno e santo, separado da comunidade dos fiéis, pela inovação da bênção. Ainda ontem e pelo passado, confundido na multidão e no vulgo, torna-se de repente diretor, presidente, doutor de piedade, iniciador nos mistérios ocultos. E tudo isso produz-se sem que nada se tenha mudado no seu corpo e na sua fisionomia; permanecendo idêntico quanto ao seu aspecto externo, tendo só uma alma invisível, mas que agora uma forma invisível e a graça, transformaram" (Orat. in Bapt. Christi, Migne, 46, 582). "O sacerdócio é exercido na terra, mas está na ordem das instituições celestes"; escreve S. João Crisóstomo e, para o demonstrar, alude ao poder sacerdotal particular de oferecer o santo sacrifício (De sacerdot. 3,4). Como já foi dito, S. Agostinho compara o Batismo com a Ordem e qualifica-os ambos como sacramentos: "Ambos, de fato, são sacramentos e ambos conferem ao homem uma consagração particular; naquele, mediante o Batismo, neste, mediante a Ordenação e, por isso, segundo a doutrina católica, não é lícito renová-los" (C. Ep. Parm. 2, 13, 28; cfr. S. Gregório Magno, In I Reg. 4, 5, 23, Migne, 79, 299).

A Escolástica fala, portanto, mui logicamente de um aumento de graça conferida na Ordenação. "Como a graça santificante é necessária para se receberem dignamente os sacramentos, diz S. Tomás, assim também é necessária para os administrar convenientemente" (Suppl. q. 35, a. 1). Mas exige-se dos ordenandos uma bondade moral toda particular (excellens bonitas), a fim de que estejam acima dos leigos por graça e santidade, como o estão por seu estado. Também em vista disso o bispo e os assistentes impõem as mãos sobre o ordenando, que se torna assim um ministro idôneo de Cristo (Ib. q. 38, a. 1).

O caráter sacerdotal, conferido pela Ordenação, dá ao ordenando os poderes espirituais correspondentes e o liga para sempre ao estado clerical, de sorte que não pode voltar a ser leigo. S. Clemente de Roma já declara que o sacerdote não pode mais ser deposto (cc. 44 e 45). S. Gregório Niseno ensina que a Ordenação transforma a alma de quem a recebe e S. Agostinho, como foi dito, considera-o consagrado para sempre. Já os antigos Concílios proibem severamente a reordenação. A redução ao estado laical pode ter lugar só como puni-

ção, em força de um rescrito papal, de um processo canônico (can. 214) e, enfim, de uma degradação (can. 2305). Neste caso, ordinariamente continua a obrigação do celibato, mas cessam os ofícios, benefícios e direitos.

A Escolástica atribuiu, ulteriormente, um caráter a todas as Ordens (S. Tomás, Suppl. q. 35, a. 2; S. Boaventura, In IV, dist. 24, p. 2, qq. 1-4). Para S. Tomás o episcopado não confere o caráter (Suppl. q. 40, a. 5). Segundo os teólogos pós-tridentinos só as Ordens sacramentais imprimem o caráter. Sobre as relações recíprocas dos três caracteres, cfr. acima § 159.

* Em síntese: "Os efeitos são o caráter e a graça. O caráter da Ordem: 1) é a mais perfeita participação ao sacerdócio de Cristo, porque confere o poder imediato sobre o corpo de Cristo com o ofício de o tornar presente mediante as palavras da transubstanciação, e de o oferecer em sacrifício aceito ao Pai (mediação ascendente). Quem pode agir sobre a Cabeça tem o direito de influir também sobre o corpo; por esta razão, o sacerdote que consagra o corpo real de Cristo, adquire um poder direto sobre o Corpo místico, que instrui, santifica, governa; 2) é o direito máximo à graça porque, transmitindo a mais perfeita participação do ofício sacerdotal, exige a mais intensa reprodução dos sentimentos de vítima na alma do sacerdote, produzindo-se a equação da nova economia "sacerdos suæ hostiæ et hostia sui sacerdotis"; ademais transformando o sacerdote em cibório vivo da divindade, requer seja adornado das gemas preciosas das mais raras virtudes; 3) outorga um lugar de preeminência na sociedade eclesiástica, porque faz do sacerdote o guia, o pai, o mestre dos fiéis.

A graça santificante que este sacramento "ex opere operato" aumenta é como que o último toque que assemelha a alma a Cristo. Acrescente-se ainda a graça sacramental, que implica um aumento de todas aquelas virtudes e daqueles dons a que poderemos chamar de profissionais; os dons da piedade e a virtude da religião, para oferecer dignamente o sacrifício; o dom da sabedoria, para instruir; a virtude da prudência para governar" (A. Piolanti, op. cit., p. 187. Para um desenvolvimento destes pontos, veja-se o mesmo Autor, De sacramentis, ed. 2, 1947, pp. 422-427. *

O dever do celibato é imposto por uma lei eclesiástica ao clero latino, quando recebe o subdiaconato (Trid. s. 24, can. 9, de sacr. Matr. Denz. 979). O celibato não consiste na simples abstenção negativa do matrimônio, mas na castidade positiva, como exige a pertença "sem reservas" ao Senhor e ao seu serviço (I Cor 7,33). Longe de ver nisso uma desvalorização do matrimônio, entende-se, enquanto sacramento, elevar e nobilitar a missão sacerdotal, sobretudo a celebração do santo sacrifício e a administração dos sacramentos. O celibato sacerdotal exige ainda o zelo das almas, o cuidado dos leigos e o grande ideal da vocação (cfr. II Tim 2,3-4), sem omitir o exemplo de Cristo e dos Apóstolos (cfr. Mt 19,12; e Codex Juris Canonici, can. 132).

A história do celibato compete à história da Igreja. Não é do caso perguntar se o celibato é uma lei apostólica ou de instituição mais tardia. Fosse uma lei apostólica de certo a Igreja dele não dispensaria os gregos; do mesmo modo, a luta sustentada pelo bispo celibatário Pafnúncio, no seio do Concílio de Nicéia, favorável ao matrimônio dos sacerdotes, não teria cabido.

A origem do celibato e seu progressivo desenvolvimento até se transformar em lei, explica-se facilmente com as razões aduzidas acima. Os próprios gregos apreciam o celibato. Pode-se ver isso em Maltzew que escreve: "Para a dignidade episcopal só se podem escolher sacerdotes não casados (Conc. Trull. can. 12); antes de receber a consagração episcopal devem ingressar no estado monástico. Podem ser ordenados sacerdotes e diáconos também homens (já) casados (can. 26, Apost. Canc. de Neocesária, can. 1; Conc. acum. IV, can. 3, 6, 18). A Igreja ortodoxa e as Igrejas orientais todas proíbem a um diácono casar-se (depois da Ordenação); verificou-se a única exceção entre os nestorianos" (Maltzew, op. cit. p. CCXXXIV). * Sobre a questão do celibato sacerdotal, cfr. G. Ries, *La castità e la Chiesa* (pp. 136-228), Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1939. *

Leitura. — A graça do sacramento da Ordem: a paternidade espiritual. "O Concílio de Florença, no seu célebre decreto para os Armênios, inspirado na doutrina de S. Tomás, é assaz lacônico sobre este ponto: "Effectus (sacramenti Ordinis est) augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister". Procuremos, todavia, tirar destas palavras esquemáticas algumas considerações.

A graça trinitária que penetrou a humanidade de Cristo e que nos foi comunicada, pelo menos germinalmente, com o Batismo, no dia da nossa iniciação cristã, é uma graça de caridade filial. É a razão porque o caráter que lhe corresponde e a exige, chama-o S. Tomás, com termo escolástico, um caráter passivo. Ser efetivamente filho significa receber ou ter recebido a vida de outro.

Esta graça do Batismo é já uma graça comunitária, porque deriva de Cristo Chefe e nos vivifica a todos, nele, de idêntica vida. Mas quando encontrar, na instituição e na prática da Eucaristia, seu sinal eficaz, perfeito e definitivo, essa graça identificar-se-á sempre mais com a caridade fraterna que a todos nos une, uns aos outros, no mesmo plano na santa igualdade cristã dos Filhos de Deus; a menos que não se prefira dizer — mas isso carece de total importância para o nosso ponto de vista — que a graça da comunhão sacramental é o princípio desta caridade fraterna, que de certo modo nos iguala no plano horizontal. Assim, em todo caso, a Eucaristia, pois que esgota todas as possibilidades da caridade e unifica o Corpo místico e visível de Cristo, marca o ponto culminante da instituição sacramental e da iniciação dos simples fiéis, todos iguais em torno da mesma mesa, na presença sob a ação da imensa caridade do Pai que está no céu.

Mas esta mesma graça de Cristo, enquanto anima toda sua atividade redentora, enquanto está na origem da sua ação sobre nós como chefe, como mestre, e como sacerdote, pode ser comunicada a alguns cristãos em particular, os quais, como o Senhor, pois como ministros participam do seu sacerdócio, deverão agir espiritualmente, do alto para baixo, por assim dizer, em relação aos seus irmãos, como pastores sobre o rebanho, a título de chefes, de mestres e de sacerdotes. O caráter que corresponde a essa graça, S. Tomás chama-o ativo. Essa graça é a graça sacerdotal. A caridade de que é princípio exercita-se agora como sobre um plano inclinado, deixa de ser horizontal, para ser hierárquica, como convém à graça de um representante de Deus, entre seus irmãos. Os *episcopi*, como diz o grego, velam do alto sobre seus irmãos: *procurat*

vos episcopos regere Ecclesiam Dei. Os sacerdotes, numa palavra, são filhos de Deus que, de certo modo, se tornaram os pais espirituais dos homens. Sua caridade não é mais apenas filial, como a do Batismo e fraterna como a da Eucaristia; tornou-se paterna; é o sentido que nos dá a interpretação das palavras a eles dirigidas durante a Ordenação: "Accipe vestem sacerdotaltem, per quam caritas intelligitur; recebe esta casula, símbolo da caridade", não é a caridade em geral, mas a caridade especial, para cuja designação usamos um termo particular, um dos mais belos da linguagem humana, o nome próprio de Deus, na sua primeira Pessoa, e que dá bem a idéia do que deve ser o sacerdócio na sua realidade mística e profunda, no seu mistério essencial: uma paternidade que nos permite e nos obriga a dizer a Deus, na nossa oração, que se inspira num célebre texto de S. Agostinho: "da quod jubet".

Impossível não lembrar aqui o grande texto da carta aos *Eféssios*, 3,15: "Pater D.N.I.C. ex quo omnis paternitas in celo et in terra nominatur". A paternidade sacerdotal é, a um só tempo, reflexo e prolongamento da paternidade divina. Seja-nos permitido recorrer ainda a S. Paulo e reunir aqui os principais textos das suas Cartas em que esta graça de paternidade, superado um pudor quase instintivo, revelou-nos o segredo das emoções viris por ela provocadas no coração do Apóstolo.

I Tes 2,7-8: Como a mãe que cerca de ternos cuidados os seus filhos, assim, amando-vos muito, ansiosamente desejávamos dar-vos não só a Boa-Nova de Deus, mas ainda as nossas próprias vidas; porquanto nos éreis muito queridos. Pois vos lembrais, ó irmãos, do nosso trabalho e fadiga.

I Cor 4,14-15: Admoesto-vos como a meus filhos caríssimos, porque ainda que tendes dez mil mestres em Cristo, não tendes, todavia muitos pais. Pois fui eu que vos gerei em Jesus Cristo por meio do Evangelho.

II Cor 12-15: E eu de mui boa vontade darei o que é meu e me darei a mim mesmo pelas vossas almas, ainda que amando-vos eu mais, seja por vós menos amado.

Gál 4,19: Filhinhos meus, por quem eu sinto de novo as dores do parto até que Jesus Cristo se forme em vós...

Filp 1,8: Porque Deus me é testemunha de que modo vos amo a todos nas entranhas de Jesus Cristo.

Filp 19: Eu, Paulo, escrevi por meu próprio punho; eu pagá-lo-ei, para te não dizer que me debes a tua própria pessoa.

Filp 1,22-24: Não sei o que escolher. Estou em apêrto por duas partes: tenho desejo de ser desatado e estar com Cristo, o que é incomparavelmente melhor; e o permanecer na carne, necessário por amor de vós.

Estas passagens são ordinariamente citadas para dar a conhecer a íntima psicologia e a santidade pessoal do apóstolo Paulo. Mas não nos revelam também o espírito de uma instituição, daquele *apostolado* que engendrou o episcopado, de que o presbiterato, é por sua vez, uma emanção subordinada e participada? E aquele Espírito, com ou sem maiúscula, é uma graça, a graça da paternidade.

Isso é claro e óbvio quando se considera o sacerdócio no seu ritmo descendente, no ato de transmitir aos homens os dons de Deus. A imagem, porém, — é somente imagem a partir do momento em que se trata de uma graça real? — verifica-se ainda quando o sacerdote eleva a Deus a adoração e os sacrifícios dos homens. De fato, o sacerdote aqui não age em seu nome, e sim em nome e no lugar de seus irmãos, a seu pedido, na qualidade de chefe da comunidade, como pastor dos fiéis, ainda e sempre pai.

Falamos de comunidade, termo que exprime a maravilha no seu exigente conteúdo, a idéia que procuramos fazer da graça sacerdotal. Os sacramentos todos são comunitários, gerando os homens à graça, dão também à Igreja novos membros, reunidos nos diversos estados. Os dois efeitos realizam-se um com o outro, um no outro. Não recebem os fiéis uma graça que é antes pessoal e depois, quase como complemento ou consequência, agrega-os à sociedade cristã. A vida divina que lhes é comunicada é de um Chefe vivificador

de um único corpo. A geração espiritual de que se ocupa tantas vezes a Escritura, não é tanto um rompimento, que partindo um laço provoca uma separação e cria uma autonomia, não; mas, sem suprimir a responsabilidade pessoal de cada um, ela insere-se num ser vivo, fá-lo participar de um centro vital, fá-lo entrar em uma comunhão. Não há primeiro uma graça e depois, como efeito dela, distinto, uma incorporação. A própria incorporação é a graça ou, se se quiser, a vida da graça, a vida mesma da comunidade. Não se recebe uma sem a outra e vice-versa: assim, neste sentido profundo, os sacramentos constroem a Igreja, ao mesmo tempo que santificam os cristãos.

Mas, entre estes sacramentos, um tem o escopo específico de dar à Igreja os quadros da sua hierarquia e assegurar a assistência espiritual aos fiéis. E é, por isso, mais vezes comunitário: antes de tudo, porque pela sua existência assegura à Igreja as articulações vivas que fazem dela um corpo organizado; em segundo lugar, porque suas atividades espirituais têm o escopo de dilatar o número e o vigor da comunidade e seus membros; enfim, porque santificando os que o recebem, nêles aumenta em ordem à comunidade, sua graça pessoal.

Falamos do sacramento da Ordem ou das Ordens. Confere êle o sacerdócio cristão em todos os seus graus, o que lhe dá, portanto, o caráter de uma instituição, uma função, um sacramento e é comunitário por êste tríplice título. Fundado por Cristo, organizado por Êle e pelos Apóstolos, apareceu desde seu albor como uma hierarquia, capaz de gerar e de vivificar a sociedade dos fiéis, cujo arcabouço interno e armadura externa êle mesmo os constitui. Por isso, comunica contemporaneamente poderes a se exercerem e graças correspondentes. Dêses poderes estão encarregados os bispos, os sacerdotes e os outros ministros para o bem espiritual dos irmãos. E essas graças que vem de Cristo, Cabeça do Corpo místico da Igreja, são o prolongamento da paternidade divina, que é ela também o princípio da grande família cristã". E. Masure, Padres Diocesanos, Ed. Paulinas, São Paulo, 1960.

CAPÍTULO SÉTIMO

O MATRIMÔNIO

§ 206. Noção, nomes, instituição.

Noção. — O Matrimônio é o sacramento em que o homem e a mulher se unem para comunidade de vida, com o fim de propagar a espécie humana, e recebem de Deus a graça para cumprir bem os deveres do seu próprio estado.

O Matrimônio pode ser considerado enquanto se realiza (*in fieri*) ou enquanto perdura (*in esse*). Sob o primeiro aspecto consiste no mútuo consentimento (*mutuus consensus*) dado entre os esposos; sob o segundo, é o estado de Matrimônio, que liga os esposos à mesma comunidade de vida (*vinculum conjugale*). Direitos, deveres e fins dêste contrato, são aceitos livremente, todavia foram fixados pelo autor da natureza e não podem ser modificados (*contractus naturalis*).

A teologia pós-tridentina realça, pela primeira vez, na noção do Matrimônio, também a *graça*. A teologia antiga prende-se ao direito romano e vê a essência do Matrimônio na comunidade de vida conjugal e nos correspondentes deveres recíprocos. "Matrimonium est viri et mulieris conjunctio maritalis inter personas legitimas, individuum vitæ consuetudinem retinens". Esse aspecto natural e jurídico do Matrimônio é matéria do Direito Canônico. A teologia dogmática ocupa-se unicamente do seu aspecto sacramental, a graça. Naturalmente, aqui também, como em todos os outros pontos, a graça supõe a natureza.

Como *instituição natural* (*officium naturæ*) o Matrimônio tem suas raízes na criação. Deus criou os nossos progenitores "macho e fêmea" (Gên 1,27) dando-lhes o preceito de crescer e multiplicar-se (Gên 1,28), missão que eles compreenderam e cumpriram. Dêste modo foi fundado o Matrimônio, enquanto fonte natural da espécie humana e sua consumação é apresentada como permitida e desejada por Deus (Mt 19,4). Segundo Alf. Schulz a expressão do Gênesis (2,24) "uma só carne" não se referiria à consumação do Matrimônio, e sim à comunidade matrimonial estável; o Matrimônio deve substituir a comunidade de vida anterior "com o pai e a mãe".

Os teólogos atribuem ao Matrimônio um tríplice fim: 1) a procriação e educação dos filhos (*bonum prolis, finis primarius*); 2) o amor e a fidelidade conjugal (*bonum fidei, fidelitatis*); 3) a moderação do instinto sexual (*remedium concupiscentiæ*). Cfr. I Cor 7,2-3. Esses três fins já são recordados na S. Escritura (Gên 1,28; 2,18; I Cor 7,2-3). Na Tradição S. Agostinho é o primeiro a falar expressamente

dêle; e a êle se liga a Escolástica (S. Tomás, Suppl. q. 49, a. 2). Esses três bens conferem ao Matrimônio seu caráter moral e nobilitam-lhe a consumação e a natureza. A Nova Aliança oferece, ademais, a comunicação da graça para o uso conveniente do Matrimônio e a consecução dos seus bens.

Não é, porém, absolutamente necessário que o Matrimônio seja expressamente contraído com vistas ao fim primário (proles); basta um fim secundário honesto. Por isso, pessoas estêreis, também podem contrai-lo contanto que sejam aptas a consumá-lo. Tampouco o uso dos direitos matrimoniais, mutuados entre os esposos, é necessário para a essência do Matrimônio; antes, é moralmente lícita a renúncia ao seu uso, quando espontânea, de ambos os lados (*matrimônio de S. José*; *matrimonium ratum sed non consummatum*; cfr. Cat. Rom. P. 2, c. 8, q. 2).

Nomes. — A palavra *matrimônio* (de *mater*, *matrimonium*) indica acima de tudo, a maternidade. “*Conjugio* deriva de *conjungere*, no sentido em que a mulher legítima está sujeita ao mesmo jugo, com o marido. Enfim, o vocábulo *núpcias*, como diz S. Ambrósio (De Abrah. 1, 9), surge da circunstância de que as moças costumavam cobrir-se por modéstia”. (Cat. Rom).

O *matrimônio no paganismo*, entre os antigos povos civilizados, apresenta, sem dúvida, muitas vezes um deplorável aspecto de imoralidade, mas muitas outras aparece-nos também, seja na teoria, seja na prática, sobretudo entre os filósofos, qual pura e autêntica monogamia. Era, além disso, geralmente aceito o princípio de que as relações sexuais inabilita para o culto, originando, assim, este princípio, uma grande estima para a virgindade: “*Casta placent superis*” (Tribulo). Rêcorde-se a deusa Vesta e as vestais. Contudo, é certo que o ideal no matrimônio e na virgindade, foi anunciado pela primeira vez pelo Cristianismo, por cuja causa lutou árdua e corajosamente. Infelizmente, nem durante a época Patrística, nem na medieval, a Igreja conseguiu introduzir completamente seus princípios a êsse tocante.

Instituição. — O Matrimônio é de instituição divina, pois o Criador o quis e previu, primeiro na própria criação, dotando o corpo humano de órgãos sexuais diferentes; e depois numa revelação especial ao primeiro casal humano, ordenando-lhe crescer e multiplicar-se (Gên 1, 28), pelo que fêz disso, uma lei *positiva*. O Matrimônio tem assim, duplo fundamento. Preciso se faz ainda, acrescentar-lhe uma terceira circunstância: na Nova Aliança Cristo elevou o Matrimônio à dignidade de sacramento.

O Matrimônio cristão é um sacramento da Nova Aliança instituído por Jesus Cristo. — (De fé).

Explicação. — Definição do Tridentino: “Se alguém disser que o Matrimônio não é verdadeira e propriamente um dos sete sacramentos da Nova Lei, instituído por Jesus Cristo Nosso Senhor, mas uma invenção dos homens na Igreja, e que não confere a graça, seja excomungado” (s. 24, can. 1, Denz. 791, cfr. 970).

Esta definição visava os Reformadores. Segundo Lutero, ninguém pode negar “que o Matrimônio é algo exterior e civil” (Von Ehesachen, 1530). A *Confissão augustana* reputa o Matrimônio um estado “como o da autoridade civil e da magistratura”, sem nada possuir de sacramento (art. 14, Müller 204). Para Calvino o Matrimônio é ordenado por Deus “como o cultivo dos campos ou qualquer outro ofício” (Werne, Calvin, p. 125). Os Concílios que objetivavam a união com os gregos, apenas mencionam o Matrimônio, pois êles sempre o consideraram um sacramento (Denz. 465, 702). No intuito de combater o perigo da laicização do Matrimônio, Leão XIII publicou a encíclica “*Arcanum*” de 10 de fevereiro de 1880 (Denz. 1583-1584). Pio XI, na encíclica “*Casti connubii*” de 21 de dezembro de 1930, profliga as modernas insídias contra a prole, contra a fidelidade conjugal e a santidade do sacramento, tendo em conta os erros e as perversões que profanam a família e minam a sociedade inteira (Denz. 2225-2250). Segundo os Modernistas, o Matrimônio ter-se-ia tornado sacramento somente mais tarde, na época da Escolástica (Denz. 2051).

Prova. — Jesus encontrou o Matrimônio enquanto instituição natural e preceito divino. Para essa instituição Êle apela ao ser-lhe pedido um juízo sobre o divórcio. O pecado alterou o Matrimônio na sua essência, “mas no princípio não era assim” (Mt 19, 8). Esforça-se, por isso, para restabelecer o primitivo ideal e no Sermão da Montanha proíbe aos esposos todo olhar infiel; êsse olhar já seria um adultério interno (Mt 5, 27-28). Pode-se ver um reconhecimento do Matrimônio no fato da sua participação às bodas de Caná, onde faz seu primeiro milagre (Jo 2, 1-11). Com relação às crianças, que são o fruto do Matrimônio, Êle as toma nos braços, abençoa-as e as considera dignas de entrar no reino de Deus (Mt 19, 13-16; cfr. 18, 1-4). Vemos, por isso, que entre os bens do Matrimônio, Cristo reconhece e indica, de modo especial, dois (proles, fidelitas). Não fala expressamente da *graça*, mas isso se deduz do conceito que Jesus tem do Matrimônio, que deve ser uma comunidade de vida, desejada por Deus, íntegra e sem pecado.

S. Paulo quer que o Matrimônio seja contraído "no Senhor" (I Cor 7,39) e ensina que é indissolúvel até à morte (Rom 7,2-3; I Cor 7,10-11). Nesse ensinamento S. Paulo apela para o Senhor (I Cor 7,10). Segundo êle, o cônjuge infiel (isto é, pagão) é santificado pelo cônjuge fiel (I Cor 7,12 ss.). Êle chega a ver no Matrimônio uma imagem da união de Cristo com a Igreja (Ef 5,21-33). Repete as palavras do Gênesis: "dois em uma só carne" e acrescenta: "Este mistério (*μυστήριον*, Vulg.: sacramentum) é grande, quero dizer, com relação a Cristo e à Igreja" (Ef 5,31-32), isto é: não é em si mesmo que o Matrimônio é um mistério, mas em razão da sua semelhança com a união de Cristo e da Igreja. Ora, esta é uma união de graça; logo, pode-se, deduzir que também o Matrimônio se funda sobre a graça divina. Não fôra o Matrimônio uma instituição divina e sagrada que implica a graça seria vedado usá-lo em semelhante comparação. O Matrimônio é imagem da graça divina presente na Igreja, não da graça ainda futura, como era antes de Cristo. Cfr. *Prat*, La teologia di S. Paolo, vol. II, pp. 263-264.

O "misterium" (magnum sacramentum) pode ser explicado de dois modos: 1) pode-se reconhecer o mistério na passagem do Gênesis, em que Adão, quase profetizando, prevê e exprime a união de Cristo com a Igreja; 2) o mistério pode se entrever no próprio Matrimônio, enquanto *imagem* desta união. No primeiro caso, o mistério está nas palavras misteriosas de Adão; no segundo, na união misteriosa do Matrimônio mesmo. Esta última interpretação é mais plausível.

A êsse conceito do Matrimônio, figurado na união entre Cristo e a Igreja, S. Paulo faz seguir a exortação profundamente moral, dirigida ao marido cristão: "Cada qual saiba ter a própria mulher (vas suum) em santidade e honestidade, sem se abandonar a paixões desordenadas, como os pagãos que não conhecem a Deus" (I Tes 4,4-5). Censurou-se ao Apóstolo apresentar a mulher mui realisticamente, como um ser sexual (*οκερος*, vaso) para o uso sexual do homem. Mas o contexto demonstra, de quanta dignidade (*αρεσμος και τιμη*) S. Paulo cerca as relações conjugais. Na mulher êle não vê, antes de tudo, a "mulher" como hoje se diz, mas a pessoa humana, necessitada de Redenção. "Não há homem, nem mulher, pois vós sois um em Cristo Jesus" (Gál 3,28). Poder-se-ia deduzir das Cartas de S. Paulo uma completa moralidade conjugal.

Os Padres. — Também para êles o Matrimônio é uma coisa santa. S. Inácio diz: "É necessário que os esposos e as espôsas estreitem sua união com o consentimento do bispo, a fim de que o Matrimônio seja segundo o Senhor e não segundo os desejos sensuais" (Ad Polyc. 5,2). Tertuliano atesta a celebração "perante a Igreja", quando escreve: "Como poderei descrever a felicidade de um matrimônio, fun-

dado pela Igreja, consolidado pelo sacrifício, selado pela bênção, anunciado pelos anjos, ratificado pelo Pai?" (Ad uxor. 2,9). O Matrimônio foi defendido por *Clemente Alex.* contra os Cnósticos e os Maniqueus que o negavam (Strom. 3, 15; também o Pedagogo contém várias passagens dedicadas ao Matrimônio) e assim também por S. *Epifânio* que se refere às bodas de Caná (Haer. 67,6). S. Gregório Nazianzeno e S. Cirilo de Alexandria, S. Ambrósio, e S. Agostinho, para provar a origem divina do Matrimônio fundam-se, por sua vez, nas bodas de Caná. *Orígenes*, por outro lado, fizera, de algum modo, ressaltar o caráter de graça do Matrimônio, com estas palavras: "Como Deus é o autor da união do Matrimônio, a graça está naqueles que foram unidos por Deus" (In Mat. 14, 16, Migne, 13, 1229). S. *Ambrósio*, por sua vez, tem estas palavras: "Sabemos que Deus é o guarda e o protetor do Matrimônio; Êle não permite que se profane o leito alheio e se alguém se obstina em o fazer, peca contra Deus, cuja lei viola e cuja graça destrói; e tendo pecado contra Deus perde a comunhão com o sacramento celeste" (De Abrah. 1, 7, Migne, 14, 442). S. *Inocência I* escreve que "de conformidade com o conceito católico, a união que foi desde o princípio fundada sobre a graça divina, é um Matrimônio" (Ep. 36 ad Prob., Migne, 20, 602).

S. *Agostinho* defende o Matrimônio em três ocasiões: contra os Maniqueus, que o negavam, como fonte de mal (De morib. Manich. nn. 19-67, signaculum sinus); contra os Pelagianos que *lhe* recriminavam, fazer dêle a fonte do pecado original (De nuptiis et concupiscentia); contra Joviniano, que acusava os católicos de desprezar o Matrimônio, em vantagem da virgindade (De bono conjugali). Nesta última obra êle enumera como fins do Matrimônio: proles (os filhos), fides (a fidelidade), sacramentum (a indissolubilidade). Todavia, a geração não é o fim exclusivo do Matrimônio, de modo que os esposos, cuja idade ou outras causas tornaram incapazes de gerar, não deixam por isso de ser esposos. Para S. Agostinho, de acôrdo com o direito romano, a *essência* do Matrimônio, não está na "cópula", e sim na vontade de se casar ou *consentimento*. A "cópula" pode-se renunciar. Desta forma justifica êle o Matrimônio de S. José. Maria tinha-se comprometido, antes, com o voto de virgindade. Quanto à difícil questão, de como tenha podido Maria contrair matrimônio válido, estando comprometida com êsse voto, êle não a resolve de modo satisfatório em nenhuma das suas obras. Os teólogos pensam que S. José conhecia êsse voto e deu o seu consentimento. Fim primário do Matrimônio é segundo S. Agostinho a "propagatio filiorum". A indissolubilidade assenta no sacramento. É verdade que o santo Doutor da graça, referindo-se ao "sacramentum" de Ef 5,32, ignora ainda a nossa noção formal e precisa de sacramento, mas entende-o no sentido lato de símbolo, de imagem da união de Cristo com a Igreja. Quando compara o Matrimônio com o Batismo e a Ordem, visa fazer ressaltar a indissolubilidade (De nuptiis, 10, 11). O Santo bispo de Hipona esclareceu suas idéias na controvérsia com Joviniano.

Não devemos esconder que, por vèzes, os Padres, com suas enérgicas insistências sobre a concupiscência, fizeram derivar o Matrimônio da culpa original, do estado decaído da humanidade e descreveram-lhe a consumação em termos de forte censura, sobretudo quando recomendam e defendem a virgindade. É este o caso especialmente de S. Jerônimo (C. Jovin. et Ep. 22, 20), que às vèzes se deixa levar a expressões excessivas. Sabido é que S. Agostinho faz derivar a concupiscência do pecado original e pensa que o Matrimônio tenha sido instituído "ad sedandam concupiscentia". Ele exprime a opinião de que, no paraíso terrestre, a geração ter-se-ia dado de outro modo (Tixeront, II, 425 ss.; S. Ag., Civ. 14, 22 ss., spec. 26); mas tem por certo que o Matrimônio em si, instituiu-o Deus com a criação e o "crescite et multiplicamini". S. Gergório Nissen, pelo contrário pensa que foi instituído só após o pecado original, para consolar os homens da morte e pôr-lhe um remédio. A este respeito S. Tomás escreve, com razão: "Hoc nom dicitur rationabiliter; ea enim, quæ sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum" (S. th. I, 98, 2). A natureza moral do Matrimônio foi examinada e afirmada por todos os Padres.¹

A Escolástica admitia, sem dúvida, unanimemente que o Matrimônio é um sacramento; mas, no que concerne à interpretação precisa desta sacramentalidade, as opiniões eram as mais divergentes. Hugo, Pedro Lombardo e outros Escolásticos primitivos vêem a sacramentalidade do Matrimônio na indissolubilidade. Esta é, de fato, a imagem da união indissolúvel de Cristo com a Igreja. Visto sob este ângulo, o Matrimônio é um símbolo da união de Cristo com a Igreja e, por isso, um sacramento no sentido lato da palavra, nunca, porém, um meio de graça. S. Alberto conhece uma segunda sentença, em base à qual o Matrimônio opera só *negativamente*, moderando e abrandando a concupiscência.

S. Tomás, por fim, trunca toda incerteza e referindo-se a Ef 5,32 (sacramentum hoc magnum est), ensina que o Matrimônio é verdadeiro sacramento e produz *positivamente* a graça, como todo sacramento.

¹ Resumindo, cumpre-nos sublinhar que os Padres consideravam o Matrimônio, não à luz do direito natural, mas com vistas ao ideal cristão e, além disso, mais do ponto de vista prático, que teórico. "Mais pastores que teólogos, eles visam instruir os fiéis nas verdades úteis e iluminar e guiar a vida. Perante erros que censuram a união dos esposos como uma culpa, os Padres, mesmo tendo fixo o olhar no ideal mais alto da renúncia e da continência, estabelecem que o Matrimônio, criado por Deus, santificado por Jesus, abençoado pela Igreja, só pode ser bom e honesto. Diante da família pagã cuja estabilidade era continuamente ameaçada pelo divórcio, recordando com insistência que o Matrimônio, segundo a vontade de Jesus, deve ser uno e indissolúvel, e que os esposos, dando-se reciprocamente, sem reservas, por toda a vida, devem observar a mais completa fidelidade até à morte. Pôsto que essas exigências, tão superiores aos costumes da época, podem parecer muito severas e desencorajar as almas, os Padres, depois de S. Paulo, convidavam os fiéis a elevarem os olhos para este magnífico ideal, o Matrimônio de Cristo com a Igreja: os cristãos que pertencem à Igreja, esposa virgem e fecunda, esposa imaculada de Cristo, seu esposo e chefe, não se devem rebaixar ao nível dos pagãos. Depois, de assim elevadas as almas ao mais belo e verdadeiro conceito da família cristã, fazem entrever as graças que Deus promete aos esposos: Deus será o guarda da sua fidelidade, como foi a testemunha dos seus trabalhos; Jesus estará no meio deles, como em Caná, abençoando-os com sua presença e protegendo-os com sua bondade". L. Godéret, Mariage in Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 2114.

Firme no texto paulino pronuncia-se: "Sabido que os sacramentos conferem o que significam, deve-se crer que com este sacramento os esposos recebem a graça pela qual pertencem à união de Cristo e da Igreja" (cfr. Suppl. q. 42, a. 1). Além disso, recorda os três bens do matrimônio cristão (C. Gent. 4, 78). Essa doutrina, cujo conteúdo coincide com a de S. Boaventura e Escoto, embora os argumentos difiram, atraiu o consentimento de quase todos os teólogos posteriores.

Bondade dos atos matrimoniais. — Dado que o Matrimônio funda um estado sacramental, os atos matrimoniais são *bons*, ou melhor, enquanto correspondem às intenções do sacramento, são *meritórios*.

S. Paulo escreve: "(Mulier) salvabitur per filiorum generationem, si permanserit in fide et dilectione et sanctificatione" (I Tim 2,15). Estes atos naturais, embora sensuais são elevados, em vista dos *bens* do matrimônio (bona conjugalia), ao âmbito do que é honesto e aceito a Deus, de modo a se tornarem intrinsecamente bons. Esses bens são: "proles, fides, sacramentum". Segundo S. Tomás, se o ato tende à conservação destes três bens é "*meritorius*"; se os lesa, detendo-se no deleite sensual, é um "*peccatum veniale*" (opinião esta, que os Escolásticos foram buscar em S. Agostinho e que hoje foi abandonada). O ato com uma pessoa estranha é um "pecado mortal" (Suppl. q. 41, a.4).

Os Protestantes, como de costume, apresentam sob um prisma muito desfavorável o Matrimônio na Idade Média com o fito de fazer sobressair Lutero como um "reformador" também a esse respeito. Contra os exageros, cfr. Falk, Ehe am Ausgang des Mittelalters, Freiburg 1908; G. Le Bras, Mariage, no Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 2180-2182. De verdade, há que Lutero fala por vèzes com entusiasmo do Matrimônio; é "algo magnificamente belo e delicioso diante de Deus", "uma obra de Deus", "um preceito de Deus"; dêste modo êle entende reparar as expressões realistas e grosseiras, escritas sob a influência da sua doutrina pessimista, sobre a concupiscência. Dizem os Protestantes que Lutero teria elevado a condição da mulher, mas suas expressões testemunham pouco respeito para com as mulheres em geral e à sua, em particular. Baranowski oferece-nos exemplos dignos de nota. Eis alguns: A mulher é uma "meia criança". Deve ser educada como êle educava sua Kathe, a "golpes de chicote". "A mulher é um animal curioso... não sabe conter-se e disciplinar-se". Todavia "matrix et partus suprem a todos os defeitos femininos". "Fazei-as parir; são para isso". O pensamento da "Idade Média", S. Tomás, sobre o matrimônio é muito mais nobre e cheio de dignidade.

O contrato e o sacramento. — Jesus Cristo elevou o Matrimônio à dignidade de sacramento, logo todo *contrato matrimonial* concluído entre cristãos, tem caráter sacramental, é um verdadeiro e próprio *sacramento*. Contrato matrimonial e sacramento do Ma-

matrimônio são logicamente distintos, mas realmente idênticos. Se se quisesse contrair apenas o contrato matrimonial sem o sacramento, que Cristo a ele uniu, a união seria inválida. Isto é o que declararam oficialmente os Papas Pio IX e Leão XIII, contra as tentativas modernas de separar o sacramento do contrato. Cfr. *Codex Juris Canonici*, can. 1012, * a "Casti connubii" de Pio XI; Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 2272-2285. *

Como Cristo faz do Matrimônio um sacramento, os cristãos, em força deste preceito positivo, não podem contrair outro Matrimônio, senão o sacramental: são vinculados pela vontade do Senhor, que uniu inseparavelmente o contrato e o sacramento. Este era também o ponto de vista dos Escolásticos.

Em razão disso a sentença de Melquior Cano é inaceitável. O contrato matrimonial é, para ele, a matéria do sacramento, à qual dever-se-ia acrescentar a bênção do sacerdote, como forma sacramental. O contrato, ao invés, já é em si mesmo todo o sacramento. Seguiram a sentença de Melquior Cano: Sívio, Estio, Tournely e outros.

Alguns teólogos e canonistas modernos, galicanos e josefinistas, como M. Antônio de Dominis, Bispo de Spalato, que depois se fez protestante, Launcy, Nuytz, separavam ainda mais o contrato do sacramento. Segundo eles, contrato e sacramento não têm relações extrínsecas, enquanto a bênção do sacerdote acrescentar-se-ia, exteriormente, ao contrato. Essa teoria favorecia o matrimônio civil moderno.

Inaceitável e insustentável é também a teoria de Vasquez e dos teólogos de Wurzburg, para os quais, os dois elementos estão certamente ligados entre si, mas o contrato conserva seu valor natural, se os noivos têm intenção de fazer somente um contrato, como se estivesse em poder deles, separar livremente o contrato do sacramento. Pio IX como já também Pio VI protestou repetidamente contra essa tentativa de separar o que Cristo uniu (proinde a conjugal fœdere sacramentum separari numquam posse, Denz. 1640; cfr. 1766; e Trid., Denz. 969). Seu mesmo protesto foi repetido por Leão XIII, na encíclica "Arcanum" (Denz. 1854) e por Pio XI na "Casti connubii" (Denz. 2237).

O Matrimônio entre uma pessoa cristã e uma pessoa não batizada, segundo alguns teólogos é sacramental para a parte cristã; outros o negam. A primeira sentença parece mais provável.

Quando os esposos não cristãos se convertem ao cristianismo, seu matrimônio torna-se sacramento, com a recepção do Batismo; não é necessário renovar-se o consentimento e a Igreja jamais o exigiu.

Dada a natureza de contrato sacramental do Matrimônio, a Igreja tem o direito, como "auctoritas publica" de estabelecer condições para a recepção do mesmo, para lhe proteger a natureza e a santidade. O Concílio de Trento reconhece à Igreja, em força dessa razão, o poder de estabelecer impedimentos ao Matrimônio (s. 24, can. 3 e 4). O exame destes impedimentos é da competência do direito canônico. A legislação civil comporta determinados efeitos civis do Matrimônio.

O juízo de Lutero sobre o Matrimônio é duvidoso. Fora de dúvida está que para ele se trata de um "negócio civil" (res plane civilis) e não de um sacramento. À parte este ponto, ele reconhece-lhe o aspecto religioso e sabe encontrar belas e edificantes expressões a propósito do Matrimônio e do seu fruto, os filhos. Seguindo nisto a Escolástica, indica como fins do Matrimônio: "proles, medicina (remedium concupiscentiæ) et adjutorium". Condena e manda ao diabo o *matrimônio secreto* contraído sem a autoridade paterna. Por outro lado, contradiz-se e recomenda-o sobretudo como Matrimônio dos padres; ele mesmo casara-se secretamente com uma freira, Catarina Bora. O Matrimônio em si, "ainda que seja o estado mais comum, é o mais nobre: todos os outros existem em força dele"; é cem vezes mais nobre que o próprio estado monástico. "Ele tem seu valor também a palavra de Deus". O celibato, Lutero chama-o de uma "peste"; todavia, jamais combateu a virgindade em si mesma. Seu modo de encarar a concupiscência na humanidade e especialmente no homem, é extremamente realista e tético. A concupiscência é irrefreável. O Matrimônio é uma lei natural, como comer, beber, dormir. "Devido a essa necessidade, todos devem contrair matrimônio, para viver com a consciência tranqüila e caminhar com Deus". Integram a doutrina matrimonial de Lutero, três elementos: 1) A preponderância do instinto sexual; 2) a superioridade do matrimônio sobre o estado de celibato (não certamente sobre a virgindade considerada como carisma); 3) o Matrimônio é de instituição divina (na criação), o celibato, de instituição eclesiástica. * Cfr. Paquier, Luther, no Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 1274-1283. *

Os teóricos do evolucionismo darwinista, coerentes consigo mesmos fazem derivar o Matrimônio do instinto sexual, que se desenvolveu em formas cada vez mais perfeitas. Eis, segundo eles, as etapas principais: 1) Matrimônio de promiscuidade ("promiscuidade" animal, "comunidade das mulheres", "eterismo"). "Podem-se comparar os homens a um bando de cervos, que se reúnem em casais, entre si". O "matriarcado" coligar-se-ia com este estágio, no sentido em que a descendência só se podia estabelecer através da mãe; 2) A monogamia; ela elevou ao matrimônio por rapto e depois ao matrimônio por compra; 3) o matrimônio civil ou por consentimento. O matrimônio por rapto teria sido a primeira forma da exogamia, diferente da endogamia primitiva, no seio da própria tribo. O matrimônio de promiscuidade é uma hipótese improvável. * Para a exposição e a crítica destas teorias, hoje em fase de renascimento no marxismo, cfr. Dict. de théol. cath. t. IX, coll. 2306-2310. *

No Antigo Testamento e, de maneira geral na antigüidade, encontra-se como forma normal do Matrimônio, o casamento por consentimento, ao lado do matrimônio por compra e venda, que provavelmente existiu (Gên 21,18-29; 31,15). Neubauer contesta a existência, em Israel, do antigo costume do matrimônio por compra (Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschliessungsrechts, 1920). Eis o

juízo que emite, na sua vigorosa obra sobre o direito matrimonial hebraico: "Os pormenores legais atinentes às formalidades que precedem a conclusão de um matrimônio, como é sabido, faltam de todo nas fontes bíblicas" (p. 1). Ao invés, segundo a Mishnah, chamado Kiddushin, "a mulher é adquirida para o matrimônio de três modos: com o dinheiro (todavia não se trata de uma compra, e sim de um dote), com um documento (contrato) e com concúbito". A mulher volta, livre, com o libelo do repúdio e à morte do marido. "A mulher obrigada ao dever do levirato é adquirida com o concúbito e é livre quando o leviro desata seus sapatos (Cfr. Rut. 4,7) ou morre" (p. 6).

Leitura. — *Os fins do Matrimônio.* — "Não existe atualmente questão mais debatida. Propomo-nos, modestamente, projetar alguma luz na confusão e nas incertezas suscitadas pelo calor da discussão.

1. *A revelação.* Os primeiros capítulos do Gênesis, páginas tão ricas, em que a divina inspiração depositou de forma popular tantas verdades de capital importância, revelam claramente dois fins do Matrimônio.

Na primeira narração (Gên 1,26-31), a criação do primeiro casal humano vem coroar a obra dos seis dias. Criado à imagem e semelhança de Deus, o homem surge do ambiente do cosmo e o domina com sua exaltada posição; mas entre os seis dias da criação delineia-se um paralelismo intencional. Árvores e plantas possuem "semente segundo sua espécie", produzem "frutos portadores de sua semente" (1,11-12); os animais também tinham recebido a bênção divina acompanhada da ordem de se multiplicarem (1,20-22); enfim, Deus cria o homem "macho e fêmea", e abençoando-os diz: "Crescei e multiplicai-vos e enchei a terra" (1,28). A idéia do poder que os seres receberam, de prolongar e conservar através dos séculos, a obra criadora perpassa todo o contexto. O texto sagrado apresenta-nos, portanto, o primeiro par humano criado e abençoado por Deus, com o fim precípua da geração, para perpetuar e propagar a estirpe humana.

A segunda narração é bem diferente (Gên 2,7-25). Adão é criado antes de Eva; e não obstante a fruição das delícias todas do Paraíso Terrestre, não obstante o domínio de que goza sobre a criação inteira, seu coração continua insatisfeito. "Não é bom que o homem esteja sozinho", nota o texto sagrado, e Deus decide dar-lhe uma companheira, "um auxílio semelhante a ele" (2,18). Quando Eva, misteriosamente formada do costado do homem, é levada a Adão, ele extasia-se: encontrou o que em vão procurava em toda a criação, "ossos dos seus ossos, carne da sua carne". Agora, conclui o texto sagrado, "o homem deixará seu pai e sua mãe e unirá-se à sua mulher e os dois serão uma só carne" (2,23-24): nenhum vínculo superará em intimidade e força o amor conjugal. O auxílio mútuo e recíproco, no amor e na intimidade de toda a vida, aparece aqui como o fim do Matrimônio.

A Revelação apresenta-nos, assim, luminosamente declarados dois fins essenciais da instituição matrimonial: descuidar um deles significa mutilar a obra de Deus. E desses dois fins, o primeiro mencionado é o da procriação, objeto de expressa ordem divina. Esses dados revelados, sóbrios e profundos, desenvolveu-os a tradição católica numa doutrina sistemática que se pode resumir nos seguintes pontos.

2. *Os dois fins essenciais.* O Matrimônio é uma instituição que une o homem e a mulher numa sociedade permanente, ordenada a dois fins hierarquizados, ambos essenciais, um imediato, outro, mediato.

a) O fim imediato, primeiro na obtenção, é dar a cada um dos cônjuges, mediante a união íntima, total, definitiva, da própria pessoa com a pessoa amada, o complemento a que ele aspira naturalmente: um apoio, um sustáculo material, corporal, sentimental, afetivo, espiritual, que é imensamente

precioso e que constitui para a generalidade dos homens, o meio providencial do seu aperfeiçoamento pessoal e social, do seu progresso moral e da sua santificação.

Os teólogos caracterizam este fim com um termo já acenado na Escritura (Gên 2,18) o "*mutuum adiutorium*", o auxílio recíproco. Costuma-se também falar de "completamento" ou de "perfeição" dos esposos. Esses termos exprimem à maravilha a primeira impressão suscitada pelo amor, — e pelo ato conjugal que lhe é a expressão — sensação de um novo ser, subitamente adquirido, que transforma a vida, renova naqueles que se amam, a visão do mundo e de si mesmos; sensação de um vácuo enchido, de plenitude, de equilíbrio de todo o ser, ante o qual o estado anterior parecia deficiente, pobre e como mutilado. Daqui toda uma série de valiosas consequências de ordem moral, intelectual, religiosa, sobrenatural, alegria, entusiasmo, dilatação de horizontes, sujeição ilimitada à pessoa amada e ao lar, coragem na provação, reconhecimento para com Deus, sentido da encarnação, adoração da Providência etc. Termos esses, todos legítimos e que não se devem abandonar. Preferimos, porém, definir esse fim como o "mútuo" aperfeiçoamento dos esposos. E isso por duas vantagens. Antes de tudo, este termo, mais abstrato e mais geral, exprime melhor a amplitude de uma ação de enriquecimento que não se limita às primeiras manifestações do amor, ao seu desabrochar tão vivamente sentido e tão rapidamente alcançado (este fim é particularmente expresso com o termo "completamento"), mas se estende à totalidade da vida, pois que os esposos, nunca rematadamente perfeitos, ajudam-se dia a dia a subir; de fato, a lei do desenvolvimento indefinido, que governa a vida espiritual, ordena também o amor conjugal, que é parte integrante desta vida, um setor do reino de Deus em nós. Em segundo lugar, "aperfeiçoamento" é um termo de ordem moral, ao passo que os outros (auxílio, completamento, perfeição) são antes de ordem física. E assim chegamos a compreender melhor — e é de suma importância — que, sem exclusão dos outros planos, devemos sobretudo ajudar-nos e aperfeiçoarmos-nos com esforço comum no plano superior da virtude, da alma e da vida divina.

Este fim imediato, como se vê, tem um caráter particularmente individual, pois consiste, antes de tudo, no aperfeiçoamento dos próprios esposos, o que comporta também um valor social considerável.

b) O fim mediato, que se alcança depois e através do imediato, resume-se em duas palavras: procriação e educação; e, em primeiro lugar, o prolongamento da vida natural e sobrenatural com a chamada à existência de novas pessoas com a conseqüente extensão da cidade terrena e, sobretudo, da celeste e a multiplicação das almas destinadas a contemplar a Deus face a face, a louvá-lo eternamente; logo, a educação dos filhos, para os tornar capazes de tão sublime vocação.

Portanto, este fim é, acima de tudo, social e pode-se dizer *universal*, pois os esposos aí procuram diretamente a perpetuação da estirpe, o aumento da sociedade natural e da mística "cidade de Deus"; ao mesmo tempo, porém, esse fim contribui extremamente para a perfeição pessoal dos cônjuges, que o nascimento e a educação dos filhos aproximam muito e estreitam com novos vínculos, prolongando-os, por assim dizer, no tempo, e tornando-os maravilhosamente participantes da fecundidade das pessoas divinas.

3. *Harmonia e hierarquia destes fins.* Não se dá oposição, mas acôrdo, entre os dois fins, que se implicam reciprocamente: os esposos, procurando o próprio completamento e o aperfeiçoamento recíproco, contribuem para o bem estar da sociedade; e, por outro lado, a procriação e a educação cristã dos filhos, não é útil somente ao Estado e à Igreja, mas vem também encher o vazio dos pais, estender, por assim dizer, o seu ser e sua união além da vida desta terra, aumentar seus méritos e fortificar o amor conjugal, salvando-o do perigo de um duplo egoísmo.

Mas estes dois fins estão num mesmo plano, e são entre si iguais? Não: eles são hierarquizados; um é absolutamente mais excelso e mais essencial do

que é outro. Se o fim imediato — o desejo de se entregar à pessoa amada, por toda a vida e receber dela, por sua vez, o amor; a procura, na união com ela, da alegria, da força, do progresso espiritual — apresenta-se como primeiro pensamento à mente da maior parte dos casados e é obtido directamente com o Matrimônio, se este fim (sobretudo no homem) continua sempre a ser psicologicamente dominante, não é menos verdade, que a tradição cristã, quase unânime, proclama superior por dignidade o fim a que nós chamamos de “mediato”, a procriação e a educação dos filhos de Deus. Ante a palavra dos Padres, os teólogos e os canonistas sempre consideraram como o fim principal, *primário*, do Matrimônio, o fim “mais essencial”, diz S. Tomás, sem o qual este não pode ser bem compreendido, nem definido. Uma recente decisão do S. Ofício confirmou que a Igreja entende manter firmemente o primado de tal fim...

Os esposos cristãos, conscientes da dignidade que lhes oferece a liberalidade divina, devem, pondo em primeiro plano, na sua estima, o fim mediato, chamado com justiça, *primário* e principal pelos teólogos e pelos canonistas, tender a consagrar-lhe o primeiro lugar na vida conjugal. Isso não acontecerá, muitas vezes, sem lutas íntimas, sem sacrifícios dolorosos, por vezes heróicos; será bom meditar então na bem-aventurança das lágrimas: “*Beati qui lugent*”. Aquêles que com plenitude de fé e de generosidade tiverem esquecido a si mesmos, projetando sua visão, além do seu interesse pessoal imediato, terão as bênçãos prometidas a quem “perde a sua alma” para o reino dos céus. Já nesta terra, em muitos casos, não ficarão sem recompensa, porque é exatamente nas famílias numerosas e fecundas que mais bem se realiza a perfeição do Matrimônio: “*Uxor tua sicut vitis abundans... filii tui sicut novellæ olivarum*”.

4. *Distinção necessária destes dois fins.* Cumpre-nos ainda realçar que os fins do Matrimônio são dois, subordinados sim, mas distintos e absolutamente irreduzíveis. A complementação dos esposos na união e no amor, o seu aperfeiçoamento (sobretudo espiritual), não tem valor de simples meio em ordem à procriação e à educação dos filhos; não é algo de acessório e de accidental, acrescentável à essência do Matrimônio. Não, forçoso é reconhecer nêle um verdadeiro fim que tem autonomia própria, logo, possível de aquisição, de per si, sumamente desejável seja para os indivíduos, seja para a sociedade. É um fim essencial, inseparável da substância da instituição e do sacramento; o que não lhe tolhe ser subordinado a um outro fim, também essencial e radicado na profundidade do Matrimônio e do seu ato, porém mais elevado, mais amplo e mais belo, o fim *primário*. Explica-se assim como em alguns períodos em que este último fim é absoluta ou temporaneamente irrealizável (velhice, esterilidade, períodos agenesiâcos...), o Matrimônio e seu uso permanecem razoáveis e lícitos, pois continua a existir outro fim suficiente para lhes dar um sentido e uma razão de ser. A união matrimonial, porém, privada então, — per accidens — do seu fim último e superior, para o qual não deixa de ser inelutavelmente orientada na sua constituição íntima, será imperfeita, incompleta, sem sua última coroa. Esta dualidade de fins essenciais do Matrimônio (conciliada com sua hierarquia), é um ponto de suma importância, porque a maior parte das objeções levantadas contra a tese tradicional provém do fato de se pensar leve ela, necessariamente, a ver nos filhos o fim único e adequado da instituição matrimonial e dos atos conjugais. Os que atacam com objeções, segundo eles, decisivas, o ensinamento de S. Tomás e da falange dos teólogos e dos canonistas que com ele cerram fileiras, vangloriam-se mui facilmente de vitória, mas na realidade combatem e abatem um fantasma, uma doutrina mutilada e falsada”. E. Boissard, *Questions théologiques sur le Mariage*, Ed. du Cerf, Paris, 1948, pp. 15-20 e 24-26.

§ 207. Ministro, sujeito, sinal sensível, efeitos.

1) *Ministros do sacramento do Matrimônio são os esposos que contraem reciprocamente o contrato nupcial matrimonial. A bênção do sacerdote é somente um sacramental.*

Nenhuma decisão da Igreja existe a esse respeito; mas essa é a doutrina dos Escolásticos e os teólogos posteriores e Bento XIV atribui-lhe a máxima probabilidade. *Codex Juris Canonici*: “*Matrimonium facit partium consensus inter personas jure habiles legitime manifestatus*” (can. 1081).

A Escritura não oferece nenhuma indicação sobre a conclusão do Matrimônio. E nem mesmo Jesus Cristo acrescentou algo de novo a este respeito: Ele considera o Matrimônio de acordo com os usos do seu tempo, em que se realizava mediante o contrato usual de Matrimônio. Também os Apóstolos conservaram a forma tradicional.

Os Padres dão, é certo, relêvo a bênção da Igreja e exigem-na, mas nada faz supor que nesta bênção tenham visado a forma necessária para a conclusão do Matrimônio. Afigura-se-nos que com ela visavam manter a disciplina cristã e controlar com precisão o estado da comunidade. Jamais negam eles a validade dos matrimônios clandestinos.

A Escolástica espousa um ponto de vista idêntico. S. Tomás, considera a bênção do sacerdote como um sacramental. O Matrimônio realiza-se com o consentimento mútuo (Suppl. q. 45, a. 5). Do mesmo modo pensa S. Boaventura (Brevil. P. 6, c. 13). Ora, esse conceito entre os Escolásticos é tanto mais digno de nota se levarmos em conta que eles põem sempre em muita evidência a ação do sacerdote no sacramento.

Eugênio IV repete esta doutrina na sua instrução pastoral aos Armênios: “*Causa efficiens Matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de præsenti expressus*” (Denz. 702). O Concílio de Trento supõe a mesma doutrina, pois não contesta a validade dos matrimônios clandestinos, embora imponha contrair Matrimônio diante do Pároco e de duas testemunhas: “*Dubitandum non est, clandestina matrimonium libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia*” (De reform. Matrim. c. 1). Pio X na sua Constituição “*Provida*” de 18 de janeiro de 1906 acerca do Matrimônio, exige a forma tridentina; mas, em caso de ausência prolongada de sacerdote, o Matrimônio pode ser contraído válida e licitamente diante de duas testemunhas leigas (Denz. 2069). Na praxe eclesiástica, um matrimônio inválido pode ser, às vezes, revalidado com uma simples e particular renovação do consentimento, sem a bênção sacerdotal. A assistência do pároco é apenas a assistência testemunhal, não uma função de ministério. Ela opera tão só a necessária publicidade externa, não o sacramento.

A sentença contrária de Melquíor Cano e dos teólogos de corte galicanos ou jansenistas, que viam no sacerdote o ministro do Matri-

mônio, já foi exposta. Outrora ela contou com muitos sequazes, inclusive Bento XIV, antes de ser elevado ao sólio Pontifício. Hoje acha-se quase inteiramente abandonada. Os Gregos também consideram o sacerdote ministro do Matrimônio.

2. O Matrimônio pode ser validamente recebido por todos os batizados que não têm impedimentos dirimentes.

A exigência do caráter batismal é óbvia: sem o Batismo não se pode receber nenhum sacramento. Óbvia também é a ausência de impedimentos dirimentes, porque estes não permitem que exista o Matrimônio. Enquanto os impedimentos impeditivos tornam o matrimônio ilícito, os dirimentes tornam-no inválido.

Esses impedimentos já eram conhecidos dos Padres, sobretudo o da diversidade de religião (Tertul., *Ad uxor.* 2, 3-4; S. Abr. Ep. 19,7; S. Jerôn. Adv. Jovin. 1, 10; S. Agost. De fide et oper. 19, 38). Eles não vêm em tais matrimônios a imagem da união de Cristo com a Igreja, mas uma prostituição dos membros de Cristo, uma profanação do templo de Deus. A diversidade de religião aditaram-se em seguida outros impedimentos, especialmente os derivantes dos parentescos espirituais, de sangue e da afinidade. Também os Gregos conhecem estes impedimentos, ou melhor, estendem-nos até ao sétimo e oitavo graus. S. Tomás e S. Boaventura conhecem já quase todos os impedimentos hoje em vigor. O Tridentino acrescentou-lhes dois novos (raptus, clandestinitas). O novo *Codex* trouxe algumas modificações (can. 1067 ss.).

Além do Batismo e da ausência de impedimentos, a intenção é indispensável para a recepção válida do Matrimônio. Sua necessidade ressalta da conclusão do Matrimônio em forma de contrato, o qual, por sua natureza, deve ser livre e consciente. Repetimos que a intenção matrimonial deve visar quer o sacramento quer o contrato, porque inseparáveis.

3. Para se receber dignamente e com fruto o Matrimônio exige-se o estado de graça.

Este estado de graça, quando não existe, deve ser recuperado ou com a contrição perfeita ou com a confissão. Embora o sacramento da Penitência seja *prescrito* pela Igreja somente para a Eucaristia, o novo *Codex*, todavia, ordena "que o pároco... exorte (os noivos) a confessar com cuidado seus pecados e a receber piamente a santa comunhão, antes da celebração do Matrimônio" (can. 1033). Cfr. também o Concílio de Trento, s. 24 De reform. Matrim. c. 1.

Para se receber *licitamente* o Matrimônio é necessário, além disso, não ter impedimentos impeditivos. Se o Matrimônio é contraído não obstante estes impedimentos, é válido, mas o efeito da graça sacramental não se opera, por haver um obstáculo, posto pelo pecado grave, cometido no momento da conclusão.

4. O sinal sensível ou a matéria e a forma do sacramento do Matrimônio, consiste no consentimento matrimonial *expresso por ambas as partes*. As palavras que exprimem esse consentimento são consideradas como matéria do sacramento na medida em que contêm a *doação* de uma parte à outra e como forma enquanto contêm a *aceitação* dessa doação.

Nos sacramentos do Matrimônio e da Penitência não existe uma matéria verdadeira e própria. Os corpos dos contraentes (*jus in corpus alterius*) não constituem o contrato, são antes o objeto desse contrato (*materia circa quam*). Conclui formalmente o contrato a manifestação externa do consentimento das partes. Nisto consiste todo o sinal sensível do sacramento do Matrimônio. Em um segundo tempo são distintos por analogia, e mui artificialmente, dois elementos: um, determinável, outro, determinante, isto é, uma mútua doação e uma mútua aceitação do direito sobre o corpo em ordem ao fim do Matrimônio.

Os teólogos que têm por ministro do sacramento do Matrimônio o sacerdote, consideram que o contrato é a matéria e as palavras da bênção são a forma que sela e confirma o contrato. Já foi dito que esta sentença é insustentável. Esses teólogos apresentam como argumento as palavras: "Ego vos conjungo", mas devemos observar que elas não existem nos rituais antigos e o Concílio de Trento faculta o uso e permite outras fórmulas semelhantes, como são usadas em cada Diocese (s. 24, de reform. Matrim. c. 1). A Igreja não teria por certo feito isso, se tivesse visto nestas palavras, a forma sacramental do Matrimônio.

5. Os efeitos do sacramento do Matrimônio consistem na formação do vínculo matrimonial, no aumento da graça santificante (*gratia secunda*) e no direito a todas as graças atuais necessárias para viver cristamente o estado Matrimonial. Cfr. *Codex*, can. 1110.

O Concílio de Trento fere com a excomunhão quem afirmar que "o Matrimônio não comunica nenhuma graça" (s. 24, c. 1). Segundo a doutrina sacramental do Concílio, com esta expressão deve-se entender a graça santificante. O Matrimônio é um sacramento dos vivos, pois é o símbolo da união de Cristo com a Igreja. Quando o sacramento é recebido conscientemente, em estado de pecado mortal (*mala fide*) é válido, se houver toda as outras condições, mas é ilícito. A graça revive em seguida, quando é removido o obstáculo. Se o Matrimônio é recebido em estado de pecado mortal inconscientemente (*bona fide*), produz ("per accidens") a primeira justificação por meio da atribuição. Notamos ainda que um dos cônjuges pode receber o sacramento em estado de graça, enquanto o outro o recebe indignamente; é porém impossível que um cônjuge o receba validamente e o outro

inválidamente. Isto porque, no primeiro caso, trata-se da graça *pessoal*, ao passo que no segundo trata-se do vínculo *recíproco* do Matrimônio.

A *graça sacramental* do Matrimônio consiste no direito concedido por Deus a todas as graças atuais necessárias aos dois esposos, separada e unidamente, seja para levar uma vida conjugal cristã, seja para desempenhar os deveres especiais do homem e da mulher, do pai e da mãe. S. Paulo acena ao efeito negativo da moderação da concupiscência: "Para evitar a impudicícia, cada qual tenha a sua mulher e toda mulher tenha seu próprio marido" (I Cor 7,3; cfr. I Tes 4,4-5).

O Concílio de Trento menciona, além disso, entre os efeitos operados pelo sacramento, o aperfeiçoamento do amor natural e a consolidação da unidade indissolúvel, os quais santificam os esposos, do mesmo modo que o vínculo que une Cristo com a Igreja é um vínculo de caridade e de santidade. Apelando para o "magnum sacramentum" de S. Paulo, o Concílio chama o matrimônio de "venerável sacramento", superior a todas as antigas uniões conjugais, em vista da graça que produz, e assim deve ser, com justiça, enumerado entre os sacramentos da Nova Lei. O Concílio não desce a maiores particulares (s. 24, de reform. Matrim. c. 1).

O *Cat. Rom.* refere, por sua vez, estas declarações do Concílio e conclui daí que a graça deste sacramento tem por efeito fazer com que os esposos satisfaçam com sua posse recíproca, repelindo os desejos ilícitos sobre pessoas alheias e levem uma vida conjugal honesta e sem mancha (P. 2, q. 8, c. 17).

* A "Casti Connubii" exorta a viver o Matrimônio, "cuja virtude eficaz, embora não imprima caráter, é, todavia, permanente". A êste respeito a encíclica aduz e comenta um texto de S. Roberto Belarmino: "O sacramento do Matrimônio é semelhante à Eucaristia, a qual é sacramento não só no ato da produção, mas também enquanto perdura: porque, vivendo os cônjuges, sua união é sempre o sacramento de Cristo e da Igreja" (Contr. De matr. II, c. 6). Por isso, todos os atos que traduzem na prática, que prolongam e ratificam nos particulares o dom recíproco, isto é, tudo o que entre os esposos é manifestação de amor santificado, é fonte de graça, é meio de vida sobrenatural. Dêsse modo o estado do Matrimônio pode ser eminentemente santificante. Urge aprofundar essa doutrina e fazer com que os esposos tirem daí as magníficas conseqüências para a vida. A família cristã sente hoje a necessidade de uma profunda espiritualidade. *

6. A *virgindade*. — Embora o matrimônio seja um sacramento e a virgindade não, o Concílio Tridentino definiu a superioridade desta sobre aquêle: "Se alguém disser que o estado conjugal deve ser anteposto ao estado de virgindade ou de celibato e que não é melhor e mais feliz ficar na virgindade ou no celibato do que unir-se em Matrimônio, seja excomungado" (s. 24, can. 10).

A doutrina do Concílio assenta nas palavras explícitas e inconfundíveis de Cristo e dos Apóstolos. Jesus Cristo fala dos que renunciavam ao Matrimônio pelo reino dos céus e sobrepôs, assim, a virgin-

dade ao Matrimônio. Se êste na sua essência radica-se na natureza humana em geral, aquela tem por base um dom especial de Deus; eis a razão porque devemos examinar-nos seriamente antes de abraçar a virgindade: "Quem é capaz de compreender, compreenda" (Mt 19,10-12). Ela, porém, terá uma recompensa de cem por um (Mt 19,29).

S. Paulo julga-a superior ao Matrimônio; e tão claro e óbvio é o seu testemunho que não padece contestação alguma. Admitem-no também os Protestantes, pelo menos os desapaixonados. O Apóstolo pronuncia-se com uma clareza cristalina: "Quem casa a própria filha faz bem e quem não a casa faz melhor... Entretanto, segundo o meu parecer, ela será feliz se permanecer como está; creio ter eu também o Espírito de Deus" (I Cor 7,38.40; cfr. 7,26; 7,36: se ela se casa não peca). Assim, não se pode pôr em dúvida que S. Paulo mesmo fôsse celibatário (I Cor 7,7), não obstante I Cor 9,5.

Existia já desde o tempo dos Apóstolos um estado especial de virgindade (Apc 14,4; At 21,9); assim como não existia uma classe especial de viúvas, isto é, de mulheres "que são verdadeiramente viúvas" (I Cor 7,8; I Tim 5,1-16); já tinha sido aconselhada também a continência *conjugal* (I Cor 7,4-6). *Hermas*, Past. vis. 2,3,1; *S. Agostinho*, De bono conjug. 12; De nupt. et conc. 12 e *S. Jerônimo*, Ep. 58, 6 ad Paul.; Ep. 71, 7 ad Luc., etc., faz recomendações semelhantes. No séc. III menciona-se um matrimônio especial, o "matrimônio virginal". No princípio as virgens permaneciam na casa paterna; depois, moraram numa casa reservada para elas (Athan., Vita Antonii, 3) em que viviam segundo regras particulares.

O motivo da continência ascética, porém, não é nem na Bíblia, nem nos Padres, um motivo maniqueu. O Matrimônio não é em si mau, mas bom (I Cor 7,38; I Tim 5,14). S. Paulo põe de sobreaviso contra aquêles que "proíbem casar-se" (I Tim 4,3). Mas a virgindade possui um carisma que o Matrimônio não tem. A Igreja sempre se pronunciou tanto contra os detratores do Matrimônio, como contra os desprezadores da virgindade (Joviniano, Bonoso, Elvídio, os Protestantes). Sobre a virgindade fundam-se não só o estado religioso e sacerdotal, mas uma grande parte da vida da Igreja em geral. Cfr. *G. Ries*, La castità e la Chiesa, pp. 95-136.

Não se deve confundir o pensamento de *Lutero* acêrca da virgindade, com sua conhecida aversão pelo estado de celibato, contra o qual desencadeou seus raios até à morte. Por certo, naqueles tempos, não faltavam os escândalos em tal estado; a vida do próprio Lutero é disso uma prova, como seu êxito entre a "fradaria" na ânsia de se subtrair às regras. No princípio êle considerava a virgindade superior ao Matrimônio; depois, considerou-os iguais e, por fim, pôs o Matrimônio acima da virgindade. Todavia, em certo sentido, êle conservou sentimentos de monge, até o fim, pois em 1540 louvava ainda a virgindade como descida do céu, como uma jóia de ouro, como um adorno precioso.

Lectura. — *Matrimônio e sacerdócio na vida da Igreja.* "1. Qual o lugar e quais as funções do Matrimônio cristão, no Corpo de Cristo? Do momento em que o Matrimônio, elevado a sacramento, surge em toda a sua plenitude de vida, que, jorrando do Verbo encarnado, difunde-se em todos os seus membros, nêle tornam-se inseparáveis o elemento natural e sobrenatural, o contrato natural e o sacramento. Este não é algo de justaposto ao vínculo conjugal natural; mas o próprio vínculo, possuído e consagrado pela energia sobrenatural da humanidade de Cristo, coincide com o sacramento. Justo por isso, é o Matrimônio o único sacramento subtraído à cooperação do sacerdote. Os esposos cristãos pronunciando o *sim* conjugal, constituem com esse ato, aquela união que encarna sem mais a união de graça de Cristo com a Igreja. Assim sendo, o Matrimônio figura como um elemento todo especial no organismo sobrenatural da Igreja. Possui êle certa autonomia perante o sacerdócio hierárquico, nisto que o sacerdote aí intervém, não como ministro, senão como testemunha do sacramento. Do sacerdote depende só na medida em que pressupõe o Batismo cujo ministro ordinário é o sacerdote. Com efeito, só como batizados, como membros de Cristo, podem homem e mulher firmar esse pacto que é essencialmente o sacramento da união de Cristo com a Igreja. O sacerdócio comum recebido no Batismo, explica-o o Matrimônio na sua forma mais rica e sublime. Neste sentido, portanto, enquanto conexo com o Batismo, o sacramento do Matrimônio é por certo subordinado ao sacerdócio, mas é tão só o *sim* sacramental dos dois esposos que faz da sua união um exemplar da união de Cristo com a Igreja. O Matrimônio é, em razão disso, o sacramento específico dos leigos, não só porque (na Igreja romana) exclusivamente os leigos o podem receber, mas também, e sobretudo, porque é constituído pelos leigos, sem a ação mediadora do sacerdote. A esfera matrimonial é a única no Corpo de Cristo onde a graça sacramental corre imediatamente aos membros, sem ser subministrada por órgãos sacerdotais. Nesta independência relativa do sacerdócio, o Matrimônio mantém certa polaridade com relação ao sacerdócio propriamente dito ou, mais precisamente, êles integram-se um ao outro.

Estes dois sacramentos têm em comum, diante dos outros, tender ao serviço do Corpo de Cristo, acima da santificação individual. Seu significado último está em ser órgãos do Corpo de Cristo, mercê da graça que conferem: Matrimônio e sacerdócio são funções do Corpo de Cristo: funções que se integram reciprocamente, pois o sacerdócio e o Matrimônio preparam, curam e alimentam o Corpo de Cristo: aquêle no seu ser sobrenatural *espiritual*, êste no seu ser sobrenatural *corporal*. Sacerdócio e Matrimônio, no organismo sobrenatural do Corpo de Cristo, estão entre si em relação de alma e do corpo, tomados cada um na sua consistência sobrenatural. Ambos são, portanto, órgãos de importância vital no Corpo de Cristo; são seus órgãos estruturais, pois constituem-no em seu ser sobrenatural, quer corporal, quer espiritual. O Matrimônio avizinha-se, portanto, imediatamente do sacerdócio; ou melhor, deve-se dizer que é seu pressuposto e fundamento. "Não é primeiro o espiritual, diz o Apóstolo, mas primeiro há o animal, e depois, o espiritual" (I Cor 15,46). Não se pode dizer *sacerdócio* sem se pronunciar ao mesmo tempo, ou melhor, antes, *sacramento do Matrimônio*. A importância do Matrimônio para o Corpo de Cristo é, portanto, fundamental.

2. A importância do Matrimônio deriva sobretudo do fato de fornecer êle o corpo, aos futuros membros da Igreja. Devemos, além disso, observar que os pais não dão à criança apenas a existência, mas determinam-lhe ainda a modalidade. É verdade que êles não produzem a alma da criança — e isso deve inspirar-lhes humildade, respeito, desde que só Deus é a causa criadora da alma humana e sua cooperação limita-se à produção do ser animal da criança fuggindo à sua ação os princípios espirituais e morais — mas é também certo, por outro lado, que a atividade geradora dos pais dá ao corpo em embrião suas notas individuais e o dispõe próximamente a unir-se com a alma de modo que os pais se podem sempre dizer causas ativas da alma da criança, quando a Deus aprouver tirá-la do nada, adaptando-a às disposições de seu corpo.

Acontece, por isso, que os pais deixam à criança, no caminho de sua vida, um complexo de disposições tais, que, em certa medida, formam para a alma que desperta à vida, a base natural do seu desenvolvimento espiritual e sobrenatural. A obra dos pais, como órgãos construtivos do Corpo de Cristo, ultrapassa essencialmente o dia da concepção, estendendo-se da formação do filho até à plenitude da idade de Cristo. Não depende do sacerdote e muito menos da Igreja, mas depende, no fundo, da herança recebida dos pais, a eventualidade de que a graça de Cristo se acenda em almas obtusas e preguiçosas por natureza, sensuais e transviadas, violentas e brutais, ou que ela se estabeleça onde uma natureza humana ilibada e pura constitui o ponto de partida natural para o exercício da sua eficácia sobrenatural. Aqui, mais que nunca, a responsabilidade do próprio dever compete aos pais. E essa responsabilidade não entra em jôgo somente quando tem início a educação e nem mesmo com a vida conjugal, mas ainda antes do Matrimônio. De fato, é um dever especificamente cristão, contrair, em vista do bem-estar do corpo de Cristo, unicamente aquêle Matrimônio que promete uma prole sã de corpo e de espírito, a se apresentar a Deus como "hóstia imaculada" ílesa no seu ser natural, para ser tida como apta para a sublime transformação sobrenatural.

A função construtiva que compete ao Matrimônio, feito sacramento e à família, que com êle se inicia, é, além disso, uma função educativa. No momento em que os pais apresentam a criança ao Batismo lança-se o fundamento da sua nova vida em Cristo. Por isso, com o dia do Batismo começa também o amável dever de levar as crianças a Cristo; o sacerdócio leigo assume aqui sua mais alta expressão. Numa fase de desenvolvimento em que os ouvidos e o coração da criança estão ainda fechados à ação da Igreja, sua alma abre-se através de mil caminhos aos influxos do pai e da mãe. Nenhum sacerdote pode falar à criança de modo tão íntimo e delicado, tão misterioso e oculto, tão vário e fascinante, como o pode a mãe, quando ama a Jesus. Se, do rosto dos pais emana o respeito pelo que é santo, se toda a atmosfera familiar é avivada pelo espírito de Cristo, não deixará de acontecer que sua imagem se desenvolva imperceptivelmente no coração da criança, como a flor em sua haste.

É um tempo extremamente precioso êste da sementeira espiritual na idade da infância. É o tempo em que se lançam os fundamentos da orientação religiosa. Se a obra desses anos fracassa, então também a palavra do sacerdote sofre de costume a sorte daquela semente que cai na estrada; vieram os pássaros do céu e no bico levaram-na embora. Onde, ao invés, êste fundamento foi pôsto, é uma delícia para o sacerdote continuar o edifício: só acontece raras vezes, que êle constrói inútilmente; e se dessevesse mesmo construir por vários anos inútilmente, ficaria, todavia, enraizado na alma da criança, um mundo de memórias vividas, que jamais se deixarão sufocar de todo. Numa hora de graça, predisposta por Deus, aquelas recordações da juventude poderão erguer-se vitoriosas e despertar para nova vida, no homem maduro, a fé da infância. Ao sacerdócio leigo dos pais compete, portanto, uma função complementar, também no campo da educação religiosa: ela prepara e integra a ação do sacerdote. Pode-se mesmo dizer mais: ela dá uma forma já determinada à vida sobrenatural do membro de Cristo, que se desenvolve. Na vida e na obra dos nossos grandes e santos, encontra-se sempre um vestígio notável da forma própria da piedade dos pais, das características do seu espírito religioso, algo do solo nativo e pátrio.

3. A missão da família cristã, no âmbito do Corpo de Cristo, não se esgota absolutamente no serviço dêste ou daquele membro. A energia sobrenatural contida no Matrimônio cristão é tão grande, que todo o Corpo de Cristo dela recebe um influxo eficaz, decisivo. São precisamente as famílias cristãs que, com sua prole de leigos, constituem o núcleo substancial do Corpo de Cristo: por elas a vida da Igreja distende-se verdadeiramente na sua plenitude. O Papa não é a Igreja: é-lhe o fundamento. Bispos e sacerdotes não são a Igreja: são-lhe os oficiais. A Igreja é o conjunto de todos os batizados em Cristo, sob a orientação do Papa e dos bispos. "um povo santo, como diz S. Pedro, povo de conquista" (I Pdr 2,9). O núcleo dêste povo de Deus é

formado pelas famílias cristãs. Sem ele o Papa e os bispos seriam pastores sem rebanho e o Corpo de Cristo seria um organismo mutilado, até se tornar irreconhecível. Segue-se daí que o desenvolvimento interior do Corpo de Cristo se faz através da vasta cooperação das famílias cristãs. Quando nelas vem a faltar a fé e a caridade, o Corpo de Cristo extenua-se e adocece; quando, ao invés, fé e caridade aí florescem, o Corpo de Cristo cresce próspero, até chegar à plenitude da idade viril. No crescimento e na diminuição da vida religiosa da classe leiga espelha-se o progresso e o retrocesso de toda a Igreja, decide-se a sorte do Corpo de Cristo. As famílias cristãs, ouvindo e praticando a palavra de Deus, anunciada pela Igreja, fazem-na, por isso mesmo, brilhar no mundo. Elas revelam-lhe a invicta potência, a íntima força vital. Na sua fé inquebrantável, na sua caridade, longe de toda hipocrisia, elas são a prova mais forte e fascinante do espírito e da sua potência, são os missionários e os apologistas mais convincentes, que a Igreja pode pôr em campo.

Não seria difícil, seguindo-se a linha destes princípios, mostrar-se como a família e o laicato que daí resulta, influem sobre todo o Corpo de Cristo, enquanto, na medida da sua função particular de membros e, por isso, essencialmente subordinada à hierarquia eclesiástica, trazem seu não pequeno contributo às primeiríssimas manifestações vitais do Corpo de Cristo, no desenvolvimento do dogma, do culto e da disciplina. A história da Igreja e a dos dogmas oferecem não poucos testemunhos para provar que a piedade do povo, guiada pelo magistério eclesiástico, possuía e conhecia já certos dogmas na sua vida "lex supplicandi, orandi", antes ainda que fossem definidos oficialmente. A piedade e os costumes do povo tiveram um influxo imediato sobre a formação da liturgia da Igreja, da disciplina e até mesmo do direito. Dogma, moral e culto não são concebidos como uma espécie de tradição secreta, que os sucessores dos Apóstolos transmitiriam ao laicato. Do mesmo modo que o Papa, os bispos e os sacerdotes vieram também do grêmio da família cristã e por seu meio começaram a gozar dos tesouros da fé e da vida cristã, assim também sua missão, embora se estenda através da sucessão apostólica é, todavia, ao mesmo tempo, uma pregação, um ensinamento, uma ação que se origina da plenitude da comunhão do Corpo de Cristo, vivificado pelo único sópro do Espírito de Nosso Senhor, que enche e invade todo membro do Corpo, na medida de graça a ele concedida". K. Adarn, La dignità sacramentale del Matrimonio cristiano, Casa Ed. "La Scuola Cattolica", 1936, pp. 19-27.

§ 208. Propriedades do Matrimônio.

1. Por preceito divino, o matrimônio cristão só pode subsistir entre um só homem e uma só mulher. — (*De fé*).

Explicação. — A unidade do Matrimônio opõe-se à poligamia que consiste em se ter mais mulheres e à poliandria, que consiste em se ter mais maridos. A poligamia pode ser *simultânea* e *sucessiva*. A simultânea foi condenada pelo Concílio de Trento: "Se alguém disser que é permitido aos cristãos ter contemporaneamente mais esposas e que isto não é proibido por nenhuma lei divina, seja excomungado" (s. 24, can. 2, Denz. 972). A poligamia sucessiva, pelo contrário, isto é, o matrimônio novamente contraído, depois da morte de um dos cônjuges, não foi proibida pela Igreja. Somente alguns rigoristas, especialmente na Igreja grega, seguindo os

Montanistas e os Novacianos, a quiseram condenar. O Tridentino visava a afirmação de Lutero, para o qual a poligamia simultânea não foi condenada por nenhuma lei divina.

Prova. — O matrimônio primitivo, instituído por Deus mesmo, era monogâmico. Os dois esposos devem constituir uma unidade tal, que formem *uma só carne* e permanecer para o futuro, em uma só carne, e tornar-se uma única fonte de vida para o gênero humano (Gên 2,24; 1,28). Jesus apela para essa forma primitiva e prescreve para o futuro, a unidade do matrimônio, porque Deus uniu o primeiro homem e a primeira mulher em matrimônio monogâmico: "Por isso deixará o pai e a mãe e unir-se-á com sua esposa e os dois serão uma só carne; de modo que não são mais dois, mas uma só carne" (Mt 19,5-6).

S. Paulo, quando fala do Matrimônio, supõe sempre o Matrimônio monogâmico. No seu entender, entre os dois esposos existe uma "lei" (*νομος*) ou um contrato, que obriga enquanto as duas partes estão com vida; se um dos cônjuges morre, o sobrevivente fica livre dessa lei e se quiser pode unir-se a outro (Rom 7,2-3). "Para evitar toda impudícia, todo homem tenha sua própria mulher e toda mulher seu próprio marido" (I Cor 7,2; cfr. 7,10). A celebrada comparação entre o Matrimônio e a união de Cristo com a Igreja, funda-se sobre a unidade do Matrimônio (Ef 5,21-33).

A *poliandria* opõe-se com mais vigor que a poligamia, à forma primitiva do Matrimônio e em geral à sua essência. De fato, se a poligamia se opõe à idéia da família e à atuação do ideal completo do Matrimônio, tem, todavia, a possibilidade de conseguir o fim primário do Matrimônio, que é a propagação do gênero humano e por essa razão foi permitida no Antigo Testamento e também praticada pelos patriarcas. A poliandria, ao invés, é contra a natureza e vai contra o fim primário do Matrimônio, que é a posteridade.

A *poligamia* reinou em todo o Antigo Testamento a partir de Lamec (Gên 4,19). Os patriarcas eram polígamos: Abraão (Gên 16,3), Isaac (Gên 24,3.7.51.67; 28,9), Jacó (Gên 29,23.28; 30,4.9); Moisés tem em conta a poligamia na sua legislação (Dt 21,15 ss.; mas cfr. Lev 21,13-14); Gedeão (Jz 8,30; Os Juizes, às vezes, tinham 30, 40, 70 filhos e filhas), Ecana (IRs 1,2), Saul (IRs 14,50; II Rs 3,7; 21,8), Davi (I Rs 18,27; 25,39-43; II Rs 3,2-5; 5,13; I Par 3,9), Joás (II Par 24,3); Salomão tinha um harém (IRs 9,16; 11,1-3), Roboão (II Par 11,21) Abias (II Par 13,21). Jeremias supõe como lícita a poligamia (Jer 29,6). Döllner, resumindo, diz: "Entre os hebreus a poligamia era considerada como um uso legítimo" (Weib im A. Testament, p. 20).

Depois do exílio sobrevém certa evolução. Mas o primeiro a voltar resolutamente ao ideal supremo expresso em Gên 2,24, é Jesus Cristo.

Tal poligamia muitas vezes pôs os Padres embaraço. S. Agostinho propõe uma solução um tanto simplista: outrora a poligamia era um costume e, por isso, não constituía pecado; mas desde que lhe cessou o uso, é um pecado (C. Faust. 22, 47). Evidentemente trata-se de saber como ela pôde no passado ser um costume, e um costume lícito. A essa questão só é possível responder apelando-se para o estado moral inferior do Antigo Testamento. A moralidade não é ainda cristã, é infracristã. Deus "permitia" a poligamia juntamente com tantas outras coisas (Rom 3,25). Por isso Lutero não podia apelar para o Antigo Testamento e para o exemplo dos patriarcas, para autorizar o duplo matrimônio de Filipe de Assia.

Quando certos pedagogos propõem suprimir na *Bíblia para as escolas* algumas partes da Bíblia e em particular a história dos patriarcas, ignoram quanto estas narrações contêm de precioso sob outros aspectos, e deveriam, além disso, refletir como tem razão a Igreja católica, em proibir pôr-se a Bíblia *íntegra* nas mãos das crianças. De resto, na escola dever-se-ia fazer notar de passagem, que o próprio Jesus Cristo, deliberadamente elevou-se acima do nível moral do Antigo Testamento: foi dito aos antigos, mas eu vos digo. No Antigo Testamento temos o início de uma moral e não uma moral perfeita; uma vida de fé ainda em germe, e não no seu desenvolvimento completo. "Ego sum via, veritas et vita" (Jo 14,6). Eis o que pode e deve saber também a juventude para se armar contra as futuras objeções do livre pensamento e do liberalismo. Cfr. Card. Faulhaber, *Giudaismo, Cristianesimo, Germanesimo*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1934.

A poligamia *sucessiva* é, ao invés, permitida: nenhuma lei nem divina nem eclesiástica a proíbe (cfr. I Cor 7,8.9,39-40; Rom 7,2-3; I Tim 5,14-15). Mas a antiga Igreja não via com bons olhos as segundas núpcias. Não admitia às Ordens os bigamos sucessivos (Tt 1,6); feria-os muitas vezes com penas canônicas, tirava-lhes o subsídio dos pobres, negava-lhes — e isto também hoje — a bênção eclesiástica. Atenágoras, baseando-se em Mt 19,9, pelo ano 177, assinala que os cristãos ou não se deviam casar ou casar-se uma só vez "pois as segundas núpcias são um respeitável adultério". No Ocidente havia menos rigor do que no Oriente, onde às vezes se lançava até a excomunhão contra essas núpcias (S. Jerônimo, Ep. 123, 17-18, Migne, 22, 499; S. Basílio, Ad Amph. 4, Migne, 32, 674). Mas jamais se chegou a declarar inválido o segundo Matrimônio. S. Agostinho que também permite todo Matrimônio seguinte, não quer ordenar os bigamos sucessivos (De bono conjug. 21). Anselmo de Lucca († 1073) escreve: "Ne quisquam amplius duas uxores accipiat, quia iam *tertia superflua est*" (Thauer. Collect. can. 1915, II, 484). Ainda hoje na Igreja grega, quem contrai um segundo Matrimônio é privado da comunhão por dois anos; se contrai um terceiro, é privado da comunhão por cinco anos (Maltzew. op. cit., pp. 288-289).

2. O matrimônio dos cristãos, sendo sacramento, é indissolúvel; nem mesmo o adultério de um dos esposos destrói o matrimônio. — A primeira proposição é de fé; a segunda, é próxima da fé.

Explicação. — Define o *Tridentino*: "Se alguém disser que o vínculo do Matrimônio se pode dissolver por um dos cônjuges, pela heresia, ou pela convivência molesta, ou por ausência querida, seja excomungado" (S. 24, can. 5, Denz. 975). Este cânon tinha por alvo os Protestantes, que admitiam a possibilidade de dissolução do vínculo matrimonial por diversos motivos. Outro cânon tinha por objetivo os Gregos, os quais afirmavam que o Matrimônio podia ser dissolvido em caso de adultério. Mas, visto que sua opinião tomava por base uma tradição digna de estima e que a República de Veneza, em consideração aos seus súditos gregos, exigia uma redação mitigada da definição, o Concílio limitou-se a declarar que o conceito latino não é errôneo. "Se alguém disser que a Igreja erra quando ensina, segundo a doutrina evangélica e apostólica, que o vínculo matrimonial não se pode dissolver pelo adultério de um dos cônjuges e que nenhum dos dois, nem mesmo o inocente, que não motivou o adultério pode contrair Matrimônio, enquanto vive o outro cônjuge, e comete adultério tanto quem, abandonada a adúltera, desposa outra, quanto quem abandonado o adúltero, se une a outro, seja excomungado" (s. 24, can. 7, Denz. 977).

Prova. — A *indissolubilidade* do Matrimônio forma uma só coisa com a unidade. Em razão disso os testemunhos aduzidos em favor da unidade, provam também a indissolubilidade. No Sermão da Montanha, Jesus Cristo proclama a unidade e a indissolubilidade, proibindo mesmo pensar na mulher de outro (Mt 5,27-28). Quando lhe fazem a pergunta sobre o divórcio, responde que Moisés concedeu o libelo de repúdio "por causa da dureza dos vossos corações". Recorda, além disso, a criação e a palavra do Gênesis, sobre a união do homem com sua mulher e conclui de modo geral: "Por isso (*propterea*) o homem não separe o que Deus uniu" (Mc 10,2-12).

A uma pergunta posterior dos discípulos. Ele responde: "Todo aquele que repudia sua mulher e desposa outra, comete adultério para com a primeira (*παράνομον*); e se uma mulher repudia seu marido para desposar outro, torna-se adúltera" (Mt 10,11,12). Os dois sexos são, assim, julgados de idêntica maneira, sem privilégio algum para o homem. Em S. Lucas está dito brevemente: "Todo aquele que repudia a mulher e desposa outra, comete adultério, e todo aquele que

desposa a mulher repudiada pelo marido, comete adultério" (Lc 16,18). Desta segunda frase resulta que o primeiro vínculo matrimonial continua a subsistir porque, do contrário, quem desposasse a mulher repudiada não cometeria adultério. Quanto ao que se refere a S. Mateus, veja-se mais abaixo.

S. Paulo afirma referir-se, não a si mesmo, mas ao "Senhor", quando diz: "A mulher não se separe do marido; se se separar, permaneça sem marido, ou se reconcilie com o marido; do mesmo modo o marido não repudie a mulher". Depois da morte do marido, a mulher, se quiser, pode novamente casar-se (I Cor 7,10-11; cfr. Rom 7,2-3).

O adultério, exceção em S. Mateus. — Em S. Marcos, em S. Lucas, como também em S. Paulo, não subsiste nenhuma possibilidade de dissolução do Matrimônio; toda tentativa nesse sentido é culpável, seja da parte do homem, seja da mulher. Em S. Mateus, surge uma dificuldade que, em dois casos parece tomar o aspecto de uma exceção. Neste Evangelho Jesus Cristo diz: "Todo aquele que despede a própria mulher, exceto o caso de desonestidade (*παρεκτος λόγου πορνείας* Vulgat., excepta fornicationis causa), torna-a adúltera e quem desposa uma mulher repudiada, comete adultério" (Mt 5,31-32). "Todo aquele que repudia a própria mulher, exceto por infidelidade (*μη επι πορνεία* Vulg. nisi ob fornicationem) e desposa outra, comete adultério e quem desposa uma mulher repudiada, comete adultério" (Mt 19,9).

Os Gregos, quase sem exceção e alguns entre os Latinos, vêem no adultério uma causa de divórcio e permitem outro Matrimônio. Assim pensam Tertuliano e Latâncio. S. Basílio, pessoalmente, considera ilícito o novo Matrimônio; todavia, segundo o costume da época, tolera-o para o homem inocente. S. Cirilo de Alexandria pondera que o adultério dissolve completamente o Matrimônio. S. João Crisóstomo mostra-se reservado em se pronunciar; todavia, tende para a opinião grega; o mesmo diga-se de Teodoreto de Ciro, Vítor de Antioquia e, mais tarde, dos Gregos do séc. XI (Teofilato) e XII (Eutímio Zigabeno).

São, ao invés, contra o novo Matrimônio e, parece, a favor da indissolubilidade *absoluta*. Hermas, os Apologistas, S. Cipriano e Novaciano; para Clemente de Alexandria, Orígenes, S. Epifânio, S. Gregório Nazianzeno, o Concílio de Elvira (306), de Arles (314), S. Hilário de Poitiers, S. Ambrósio, o Pseudo-Ambrósio, S. Inocência I, S. Jerônimo, S. Agostinho, não há dúvida alguma.

Alguns Concílios posteriores, mostram-se, contudo, mais condescendentes. Houve também hesitação a este respeito, da época de S. Beda até à Escolástica. Pedro Lombardo, S. Alberto, S. Tomás, S. Boaventura não só se ativeram à antiga tradição latina, mas justificaram-na com a exegese. Assinalam eles, que a proposição restritiva, (nisi ob fornicationem) une-se somente com a primeira parte do versículo (com dimittere) e não com a segunda parte (et aliam ducere). Assim, em caso de adultério, é permitido *despedir* a própria mulher,

não, porém, *desposar* outra. Mas a isso se opõe o fato de que os hebreus teriam devido entender as palavras de Cristo no sentido de um divórcio real, pois uma simples separação exterior (quoad torum et mensam) era-lhes de todo desconhecida; outrossim, segundo essa interpretação, o adultério seria o único motivo de separação dos esposos, o que contradiz o Concílio de Trento, que admite "vários" motivos de separação (can. 8).

Isso motivou, no séc. XIX, a busca de outras explicações. Por fornicção (*πορνεία*) entende-se a impudicícia anterior ao Matrimônio, fato que, segundo a lei hebraica, impedia radicalmente a conclusão do Matrimônio; ou se admite uma separação *completa*, mas aplica-se êsse texto exclusivamente aos *hebreus*, ponderando-se que o Senhor não fala do Matrimônio cristão de modo algum; ou afirma-se que o proceder de Cristo é simplesmente *negativo*, interdizendo todo repúdio da mulher, excetuado tão só o caso de adultério, sem, porém, nada dizer de positivo sobre o modo de se comportar nesse caso (S. Agostinho). Outra hipótese recorre ao privilégio paulino e interpreta fornicção no sentido de paganismo: nesse caso a dissolução não se entenderia do Matrimônio *cristão*, sempre indissolúvel, mas do *não cristão*. Outros interpretam fornicção como concubinato ilegítimo, que deve sempre ser dissolvido, enquanto um matrimônio verdadeiro e próprio *já* se pode dissolver; outros ainda vêem na fornicção, não uma proposição exclusiva, e sim uma proposição incidental, que acentua o relêvo do sentido (*εἰ μη* nem mesmo em caso de adultério; esta era já a interpretação de Inocência III, de Salmeron). Outros, enfim, julgam esta exceção uma interpolação posterior e acrescentam que Jesus teria proibido *qualquer* separação, como em Marcos e em Lucas (neoprotestantes). A esta interpretação *Ott* acrescentou outra que chega mais ou menos às mesmas conclusões. Ele raciocina assim: Jesus falava aos *hebreus*; e êstes deviam ver nas palavras de Cristo uma aplicação do Dt 24,1, segundo a qual o homem pode despedir a própria esposa, se encontrou nela alguma coisa de desonroso (*ervat dabar*). A maioria dos rabinos no tempo de Cristo por *ervat dabar* entendiam *qualquer* desonra, como fazia Hillel (êle e seus discípulos acentuavam *dabar*, enquanto Shammai e sua escola entendia somente a impudicícia, relevando mais intensamente *ervat*). Ambos admitiam o divórcio, no caso de *ervat dabar* entendido de acôrdo com a própria interpretação, mas *somente* neste caso. Pois bem, Jesus, em antítese formal com a lei hebraica quer estabelecer uma lei moral *mais alta*, proibindo o divórcio em qualquer caso, mesmo no de *ervat dabar*, ao qual era preciso acenar-se expressamente. "Foi-vos dito: Todo aquele que repudia a própria esposa (por causa do *ervat dabar*) dê-lhe o libelo de repúdio. Mas eu vos digo: Todo aquele *sem exceção de ervat dabar* (ou também em caso de *ervat dabar*) repudia a própria esposa, comete adultério e quem desposa uma mulher repudiada, comete adultério". * Cf. *Benedictus*, Le divorce dans le N. Testament, Paris 1919. O autor demonstra como o termo *ervat*, equivalente a

puerum exprime, no vocabulário rabínico, não o adultério, mas o concubinato. Por isso ele traduz: "Todo aquele que despede a própria esposa, exceto o caso de concubinato, a expõe ao adultério". Essa explicação é também aceita pelo Instituto Bíblico na sua tradução dos Evangelhos, Salani, Firenze, 1951. *

Os Padres. — Parece que o divórcio era raro entre os cristãos nos primeiros três séculos. Mas com as conversões em massa, este flagelo penetrou também na Igreja. S. Agostinho num primeiro tempo admite uma desculpa para a parte inocente, mas depois, fundando-se sobre o ensinamento de Jesus, proíbe aos dois esposos, mesmo ao inocente, o novo Matrimônio (De adult. conj. 1-2).

A opinião de Lutero sobre o divórcio era larga. Desde 1520, mais ou menos, ele considera o adultério um motivo de divórcio. Pouco a pouco acrescentaram-se outros motivos: o abandono, inspirado em mau gênio e cólera, a incompatibilidade, o perigo para a vida, a incontinência, a recusa do débito conjugal, a doença grave, o acôrdo recíproco.

Mas também na Igreja da Idade Média, a situação, no que concerne ao divórcio, não era nada ideal. Finke (Frau im Mittelalter, p. 56) pondera que os divórcios com que os príncipes quebravam por própria iniciativa o Matrimônio é "um dos capítulos mais abjetos da política medieval". Recorda ele o caso de Carlos Magno, de Frederico Barbarossa etc., e conclui: "Príncipes da Igreja (bispos) e leigos sem energia, inclinaram-se aos desejos dos reis" (p. 59). Em Roma vivia uma verdadeira multidão de mulheres repudiadas. A origem dos divórcios é muitas vezes atribuída ao uso reprovável dos "matrimônios das crianças" (p. 64), contraídos e dissolvidos freqüentes vezes sem dispensa.

O privilégio paulino tem em vista o Matrimônio contraído entre dois infiéis, um dos quais se converte ao cristianismo; neste caso, se a parte infiel não consente em viver pacificamente em Matrimônio, a parte cristã pode separar-se da infiel e contrair um novo Matrimônio sacramental (I Cor 7,10-15).

A recepção do Batismo não produz a dissolução do vínculo matrimonial, pois este sacramento, diz Inocêncio III, *jamaiz* dissolve os Matrimônios, mas perdoa os pecados (Denz. 407). Se, porém, a parte pagã quer continuar a viver pacificamente em Matrimônio, S. Paulo aconselha ou ordena (?) que a outra parte fique com ela. A maior parte dos teólogos afirma que, quando mesmo se tratasse de um preceito, se a parte cristã se separa, pode contrair um novo Matrimônio. Este privilégio paulino é de direito divino. Segundo Löhr (Beiträge zum Missionsrecht, 1916, pp. 35). Os missionários, tratando-se de pagãos polígamos que se convertem e recebem o Batismo, têm a faculdade de lhes permitir conservar, à escolha, uma mulher que seja

convertida, sem o obrigar a conservar a primeira. Isso, porém, com a condição de que a primeira não se queira converter. Cfr. também Codex, can. 1120-1127.

Também no Matrimônio sacramental, o vínculo pode ser dissolvido, quando o Matrimônio não foi consumado (matr. ratum, sed non consummatum); e o pode ser: 1) com a profissão solene numa ordem aprovada pela Igreja (professio religiosa, Trid. can. 6) e 2) com uma especial dispensa papal, por graves motivos. Cfr. Codex, can. 1119.

Uma simples separação externa do Matrimônio (quoad torum et mensam) pode verificar-se no caso em que a vida se tenha tornado muito difícil ou prejudicial para o corpo ou para a alma. Para as devidas explicações, veja-se o direito matrimonial.

A profanação do Matrimônio com a supressão dos filhos, era um grave flagelo, que ameaçava estender-se do paganismo, onde grassava, ao seio mesmo da Igreja; desde o princípio combateram-no muitos Padres.

Leitura. — *Quod Deus conjunxit, homo non separet*. "Quanto à indissolúvel firmeza do pacto conjugal, Cristo mesmo insiste, dizendo: "O que Deus uniu, o homem não separe", e, "Todo aquele que repudia a própria esposa e toma outra, comete adultério: e todo aquele que toma a que foi repudiada, pelo marido, comete adultério".

Ora, esta inviolável firmeza, embora não se refira a cada Matrimônio, com idêntica medida de perfeição, compete, entretanto, a todos os verdadeiros matrimônios; porque o dito do Senhor: "O que Deus uniu, o homem não separe", sendo pronunciado a propósito do matrimônio dos primeiros pais, protótipo de qualquer outro matrimônio futuro, deve necessariamente incluir a todos, por forma absoluta, os verdadeiros matrimônios. Se antes de Cristo a altitude e a severidade da lei primitiva foi tão atenuada, que Moisés permitiu aos membros do próprio povo de Deus, pela dureza do seu coração, dar, por motivos determinados, o libelo de repúdio, Cristo, ao invés, segundo seu poder de legislador supremo, revogou essa permissão de uma liberdade maior, e restituiu o pleno vigor a lei primitiva, com aquelas palavras que nunca devemos esquecer: "O que Deus uniu, o homem não separe". Muito sábiamente, por isso, Pio VI, nosso Predecessor, de f. m., assim respondia ao bispo de Agra: "Por isso torna-se claro que o matrimônio, no mesmo estado de natureza e certamente muito antes de ser elevado à dignidade de Sacramento, propriamente dito, foi divinamente instituído de maneira a trazer consigo a perpetuidade e a indissolubilidade do vínculo de modo que por nenhuma lei civil pode ser dissolvido. Por isso, ainda que a razão de sacramento possa estar separada do matrimônio, como entre os infiéis, também nesse matrimônio, todavia, se é verdadeiro matrimônio, deve permanecer e por certo permanece em perpétuo, aquele vínculo que desde a primeira origem é tão incrente ao matrimônio, que não deve estar sujeito a nenhum poder civil. Assim, qualquer matrimônio que foi, ou é contraído, de modo a ser um verdadeiro matrimônio, então terá juntamente aquele vínculo perpétuo, que por direito divino está unido a todo verdadeiro matrimônio: ou, supõe-se contraído sem esse vínculo perpétuo, e então não é verdadeiro matrimônio, mas uma união ilícita, pelo seu objeto contrário à lei divina e, por isso não se pode licitamente nem iniciar nem manter".

Se esta firmeza parece padecer alguma exceção, ainda que raríssima, como em certos matrimônios naturais, que são contraídos entre infelizes somente, ou se entre fiéis, que sejam ratificados, mas não ainda consumados, tal exceção não depende da vontade dos homens, nem de qualquer poder meramente humano, senão do direito divino, de que a Igreja de Cristo é a única custódia e intérprete. Mas, tal faculdade jamais poderá cair, por nenhum motivo, no matrimônio cristão, contraído e consumado. Neste, de fato como o vínculo conjugal obtém a plena perfeição, assim brilha por vontade de Deus a máxima firmeza e indissolubilidade, de modo a não se poder afrouxar por nenhuma autoridade humana.

Se queremos investigar, com reverência, a razão íntima desta vontade divina, facilmente a encontraremos na significação mística do matrimônio cristão, que se verifica com plena perfeição, no matrimônio consumado entre fiéis. O matrimônio dos cristãos, de fato, segundo o testemunho do Apóstolo, na sua carta aos Efésios, representa aquela união perfeitíssima existente entre Cristo e a Igreja: "Este Sacramento é grande; eu porém, falo com relação a Cristo e à Igreja": essa união jamais poderá ser dissolvida por nenhuma separação, enquanto Cristo viver e a Igreja por Ele. O que também, S. Agostinho claramente nos ensina com as palavras: "Isto de fato, é guardado em Cristo e na Igreja: por nenhum divórcio seja separado o vivo com o vivo em eterno. Dêsse Sacramento é tão ciosa a observância na cidade de nosso Deus... isto é, na Igreja de Cristo... que, quando para ter filhos ou as mulheres tomam marido ou os homens levam esposas, não é lícito abandonar a mulher estéril, para tomar outra fecunda. Se alguém fizer isso, é réu de adultério, não pela lei deste século (onde intervindo o repúdio, concede-se, sem dar culpa, contrair matrimônios com outros; o que o Senhor prova ter também o santo Moisés permitido aos Israelitas, pela dureza de seus corações) mas pela lei do Evangelho; como também é ré de adultério a mulher, se desposar outro" (De nupt. et concup. 1, 10).

Quantas e quão grandes vantagens se originam da indissolubilidade do matrimônio, entende-o, sem mais, todo aquele que reflete um instante no bem, quer dos cônjuges mesmos e da prole, como salvação de toda a sociedade humana. Antes de tudo, os cônjuges, na firmeza absoluta do vínculo, têm aquele sinal certo de perenidade, como, por sua natureza, é querido pela generosa doação de toda a pessoa e da íntima união dos corações, sendo que a caridade verdadeira nunca cessa. Aqui, além disso, há um forte baluarte em defesa da castidade fiel contra os excitamentos internos e externos à infidelidade se por acaso sobrevierem: excluída toda ansiedade ou temor que, ou por alguma desgraça ou por velhice o outro cônjuge não se tenha que afastar, sente-se ao invés, uma tranqüila segurança. Para garantir do mesmo modo a dignidade dos cônjuges e o recíproco auxílio, socorre do modo mais oportuno, o pensamento do vínculo indissolúvel, recordando-lhes que, não com a intenção de interesses caducos, nem para satisfação do prazer, mas para cooperar juntos para a consecução de bens mais excelsos e eternos, eles firmaram o pacto nupcial, não possível de se quebrar senão com a morte. Além disso, a firmeza do matrimônio provê perfeitamente ao cuidado e à educação dos filhos, trabalho de longos anos, cheio de graves deveres e de fadigas, como mais facilmente as forças unidas dos pais podem suportar. Nem menores são as vantagens que disso provêm para toda a sociedade em comum. Ensina de fato a experiência como para a honestidade da vida em geral e para a integridade dos costumes imensamente contribua a firmeza inconcussa dos casamentos; e como pela severa observância dessas determinações são garantidas a felicidade e a salvação dos bens públicos: pois tal será o Estado, como forem as famílias, como, os homens, de quem é composto, como o corpo dos membros. Pelo que, todos os que defendem vigorosa e corajosamente a inviolável firmeza do matrimônio, tornam-se grandemente beneméritos dos bens particulares dos cônjuges e da prole, como do bem público da sociedade humana". Pie XI. Casti Connubii. (Acta Ap. Sed. 1930, pp. 550-554).

LIVRO SÉTIMO

A ESCATOLOGIA

A Escatologia trata dos fins últimos ou novíssimos (Eclô 7,40). Divide-se em duas partes, segundo as quais se estudam os fins últimos de cada um dos homens, ou os da humanidade inteira ou do cosmo. Consideradas do ponto de vista da Redenção, as últimas coisas chamam-se a *perfeição* ou consumação da economia redentora.

INTRODUÇÃO

§ 209. Escôrcço histórico.

1. Idéia geral. — As religiões superiores tôdas, estão impregnadas da idéia de um *princípio* e de um *fim* do mundo. Elas conhecem um surgir e um desaparecer do mundo, como conhecem o nascimento e a morte de cada um dos indivíduos. Nascimento e morte do indivíduo são fatos de experiência cotidiana, mas a noção do princípio e do fim do mundo, só se adquire com a reflexão. Sabido que o pensamento se desenvolveu de modo diferente entre os vários povos, a idéia do princípio e do fim do mundo não é sempre igualmente clara, e assume formas variadas. Além disso, quanto ao que concerne ao fim do mundo, influi não pouco o sentido moral, que apresenta graus diversos, quer nos indivíduos, quer nas coletividades. Nas suas afirmações, acima de tudo no que concerne ao fim do homem, a *consciência* reflete as côres e as formas, o caráter e as idéias dos povos e da humanidade. A *idéia do juízo e da sanção* desempenha parte preponderante e, muitas vezes decisiva, no conceito e representação do fim último, entre os vários povos. Excluir a escatologia do *cristianismo* ou querer atenuá-la, como faz o Protestantismo liberal, significa suprimir a base e a razão de existir. Precisamente sobre este ponto dos novíssimos a fé é posta à prova.

2. Escatologia das religiões extra-bíblicas. — Quando deixa este mundo sensível e visível para entrar no invisível e supra-sensível, o morto, segundo as antigas religiões dos povos de cultura superior, sofre

um exame e uma avaliação de índole moral, da parte das divindades e, se este exame foi favorável, é chamado a participar da felicidade e do gozo do além. Em geral, o além é concebido como uma reprodução embelezada deste mundo. Evidentemente, todos pressupõem a crença na continuação da vida depois da morte. É certo que os vários conceitos apresentam espantosa diversidade nos particulares, mas ostentam todos uma grande afinidade nos elementos substanciais. As religiões dos povos chamados "primitivos" possuem também sua escatologia. Cada religião dessas apresenta o próprio conceito das sanções e a própria crença na imortalidade, do mesmo modo que tem um conceito de Deus e da moralidade.

Os povos de cultura superior, os egípcios, os persas, os babilônios e os assírios contam uma escatologia muito desenvolvida. Chegam a admitir a ressurreição dos corpos e a reunião da alma com o corpo. Em se tratando do Egito contamos com um documento precioso, o "Livro dos Mortos". Segundo êle, o morto que recebeu uma sentença favorável, no "juízo dos mortos" une-se a Osíris, o soberano do mundo dos mortos; quem é condenado, porém, é aniquilado ou submetido às penas do inferno. Uma escatologia mais perfeita ainda encontra-se no *paradiso*, que os hebreus conheceram em Babilônia, durante o exílio. O além, o juízo, a sanção individual no reino de Deus (Ahura-Mazah) e o diabo (Angra-Manyu) são aqui também o centro da religião.

Os Gregos sofreram a influência da escatologia de Platão que por certo não ensinou a ressurreição da carne, e sim a imortalidade da alma (no "Fédon", no "Fedro", no "Simpósio" etc.). Após a morte, os bons vão "à Ilha dos Bem-aventurados" e os maus às torturas do Tártaro. Platão, porém, seguindo a doutrina órfico-pitagórica, admite no além toda uma série de fases de prova e sanção. Algumas almas devem voltar até dez vezes a este mundo, para se purificarem. Entre os romanos contamos o testemunho de Cícero, que, para provar a sobrevivência depois da morte, apela para o cuidado religioso dos túmulos e o consenso universal dos povos: "Ut deos esse natura opinamur, sic permanere animos arbitramur consensu omnium" (Tusc. I, 16). Os bons sobem ao céu e os maus, para castigo de seus crimes, devem vagar sem descanso pela terra, como fantasmas. Não se pode, todavia, ver um testemunho em favor do valor do além, para a vida, nas seguintes palavras de Cícero: "Non nasci homini longe optimum esse, proximum autem quam primum mori" (ib. I, 43). Sófocles exprime-se em termos quase idênticos no *Édipo* (vv. 1224-1227; cfr. também *Eclo* 4,2-3; 3,19-21). * Um esboço admirável da escatologia romana temo-la no *Somnium Scipionis*, inserido por Cícero no sexto livro da *República*, que é toda uma exaltação da imortalidade da alma e da sua sorte feliz diante das misérias da vida presente. Uma poética descrição, baseada em fontes órficas, contamos no sexto livro da *Enéida* (N. Turchi). *

A crença escatológica dos indianos é expressa nos cantos do Rigveda, segundo os quais, Yama, o deus do reino dos mortos chama os

bons ao seu céu luminoso e condena os maus às trevas e às torturas do inferno. Entre os indianos a doutrina da transmigração das almas tem por fim a purificação no além. Yama toma em conta as ações dos homens e em base a estas decide da sorte de cada alma. A escatologia de Buda apresenta dois aspectos: o famoso Nirvana, na doutrina secreta para os iniciados, parece significar a dissolução completa do eu pessoal, mas no conceito popular é "o imortal Nirvana", o "reino adornado de pedras preciosas", meta final do Budista, depois de ter alcançado o estado de pureza absoluta e sufocado em si todo desejo mau, nas sucessivas encarnações.

Encontramos, assim, em todos os povos, não abrangidos pelo âmbito da revelação, os mesmos elementos essenciais da escatologia e as noções correlativas de bem e de mal, de prêmio e de castigo. Cathrein, concluindo suas longas indagações a este respeito, pondera: "Não existe absolutamente povo algum que não tenha admitido a continuação da existência humana. De três ou quatro tribos diz-se que não teriam acreditado de modo algum na imortalidade, mas trata-se de tribos há muito tempo desaparecidas, das quais, pouco mais que o nome se conhece. Na verdade, parece que alguns povos excluam da imortalidade os grandes malfetores. Fala-se de uma segunda morte ou de um aniquilamento, de uma destruição ou volatilização das almas más. Não se sabe bem o que se quer significar com isso. Por outro lado, não se trata de um conceito reflexo. A noção de uma destruição verdadeira e própria, como de resto, a de criação propriamente dita, é estranha à mente dos selvagens".

A doutrina dos indianos antigos, dos egípcios, dos neoplatônicos, isto é, a teoria da metempsicose ou *migração das almas*, teve no passado e tem ainda hoje, seus sequazes: os *teósofos*, os *antropósofos*, e alguns *Protestantes liberais*. No que concerne à escatologia protestante, que durante a guerra de 1914-1918 produziu algumas obras singulares, Lemme afirma (Glaubenslehre, 1919, vol. II, pp. 320-321) que os discípulos de Schleiermacher, Hegel, Strauss, Biedermann, Ritschl, consideram ociosas as questões da escatologia ou resolvem-nas simplesmente pela dogmática. Ele fala justamente "de uma corrente montanista no seio do Protestantismo"; o que torna impossível toda escatologia. * Sobre a renovação da escatologia protestante veja-se Braun, Où en est l'eschatologie du N. Testament?, in *Révue Biblique*, 1940, pp. 33-54; cfr. *Leitura* deste parágrafo. *

3. Escatologia bíblica. — Como situar, agora, a *escatologia hebraica* no quadro da escatologia geral dos povos? Era previsível que a história racionalista das religiões julgaria pela mesma medida o povo hebraico, depositário de uma religião revelada e as outras antigas religiões não reveladas. Era também mais fácil prever-se, que essas comparações se fariam com prejuízo de Israel. A escatologia e a sanção individual não são os pontos mais marcantes e importantes do mo-saísmo. Não faltam mesmo teólogos católicos que julgam imperfeito

o conceito escatológico no mosaísmo e até no profetismo mais elevado. O Jesuíta *Durand* escreve no Dict. apol. de la foi cath. t. II, s. v. Iner-rance biblique: "Um dos exemplos mais claros é o conceito que os hebreus tinham dos destinos do além túmulo. Iluminados como somos pelo Evangelho, acêrca dos nossos fins últimos, dificilmente podemos compreender como os autores do Antigo Testamento muitas vêzes si-lenciam ou falam com pouca precisão, das penas e das recompensas da vida futura". O mesmo se diga do mistério da Redenção, ponto de doutrina intimamente vinculado à escatologia. Com razão escreve *M. Richard*: "Na realidade é Jesus Cristo o grande revelador do além. Ele que trouxe aos homens a certeza e a luz definitiva sôbre a existência da outra vida, sôbre sua natureza e suas relações com Deus vivo e pessoal, nosso Pai" (Dict. de théol. t. V. coll. 43).

O *Sheol* acolhe todos os Israelitas que deixam êste mundo. É um lugar triste e sem alegria, conquanto lá se encontrem antepassados, amigos e conhecidos. Javé, sobretudo, não tem nenhuma relação clara com o *Sheol*. Cfr., porém, Sl 138,8: "Se eu descer ao *Sheol*, tu lá estás". Uma tênue esperança penetra num espírito superior: "Javé destruirá a morte para sempre" (Is 25,28). A existência do além, sua natureza e especialmente suas relações com Deus, com a participação da sua vida bem-aventurada ou a exclusão dessa bem-aventurança, são pontos que a Revelação iluminou paulatinamente atingindo a perfeição em Jesus Cristo. Israel, conquanto não excluísse a vida futura, preferia a vida desta terra. Por um longo período de tempo o além não constituiu o centro da religião israelita: e jamais o constituiu plenamente, pois que a êle se opunham as esperanças messiânicas terrenas. Êstes dois conceitos confundiam-se. S. Paulo chama "tempora ignorantiae" os tempos que precederam à vinda de Cristo (At 17,30). Vemos no Evangelho que esforços teve de empregar Jesus Cristo, para dirigir os olhares de seu povo para a glória do além. Sua missão faliu justamente diante do conceito terrestre do reino de Deus, que êsse povo professava. Com os próprios discípulos teve que empregar muito esforço, para os elevar a um conceito espiritual do além (Mt 20,20 ss.: Lc 24,21; At 1,6-7).

Durante o exílio, certamente em vista das provas sofridas, quando a Sagrada Escritura fala de sanções não visa tanto a coletividade do povo, agora destruído, quanto cada indivíduo bom, e em Ezequiel está dito, pela primeira vez, de forma decidida e, por assim dizer, inequívoca, que os filhos não respondem pelos atos dos pais e o indivíduo, pelos da comunidade, mas os bons e os maus recebem êles mesmos o prêmio ou o castigo de suas obras (Ez 18,1-32; cfr. Jer 31,29-30). Ora, uma vez que a vida individual, como faz notar S. Tomás, não realiza aqui a harmonia entre moralidade e felicidade material, antes, muitas vêzes a vida boa e a felicidade estão em contraste, o exílio preparava Israel para receber a revelação da justiça individual e da sanção do além. Não nos devemos, por isso, admirar, se depois do exílio encon-

tramos a êste respeito um progresso notável, como se verá mais adiante, examinando cada uma das questões.

É interessante conhecer neste particular as idéias dos teólogos hebreus: "Nós encontramos já (!) os inícios da escatologia nos escritos bíblicos mais recentes (Dan 12, 2-3). Ela desenvolveu-se em seguida nos escritos apocalípticos e no *Talmud*. As ações pias não têm recompensa na vida presente... Consoante a maior parte das máximas do *Talmud* e as idéias conformes da filosofia religiosa hebraica, a recompensa e o castigo da vida futura são de natureza espiritual" (*Bernfeld*, *Die Lehren des Judentums*, 1920, vol. I, p. 81). Diversos são, ao invés, os ingênuos conceitos populares. Como textos que provam a sanção o mesmo autor cita: Ex 20,5-6; 34,6-7; Lev 26,3-9; 14,16; Dt 5,9-10; 7,9,12; 11,13-17,26,28; Is 3,10-11; 26,21; Jer 31,29-30; Ez 18,1-32; Sl 30,24; 61,13; 144,20; Prov 5,22; 10,29; 11,31; 13,21; 16,11; 21,7; 22,8; Ecl 12,13-14. Em nenhuma dessas passagens há uma explicação da natureza do além. Nos textos talmúdicos citados, há um só que exprime esta idéa assaz evanescente: que o bem e o mal acompanham o homem "no mundo futuro". Maimônide fala em dois lugares da "vida eterna" mas sem nenhuma precisão. "Quando os Rabinos falam do inferno e do paraíso e descrevem com cores vivas as penas de um e os gozos do outro, trata-se apenas de imagens para descrever os tormentos do pecado e as alegrias da virtude" (*Kaufmann-Kohler*, *Grundriss einer syst. Theol. des Judentums*, 1910, p. 231).

O interêsse dos hebreus pela escatologia foi despertado pelo contato com o parsismo em Babilônia? A literatura apocalíptica dos apócrifos nas suas fantásticas representações não descreveu talvez o além de modo tão preciso, que levou a crer, por exemplo, que Dante encontrou a matéria da sua "Divina Comédia" no livro de Enoque? Parece-nos que nada impede responder-se afirmativamente a essas perguntas. Por que o Senhor não podia servir-se de sugestões e de exigências escatológicas, vindas do exterior, para dar depois ao seu povo, quando estivesse à altura de a receber, uma nova revelação?

Uniformidade ou dualidade? A êste respeito existe, entre os Protestantes, uma controvérsia. Trata-se de saber se a escatologia hebraica, no seu conjunto, é uniforme ou se se divide em duas correntes essencialmente diferentes. A concepção hebraica antiga não era talvez simplesmente nacional, a expectativa de um reerguimento do povo hebreu numa nova liberdade política e da sua ascensão ao poder mundial, enquanto a tendência posterior (do ano 200 antes ao 100 depois de Cristo) ergueu-se a uma esfera supraterrena, transcendente, a conceitos mais puros, espirituais e morais? Messel, contra Bertholet, Bousset, Volz e outros, defende a tese da uniformidade da crença escatológica hebraica e o caráter puramente terrestre e temporal dos seguintes elementos escatológicos: 1) o início rumoroso da nova era, que virá do céu; 2) os cataclismas naturais e a destruição do mundo no fogo; 3) o novo céu e a nova terra; 4) o novo "aevum" glorioso; 5) o paraíso (o céu) como lugar de salvação messiânica; 6) o milênio

(quiliassmo); 7) a vida eterna e a destruição da morte; 8) a igualdade dos ressuscitados com os anjos; 9) Satanás e os demônios como inimigos de Deus; 10) o grande juízo final.

Todos esses conceitos, extraídos da literatura apocalíptica posterior, são entendidos como referentes a uma felicidade ideal cá na terra. Semelhante tese, porém, não é provável. Os hebreus decerto não possuem ainda o conceito claro da "visio beata" cristã e, sobretudo, da alegria que essa visão proporciona. Israel está mais imerso na vida presente do que na futura; todavia, encontra-se no caminho que leva à vida futura, pois não pode nutrir muita confiança na realização de suas esperanças escatológicas numa felicidade ideal cá na terra. Por certo, seu paraíso é ainda mais imperfeito do que o dos primeiros Padres, como S. Ambrósio e outros.

Leitura. — *Perspectivas escatológicas.* — "Que significa a escatologia do N. Testamento? A questão, há cerca de meio século, foi vivamente debatida, sobremaneira na Alemanha e na Inglaterra. A resposta daí proveniente é importantíssima, pois dela depende o conceito que devemos formular de Cristo, da Igreja, da vida cristã, ou seja, dos problemas máximos da nossa existência. Portanto, não será inútil definirmos as diversas soluções.

Uma primeira opinião, que conta como expoente Alberto Schweitzer, afirma que Cristo anunciou o fim do mundo, como iminente. Logo, o juízo deve ser situado unicamente no futuro, e em futuro próximo: é a *escatologia consequente*. Infelizmente — ou felizmente — o fim do mundo ainda não veio. Seria preciso, portanto, concluir que Cristo se enganou. Schweitzer aceita sem mais esta conclusão; mas podemos perguntar se não foi justamente ele que se enganou, entendendo mal o que Jesus queria dizer.

Outra escola afirma exatamente o contrário: Jesus ensinou que não devemos mais esperar o fim do mundo, pois isso já se realizou nêle mesmo, com a vinda ao nosso meio. É a *escatologia realizada*, conceito alvitado pelo anglicano C. H. Dodd. Cumpre-nos reconhecer que ela conta em seu favor não poucas passagens do N. Testamento e contém indubitavelmente uma parcela de verdade. O essencial da mensagem evangélica, de fato, resume-se em anunciar que os últimos acontecimentos preditos pelos Profetas realizaram-se em Cristo e que Ele é o novo Adão do novo Paraíso, o novo Moisés, do verdadeiro Exodo.

Mas para C. H. Dodd, esta verdade oculta todos os outros aspectos da Mensagem, de modo que, se o fim já se realizou, não se vê mais o que resta de realizável. A história posterior a Jesus Cristo não seria mais que um resíduo sem valor teológico. Estamos a um passo da teoria de Bultmann. Para este exegeta a representação de um juízo futuro é uma sobrevivência mitológica dos apocalipses. Não há outro juízo afora a *decisão* pela qual o homem a todo instante da sua vida se põe e se situa nas comparações de Deus; não há outro fim que a sorte definitiva empenhada em cada uma das nossas decisões. É a *escatologia existencial*. Bultmann é um discípulo de M. Heidegger. Encaramo-nos com um existencialismo exegetico.

Dodd tem razão quando pondera que o fim já está presente com Cristo, tem razão também Bultmann, quando insiste no caráter atual da *crisis*. Mas ambos erram em querer reduzir o Evangelho a estes aspectos. O. Cullmann propõe, por sua vez, uma solução mais condizente com o complexo dos textos. De um lado, com Cristo, o acontecimento essencial do fim dos tempos chegou: nenhum acontecimento futuro revestirá a importância da Ressurreição do Senhor. Por outro lado, uma expectativa contínua, pois é preciso que esse fato realize todas as suas consequências. Todavia, sendo este acontecimento o mais importante, compõe-se a impressão de proximidade do fim, que dominou os

primeiros cristãos, proximidade não determinável cronologicamente, mas significando que os acontecimentos decisivos já se inauguraram. Essa posição pode ser designada como a *escatologia antecipada*. Cfr. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1947.

A perspectiva adotada por Cullmann explica bem o ensinamento do N. Testamento. Mas talvez o autor acentua demasiado exclusivamente o início e o termo destes "últimos tempos" e descuida-se do intervalo, que é o em que nós vivemos, e assim deixa a possibilidade de uma última posição, conforme, de resto, com toda a tradição, posição desenvolvida recentemente por Donaciano Mollat, no seu estudo sobre o juízo em o N. Testamento (*Dict. de la Bible*, Suppl. t. IV, coll. 1344-1394). Podemos chamá-la a *escatologia começada*. "Com Cristo abre-se realmente a era do juízo. Os últimos tempos estão realmente começados. Tempos decisivos que devemos reconhecer e compreender... Eles prolongam-se, com a presença do Filho do Homem, nos seus irmãos e na comunidade... Terminarão na Parusia que estabelecerá definitivamente o reino de Deus" (ib. coll. 1355-1357).

Dêse modo, entre a inauguração do juízo com a primeira vinda de Cristo e sua consumação com a segunda, toda a vida cristã se apresenta como um contínuo juízo. Continua Mollat: "A misteriosa presença do Filho do Homem em cada homem confere a todas as relações humanas, logo, a cada instante e à história inteira, um valor escatológico insuspeito. Estamos no tempo em que a cada instante o homem encontra o Filho do Homem e é agora que tem lugar e juízo" (ib. col. 1356). É fácil descobrir neste conceito a junção do ponto de vista histórico com o existencial. O juízo tem lugar a cada instante na relação do homem com Deus, mas isso acontece porque o homem está situado no período histórico do juízo. Ora, este juízo atual é apenas um início do juízo último, que lhe conferirá sua definitiva ratificação.

Esta posição concentra toda a riqueza da doutrina neotestamentária do juízo, sem lhe diminuir nenhum aspecto. Mas isso envolve algumas consequências sobre o modo com que devemos considerar a existência humana. Não se trata de tecer ponderações sobre o significado escatológico da bomba atômica, mas simplesmente, de ler o N. Testamento e perguntar o que entende significar.

Antes de tudo, quer dizer que os tempos escatológicos começaram. A Ressurreição de Cristo, de fato, surge, a um só tempo, como o fato inaugural e decisivo do juízo. O Verbo de Deus, depois de se ter unido à humanidade na encarnação e a ter lavado no sangue da sua Paixão, introduziu-a definitivamente com a Ascensão, na casa do seu Pai. Assim a salvação está substancialmente realizada, o essencial já foi obtido. Este fato central caracteriza a visão cristã da história e a distingue de toda concepção evolucionista, que espera do futuro alguma coisa de importante e, por isso, considera a Cristo e sua obra, como uma etapa destinada a ser superada. Por outro lado, esse juízo substancialmente realizado em Cristo, ainda não foi manifestado nas suas consequências sobre a humanidade e sobre o universo inteiro. Isso constitui para muitos uma séria dificuldade. De fato, aparentemente parece que nada se mudou. Antes como depois de Cristo parece pesar sobre o homem a mesma escravidão. A história apresenta-se sempre dominada pela ambição do poder e pela sede de ouro. E não se vê que a época anunciada pelo profeta Isaías, em que "as espadas serão transformadas em arados", já se realizou. A humanidade continua ainda mais radicalmente presa do sofrimento e da morte. A criação geme esperando a libertação da corrupção. Subsiste sempre a expectativa do juízo que destruirá o mundo da corrupção e instaurará o reino dos santos.

Esta dupla relação, ao que já se adquiriu e ao que é ainda esperado, caracteriza o tempo presente, que é o da Igreja. É o tempo deixado aos homens para se apropriarem o juízo, realizado substancialmente em Cristo, a fim de fugir ao juízo futuro. A pregação da Igreja é escatológica e consiste em anunciar aos homens o perigo que os ameaça e a salvação que os espera.

veni-los de que lhes é oferecido um meio de salvação, a arca da Igreja, única que atravessará incólume as águas perigosas do juízo. O próprio Batismo encerra um significado escatológico enquanto é uma antecipação sacramental do juízo. Quem o recebeu integrou-se na Igreja "do além do juízo" e fugirá do juízo futuro: "o Batismo — escreve Mollat — reúne a comunidade messiânica dos salvos na véspera do juízo. A Igreja nasce na água e no fogo" (ib. col. 1359).

Sómente unindo estes dois aspectos põe-se na sua integridade o paradoxo da existência cristã. De um lado, é verdade que ressuscitamos com Cristo: "Já somos filhos de Deus" escreve S. João (I Jo 3,2). A vida cristã já é, neste sentido, uma posse antecipada dos bens futuros. O cristão possui "o senhor do Espírito". Sua atitude, por isso, deixa de ser temor do escravo, para ser a confiança do filho, agora com direito à herança e só espera possuí-la na sua plenitude (Rom 8,17). Mas, por outro lado, é também verdade que esta posse ainda é precária: "O que seremos um dia ainda não foi manifestado". E, assim, a existência cristã fica na expectativa. É exatamente esta ambigüidade que constitui o caráter crítico do tempo da Igreja. Tempo esse, que por mais que se prolongue, continua sempre o instante da passagem de um mundo para outro e traz sempre os sinais daquela tensão.

O que está dito da vida individual, vale também para a vida coletiva. Se o Evangelho de João acentua de modo todo particular o aspecto individual do juízo presente, o Apocalipse mostra-nos que esse juízo se exerce também nos acontecimentos históricos. O objeto desse livro, disse, com acerto P. Huby, é levar-nos a entender com a fé, "a contemporaneidade do juízo de Deus nos acontecimentos da história". Desta forma as catástrofes históricas entram também no mundo do juízo e fazem parte dos acontecimentos que precedem o fim. Devemos evitar, aqui, os concordismos fáceis entre o Apocalipse e os acontecimentos contemporâneos. Sobretudo, devemos recordar que, na perspectiva bíblica, as derrotas temporais não são sinal de uma reprobção, como os êxitos temporais não são sinal de uma eleição. Nada é mais perigoso para um povo, como obter uma boa consciência nas próprias vitórias: os messianismos políticos são o oposto da escatologia cristã... Na realidade, todas as nações são pecadoras e o juízo de Deus não poupa a nenhuma. As modalidades deste juízo, porém, fogem-nos. É possível que as nações mais castigadas sejam as mais amadas. O que, pelo menos, é conforme com o proceder ordinário de Deus. Ao contrário, aquelas que gozam de um sucesso aparente seriam com isso abandonadas à cegueira, utilizadas por Deus para provar as outras, destinadas a ser depois esmagadas...

Há um modo superficial de falar da escatologia: é o que consiste em querer determinar, seja o tempo em que terá lugar o juízo, sejam as categorias que ele estabelecerá. Quando se procura conhecer o tempo cai-se no luminismo e na apocalíptica do cálculo, mais próxima de Nostradamus do que de S. João, contra a qual Cristo foi o primeiro a prevenir os cristãos. Quando se procura conhecer as categorias, cai-se no farisaísmo, pois carregam-se os outros de todos os pecados e coloca-se a justiça do próprio lado. Ora, esse farisaísmo tanto individual como coletivo, é o oposto do Evangelho, cujo primeiro princípio é que todos são pecadores. Há ainda outro modo de falar da escatologia, o qual, bem longe de se perder em inúteis fantasias, corresponde às mais profundas realidades do homem. Consiste em recordar-nos que, mesmo se se prolongam, os tempos em que vivemos são os últimos, isto é, que nós estamos na proximidade espiritual do mundo futuro" (J. Daniélou, na revista *Études*, de Março de 1950, pp. 363-368).

CAPÍTULO PRIMEIRO

ESCATOLOGIA INDIVIDUAL

§ 210. A morte do homem.

1. Na ordem presente de salvação, a morte é uma consequência do pecado, enquanto o dom da imortalidade corporal foi perdido pela queda de Adão. — (*De fé*).

Explicação. — A palavra "morte" na Sagrada Escritura tem um triplice significado: fim da vida natural, perda da graça sobrenatural (Ef 2,1) e perda da vida eterna (Apc 20,14).

A morte corporal em si é natural ao homem, mas esta destruição do corpo humano, no estado de justiça original, fôra suprimida pelo dom da imortalidade. Esse dom foi perdido pelo pecado e a mortalidade humana recuperou seus direitos e seus efeitos (Trid. s. 5. can. 1-2). Por isso a S. Escritura não está em contradição consigo mesma, quando atribui a causa da morte tanto à natureza criada como ao pecado: ambos os motivos são verdadeiros. Por ex.: Gên 2,17; Rom 5,12; cfr. Gên 3,19; Sl 102 e 103, etc...

Prova. — Já está implícita no que foi dito sobre o dom e a perda da imortalidade (§ 73). A universalidade da morte é uma doutrina clara da S. Escritura e uma verdade de experiência incontestável.

Inúmeras são as passagens do Antigo Testamento em que transpira a queixa baseando-se na sentença de Deus (Gên 3,19) e na experiência cotidiana, que todos os homens são "pó" e ao "pó" voltam (Gên 18,27; II Rs 14,14; Eclo 14,18; Jó 10,8-9; Sl 89,3-5; 102,14-16). O mesmo tom de queixa encontra-se no Novo Testamento. Segundo Jesus Cristo o diabo é "homicida desde o princípio" (Jo 8,44) e S. Paulo escreve que "pelo pecado veio a morte, a qual passou através de todos os homens" (Rom 5,12). Enoc (Gên 5,24; Hebr 11,5) e Elias (IV Rs 2,11) não fazem exceção. É verdade que S. Paulo admite a possibilidade de que ele mesmo e seus contemporâneos vejam o fim do mundo e sejam arrebatados ainda vivos com Cristo às nuvens (I Tes 4,14-16); mas em I Cor 15,53 ele afirma que o que é corruptível, primeiro revestir-se-á da incorruptibilidade. O Apóstolo não diz se isso acontecerá com ou sem a intervenção da morte, pelo que aquela passagem é completada por Rom 5,12. S. Tomás pensa que os mesmos

sobreviventes morrerão e ressuscitarão imediatamente (S. th. I-II, 81,33; Suppl. 78, 2). Essa é também a solução de S. Agostinho (Civ. 20, 20, 2).

2. Com a morte termina para o homem o tempo do mérito e do demérito; e não se pode mais verificar uma mudança substancial das suas disposições e uma modificação essencial da sua sorte.

Esta tese não é definida, mas exprime a fé geral da Igreja e está ligada a numerosas declarações da mesma Igreja, cujo pensamento é de que a sanção verifica-se logo depois da morte e é uma sanção eterna (Denz. 464, 530, 693). Nessas declarações mencionam-se três estados, dois dos quais definitivos: o paraíso e o inferno; do terceiro, isto é, do purgatório, fala-se em termos de molde a coincidir essencialmente com o destino ao paraíso.

Prova. — O Antigo Testamento, inclusive as passagens do Ecl 11,3, e Ecl 18,22, não pode servir de prova em razão dos seus conceitos escatológicos imperfeitos. O Novo Testamento é mais preciso. Merece citação especial o Sermão da Montanha, sobretudo na redação de S. Lucas. Neste sermão o “bem-aventurado” dirigido aos bons e o “ai!” dirigido aos maus, estão entre si em estreita antítese; tem-se a impressão que a morte opera uma simples mudança de posições; quem agora ri (nunc) então chorará (tunc) e vice-versa (Lc 6,20-26; Mt 5,3-12). Essa mudança de situação é definitiva. É o que também resulta das parábolas do rico Epulão e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31) e das dez virgens (Mt 25,1-13). Nestas parábolas estão verdadeiramente acenadas certa mudança de disposição e uma oração formal, para se obter a mudança de sorte; mas o tempo das decisões está irrevogavelmente encerrado. Após essa decisão, Cristo não deixa mais nenhuma esperança. De si mesmo diz: É preciso que eu faça as obras daquele que me mandou, enquanto é dia, pois já vem a noite (a morte) quando ninguém mais pode trabalhar (*οτι ουδεις ονναται εργαζεσθαι*, Jo 9,4); e exorta seus discípulos à vigilância, atividade, perseverança (Mt 24,42-51; 25,13; Mc 13,33; Lc 12,35-40).

Os Apóstolos reiteram as mesmas exortações (Gál 6,9-10; I Cor 9,24; ss.; II Cor 5,1-10; I Tes 5,2-3; I Pdr 1,3-8; II Pdr 3,10; Tg 4,13-15; Apc 11,10-11; 3,3; 16,15), particularmente explícita é a observação de S. Paulo em I Cor 15,24-28, onde declara que, com o juízo se fecha para toda a humanidade a economia da salvação. Essas exortações tão freqüentes e insistentemente repisadas, careciam de sentido, não fôsse porque, com a morte, que virá improvisa-

mente como um ladrão, deve justamente terminar uma decisão essencial e irrevogável.

Os Padres. — Sobre a importância decisiva da morte, os Padres limitaram-se estritamente às afirmações do Novo Testamento. Segundo eles, depois da morte não é mais possível adquirir-se mérito algum. Limitar-nos-emos a algumas citações. Na segunda carta atribuída a S. Clemente, escrita pelo ano 130-150 (em Roma ou em Corinto?), lê-se: “Enquanto estamos neste mundo façamos sincera penitência de todo o mal que cometemos na nossa carne, para sermos salvos pelo Senhor, enquanto ainda é tempo de penitência. Pois quando tivermos saído deste mundo, não poderemos mais fazer confissão alguma, nem atos de penitência” (8,3). S. Cipriano: “Quando isthinc recessum fuerit, nullus jam penitentiae locus est” (Ad Dem. 25). S. Basílio: “Quem chega após terminada a batalha, não recebe a coroa; quem se mostra só depois da batalha, não é exaltado como valente. É evidente, por isso, que além desta vida não se podem fazer obras aceitas a Deus” (Hom. 7, in divites, n. 8, Migne, 31, 301). S. João Crisóstomo: “Aqui é o tempo da penitência; além, o do juízo” (De Poen. hom. 9, Migne, 49,346). S. Ambrósio: “Iidem erimus qui fuimus” (De excess. frat. 2, 48). “Venit dies mortis, et jam nullum conversionis remedium erit” (In Ps. 118, sermo 2, 14).

Fazem exceção somente Orígenes e os dois Gregórios gregos, os quais admitem uma conversão e uma purificação dos maus na outra vida e por isso, uma modificação na sua sorte. Pois bem, a doutrina da *apocatástase* é estranha, quer ao judaísmo, quer ao cristianismo e deriva do platonicismo, o qual, negando a ressurreição dos corpos, considera que a alma, de per si impassível, purifica-se de duas culpas em sucessivas reencarnações (*ενοκαταστάσεις*) até à completa pureza. Essa doutrina passou de Orígenes a Gregório Nisseno e a Didimo, o Cego. S. Jerônimo censura-a. O que nos tempos recentes alguns católicos, como Hirscher, Schell, Mivart, admitiram, não era a antiga apocatástase, senão uma possibilidade de conversão depois da morte (Zahn, Das Jenseits, 1914, pp. 107 ss.).

S. João Crisóstomo censura àsperamente aos cristãos que, por ocasião dos funerais, mostravam-se inconsoláveis em seu pranto e na dor: “como vosso Bispo, eu me envergonho diante dos pagãos e dos hereges, que observam em vós essas coisas e justamente riem-se”. Outrossim, condena a superstição dos cristãos que crêem que a alma de um defunto pode errar, vagando pelo espaço e “tomar a natureza de demônio”.

A Escolástica reitera de forma didática a doutrina dos Padres e introduz a distinção entre o estado de via (*status viæ*) e o estado de termo (*status termini*). A razão pela qual com a morte cessa a atividade meritória do homem, encontra-se, segundo a Escolástica, somente numa lei positiva de Deus.

O interesse moderno pela *apocatástase* (outrora chamava-se metempsicose, ensomatose, palingenese: hoje usa-se o termo budista reen-

carnação); em nosso tempo, ávido de novidades e embebido de idéias teosóficas, explica-se tanto mais facilmente quanto se vê nisso uma escapatória da doutrina austera do cristianismo sobre a importância da morte e do juízo, ou melhor, um meio para a anular. Se mais tarde há ainda um número incalculável de possibilidades ou mesmo somente alguma possibilidade de se salvar, a leviandade humana não quer assumir o risco de desperdiçar uma vida e de renunciar ao gozo da vida deste mundo, na satisfação desenfreada das paixões. Aí está a razão porque *Schleiermacher* introduziu no Protestantismo a idéia muito difundida de uma possível conversão depois da morte. O protestante E. Brunner, escreve a propósito da apocatástase, que não tem "nenhum fundamento na S. Escritura", que na Igreja sempre foi considerada uma "heresia falta de seriedade"; mas que hoje é considerada como "a característica do cristianismo" (Der Mittler, 1927, p. 423).

A Igreja russa inclina-se também, pelo menos nas crenças populares, para a apocatástase. A esse respeito Zankow escreve: "Ainda que esta doutrina, na sua fórmula origenista ("tudo será salvo") tenha sido anatematizada pelo quinto Concílio Ecumênico; todavia, poucos ortodoxos conseguem conceber tranqüilamente e de modo absoluto, que, não obstante a graça e o amor de Deus, haverá homens condenados por toda a eternidade e um pecado eterno" (Das Christentum des Ostens, p. 61).

É claro que, na *escatologia protestante* encontra-se uma lacuna, pois o bom senso e o sentimento moral exigem a possibilidade de uma purificação depois da morte, por tudo o que não é completamente perfeito. Essa lacuna preenche-a a doutrina católica do purgatório, que o protestante Gennrich e muitos outros, preferem ao budismo (P. Gennrich, Moderne buddhist. Propaganda und indische Wiedergeburtstheorie, in Deutschland, 1914).

Leitura. — *A Morte, encontro com Cristo.* "Com a morte cessa para o homem o *status viæ* e inicia-se o *status termini*. Por esse motivo, dentre outros, o N. Testamento, nos sermões de Jesus e no ensinamento dos Apóstolos, vincula tão íntima e indissolúvelmente a morte do homem, ao fim geral das coisas e com a parusia de Cristo. A morte é, portanto, um momento de alcance incalculável, o momento mais decisivo, o momento decisivo sem apelação, da vida humana: com ele uma vida fecha-se para sempre e outra para sempre se abre, fecha-se a vida provisória, abre-se a definitiva, pelo menos na sua primeira fase; é o momento, segundo o homem o quer, do destino definitivo ao ódio e ao sofrimento ou o encontro amoroso com Deus, para a eternidade; o momento mais terrível ou o mais belo da existência que ele fecha; é o momento do *encontro com Cristo*. Se aceita em atitude de docilidade, de expiação, de esperança, de oferta a Deus, cheia de amor, em união com a morte de Cristo, e reproduzindo quase essa morte, ela é a conclusão digna da vida e origem de vida, em que o Espírito Santo consuma sua delicada ação; do contrário, é a catástrofe definitiva. Nos planos divinos ela é o momento do encontro com Cristo para a vida. E à morte, o homem prepara-se com a vida deste mundo.

A morte, como a vida, é para o homem uma *revelação*. A criatura que morre é julgada, mas também aos homens que ficam e contemplam-lhe o espetáculo, o fato e o pensamento da morte revela de maneira impressionante os limites do ser humano e a dignidade da sua alma imortal e da sua personali-

lidade, a dignidade sobretudo da alma em graça e da personalidade cristã: revela a grandeza de Deus, eterno Senhor, autor da vida e da graça, a força maléfica do pecado; o valor da vida, do trabalho, da alegria e da dor; lembra Cristo moribundo e libertador da morte". *Emilio Guano*, La continuazione di Cristo e la consumazione delle cose, Ed. Studium, Roma, 1945, pp. 262-263.

§ 211. O Juízo Particular.

Todo homem, logo depois da morte, será julgado por Deus, em um juízo particular, cuja sentença é irrevogável. — (*De fé*).

Explicação. — Esta verdade de fé foi muitas vezes expressa *indiretamente* pela Igreja, quando definiu que logo depois da morte a alma apossa-se da sua sorte eterna e definitiva. Essa sorte deve ser, evidentemente, precedida por um juízo decisivo. Sobre a sorte das almas separadas dos corpos, tivemos não poucas *confusões*; algumas seitas admitiam um sono das almas (psicopaniquia) até o fim do mundo (nestorianos, armênios, arminianos, socinianos, protestantes liberais, alguns Padres, Rosmini); outras afirmavam que a alma morre com o corpo e ressurgirá no fim do mundo (fotínianos, anabatistas, etc.); outras ainda admitiam a transmigração das almas ou metempsicose (maniqueus, priscilianistas etc.). A profissão de fé prescrita ao imperador Miguel Paleólogo, diz que, após a morte, as almas não inteiramente puras purificar-se-ão no purgatório (post mortem purgari), as puras entrarão logo no céu (mox in cælum recipi) e as completamente impuras serão precipitadas no inferno (mox in infernum descendere, Denz. 464). Esta doutrina é repetida no decreto para os Gregos, que a esse respeito tinham idéias pouco claras (Denz. 693) e ainda numa solene decisão do Papa Bento XII (Denz. 530-531).

As "Igrejas orientais" admitiam somente o juízo final e na concepção escatológica pouco progrediram além dos Padres; morte, estado intermediário (mas consciente: não sono das almas), ressurreição, juízo universal, paraíso, e inferno (cfr. *Gallinicos*, Catecismo, 47-48).

Prova. — Na Sagrada Escritura apresenta-se-nos em primeiro plano o juízo universal. Todavia, um juízo particular é muitas vezes indicado, acenado ou subentendido. Veja-se a parábola do rico Epulão e do pobre Lázaro (Lc 16.19-31). Como o pobre Lázaro é logo transportado pelos anjos ao seio de Abraão, assim Cristo, sobre a cruz, diz ao bom ladrão: "Hoje mesmo estarás comigo no paraíso" (Lc 23.43). Também as parábolas, em que o dono da casa pede contas a cada um dos servos, deixam entrever o pensa-

mento do juízo particular (Mt 18,23-25; 25,14-30; Lc 16,1-8; 19,11-27). Ou melhor, o homem pronuncia aqui sua própria sentença, segundo seu proceder para com Cristo (Jo 3,17-19; 5,24; 12,31). Os justos já "conseguiram a perfeição", isto é, a bem-aventurança celeste (Hebr 12,23). "Está determinado que os homens morram uma só vez e que à morte se siga o juízo" (Hebr 9,27). Morrer e ser julgados são aqui dois atos homogêneos e pessoais.

Os Padres. — Na origem, não são muito claros, sobre a sorte dos mortos (Kirsch, *Gemeinschaft der Heiligen*, pp. 68 ss.). Julgam com certeza da sorte feliz dos Profetas, dos Apóstolos e dos Mártires. S. Ambrósio, atendo-se à crença dos antigos (S. Justino, S. Irineu), considera que todos os mortos ficam no Hades até o juízo final: "Na expectativa da plenitude dos tempos, também as almas esperam o salário devido, umas o castigo, outras a glória e a honra" (*De bono mortis* 10, 47; cfr. Tertul., *De resurrect. carn.* 17, 43; Apol. 47; Pseudo-Cipriano, *De laude martir.* 13). Muitas testemunhas escatológicas patrísticas são influenciadas pelo milenarismo (Papia, Barnabé, S. Justino, Irineu, Metódio, Apolinário, Tertuliano, Comodiano, Latânio, Vitorino de Pettau). S. Agostinho mesmo, no princípio, teve idéias milenaristas (Civ. 20, 6, 1-2; 7, 2; 9, 1). Os milenaristas fundavam-se no Apc 20,1-3; combateram-nos Orígenes, os capadóci e especialmente S. Agostinho (Tixeront. I, 217-220). Foi este último que refutou o milenarismo antigo com base dogmática e desmoronou as posições aplicando o milênio à Igreja terrena e à soberania espiritual de Cristo sobre o mundo atual. É a tese fundamental da "Cidade de Deus". O abandono das posições milenaristas não implicava de per si e clareza completa, pois conseguia-se com dificuldade representar uma vida de almas separadas do corpo ou "nuas".

S. Agostinho pondera que, com base na parábola de Lázaro, se pode admitir um juízo imediato (*De anima et ejus orig.* 2, 4, 8, Migne. 44, 498). Mas, pouco depois, parece novamente hesitante: até para os mártires, logo depois da morte, ele admite somente uma pequena parte da bem-aventurança final (parva particula promissionis. Sermo 281,5). Nas suas *Retratações*, a propósito de I Cor 13,12 ele diz: "Quem sejam estes bem-aventurados que já se encontram naquela posse à qual a vida (cristã) leva, *magna quaestio est*. Que já lá se encontram os anjos, não há dúvida: mas pergunta-se justamente se os homens santos que morreram, já estão nessa posse. É verdade que estão livres do corpo corruptível, que oprime a alma, mas também esses esperam a redenção de seu corpo e sua carne descansa na esperança e não brilha ainda na recompensa futura" (*Retr.* 1, 14, 2). No *Enchiridion* lemos: "Durante o tempo que medeia entre a morte e a ressurreição final, as almas encontram-se num lugar oculto, diverso, cada alma de acordo com o repouso ou o castigo que lhe cabe, isto é, diverso segundo o que a alma mereceu, durante sua vida neste mundo" (*Enchir.* 109).

A propósito da época patrística, Gutberlet observa com propriedade: "Impossível encontrar nos Padres aquele consenso necessário para estabelecer um dogma. A mesma incerteza concernente à bem-aventurança dos justos falecidos, continua subsistindo nos Padres posteriores ao Concílio de Nicéia" (*Dogmatik*, X, p. 399). Pohle também, mesmo sem desprezar o fato histórico, assinala que "as idéias sobre a sorte dos falecidos, eram ainda muito confusas e incertas" (*Dogmatik*, III, p. 657). Cfr. no § 189 o que foi dito do sacrifício da Missa e do culto dos santos e os autores citados a esse respeito.

No tempo da *Escolástica*, especialmente por influência de S. Gregório Magno, que se pronuncia por um juízo particular e uma sanção imediata, as idéias doutrinárias a este respeito atingiram tal clareza, que S. Tomás não hesita em apelar para o santo Papa (Dial. 4, 26, 28; cfr. 25 e 39) para declarar *herética* a sentença contrária (*Suppl.* q. 69, a. 2). Ele compara a alma separada do corpo a um corpo que, se não encontra um obstáculo intencional, volta naturalmente ao próprio lugar. As almas não completamente puras seriam detidas, contra a própria vontade, no purgatório. Este é também o pensamento de S. Boaventura (IV dist. 19). João XXII (no seu ensinamento particular) teria, por isso, devido inspirar-se nos princípios da Escola, em vez de consultar as vozes antigas e titubeantes dos Padres; desse modo teria evitado a censura da Sorbona (cfr. C. Gutberlet, *Dogmatik*, X, pp. 385-414). Esse erro não fere absolutamente a infalibilidade pontifícia, porque a sentença foi emitida em particular, e com muita circunspeção e, de resto, foi depois negada pelo mesmo Papa. Ele apoiava-se em S. Bernardo e S. Agostinho. Cfr. o sólido artigo do Dict. de théol. cath. t. II, coll. 657-696 e coll. 781-782 s. v. Bernard; e B. de Vregille, *L'attende des saints d'après S. Bernard*, in *Nouv. revue théol.* 1948, pp. 225-244.

Tendo-se presente essa *evolução histórica*, algumas expressões da liturgia dos defuntos não apresentaram mais dificuldade alguma (cfr. o ofertório da missa dos mortos). O liturgista D. Cabrol, parece ver neste ofertório, justamente um "texto arcaico". Cfr. § 214.

A *Igreja grega* atém-se ainda à concepção um tanto confusa dos Padres, relativamente à sorte dos falecidos, até o juízo final. De fato, não conhece nem juízo particular, nem "visio beata" antes do juízo universal. Faltou-lhe a luz da dogmática que se projetou no Ocidente, de João XXII a Bento XII. Era natural que, em se detendo nos Padres, os orientais dêles conservassem o ponto de vista pouco claro. S. João Damasceno, mestre dos gregos, tinha escrito: "*Ambo simul* (corpo e alma) aut pramii aut poenis afficientur" (*De fide orth.* 4, 27, Migne. 94, 1220). Nos seus "Sacra Paralela" ele aduz o testemunho de Hipólito de Roma, para provar que no Hades há dois longos subterrâneos "para os justos e os pecadores, nos quais as almas esperam a ressurreição dos corpos". Cfr. Hipólito, *De Antichristo*, cc. 65-66.

No tocante à *Igreja russa*, Jugie (*Echos d'Orient*, 1914, pp. 5-22) comparava-lhe a falta de doutrina estável sobre os seguintes pontos: a existência e a modalidade do juízo particular, o início da sanção, a

existência de um lugar intermediário, a oração pelos mortos, a essência da visão beatífica e que a esse respeito as opiniões dos teólogos são muito diversas. * Uma ampla e documentada exposição da escatologia grego-russa, lê-la o mesmo M. Jugie, na sua *Theol. dogm. christ. orient.*, vol. IV, pp. 9-212. *

Leitura. — O Juízo particular.

"P. Crês num juízo da alma, imediatamente após a morte?"

R. cremos que logo depois da morte, a alma toma a direção de vida que reclama seus méritos.

P. Onde pensas que terá lugar esse juízo?

R. Onde a alma está, e já disse que esse lugar não é um lugar material. Estamos sempre em Deus; não há necessidade de viajarmos para o alcançar. A vida eterna é essencialmente um estado, não um lugar, e se ela é tal na sua plenitude, também o é no seu começo.

P. É esquisito!

R. Que mistério que alguém possa estar imerso em Deus, durante toda a vida, sem o perceber, e que revelação, encontrar-se de repente diante dEle em sua plena luz!

P. Não há, portanto, um tribunal?

R. Isso é uma metáfora tirada da vida social.

P. Que significa esta metáfora?

R. Comparecer ao tribunal, para a alma, é ter diante de Deus o sentimento daquilo que ela é, do que vale, do que fez, do que se utilizou ou profanou e do que se segue para a sua sorte eterna.

P. Não há, portanto sentença, como não há tribunal?

R. Não há necessidade de sentença. Nossa balança interior com seus efeitos: eis a sentença. Sob os auspícios da graça, dos seus graus e da sua ausência, a vida eterna está em nós substancialmente: cada um traz em si seu inferno ou seu céu. Quem faz o bem é logo beatificado interiormente, como uma terra semeada, que as estações favorecem, quem faz o mal é logo castigado em seu interior, despojado, desorganizado, cortado de toda comunicação com Deus, única força que enriquece, entregue à criação hostil e assim condenado à desventura.

P. O único tribunal, portanto, está em nós?

R. Sim, e é a consciência; mas a consciência, voz de Deus e não a consciência falsa, formada pelos nossos vícios.

P. Este tribunal está sempre em função?

R. Está sempre em secreta atividade; mas no fim toda a causa se esclarecerá.

P. E está também em nós o lugar da execução?

R. E onde estaria? Trata-se de nosso destino. Mas a criação para isso colabora. Faça o bem ou o mal, o homem é sempre transformado na natureza da sua própria ação, e pôsto, assim, de acordo ou em conflito com a ordem moral que Deus regula. Sua felicidade ou infelicidade são então adquiridas, salvo se Ele mudar de proceder. Estamos diante do mundo como quem faz sua escolha, antes de partir.

P. Somos nós, portanto, rigorosamente, os agentes do nosso destino, inclusive do nosso destino eterno?

R. Somos os autores do nosso destino, interiormente e pela ação da ordem divina. O destino eterno é a manifestação do estado de consciência que o justo, ou o pecador provocou em si mesmo e a fixação eterna dos seus efeitos. O homem voa então com as próprias asas e respira com seu próprio hálito, esse hálito do Espírito Santo, cuja graça encheu seu coração; ou é prêsso nas malhas da própria rde e aí sufocado. "Deus, para castigar o mal, tem apenas

que o deixar agir" (Lacordaire). "Sua culpa não é uma coisa, e sua pena, outra; mas contra Ele dirige-se sua própria culpa" (S. Gregório).

P. Por que se fala então de vida futura? A vida eterna dura todo o tempo.

R. De fato, a vida futura não é futura; ela tem já seu início neste mundo. "O reino dos céus está dentro de nós", disse Nosso Senhor. A vida eterna não se estende em duração, e sim em profundidade e a sucessão dos nossos dias só serve para adquiri-la, se não a possuímos, ou recuperá-la se a tivermos perdido.

P. O céu e o inferno também duram todo o tempo?

R. Não se manifestam todo o tempo, porém existem em substância todo tempo; porque no fim, outra coisa não fazem senão revelar dois estados da alma: o estado de graça ou a ausência da mesma, a virtude ou o pecado.

P. De onde provém, então, que não lhe sentimos a presença?

R. Já respondi, falando da graça. Permite-me, agora, que vos pergunte: Por que ao partir um grão não encontramos a flor ou a espiga?

P. Quisera entender a diferença precisa entre a consciência de hoje e a consciência na hora do juízo.

R. Hoje a consciência nos adverte; naquela hora estará inteiramente ocupada em convencer-nos. Aqui, sua voz é velada pelos nossos desejos, pelas nossas paixões; lá, ela mesma cobrirá toda voz e igualar-se-á à alma toda, refletida em si mesma. Não dissemos que a alma separada seria a si mesma sua própria luz, sob a irradiação divina?

P. Haverá uma sinceridade absoluta e de algum modo substancial?

R. A identidade consigo mesmo na própria claridade.

P. Formidável sinceridade!

R. Sinceridade formidável para todos, e para o pecador, terrificante, cruel como o inferno, do qual ela é uma parte. Por isso Tertuliano evoca com uma espécie de terror aquela hora em que a alma "será a um só tempo ré e testemunha".

P. Que confusão, sem dúvida!

R. Uma confusão infinita diante da infinita perfeição divina, e das possibilidades infinitas que, em si mesma, possuía a alma, pecadora. Eis a alma miserável, privada da suprema e fútil consolação de se queixar; com efeito, onde encontrar uma comisseração disponível naquele que a si mesmo e por si mesmo, declara causa de seus males?

P. E tudo isso é irrevogável?

R. Necessariamente irrevogável, para quem verdadeiramente chegou a término; porque a duração é interminável. O destino não se recomeça.

P. O drama antigo não tem nada de comparável com essa fatalidade!

R. Certo. E há de que se estremecer, ao pensamento de que nos nossos cinquenta, sessenta ou setenta anos — se não se trata de tempo ainda mais reduzido — oculta-se uma formidável eternidade!

P. Mas, se nós renunciarmos?

R. Impossível. "Estamos embarcados" (Pascal). A felicidade é nossa vocação e não podemos a ela renunciar, sem crime. Felicidade, infelicidade, eis a alternativa. E Deus era devedor a si mesmo de nos propor a opção. Mas não era possível autorizar-nos a rejeitar o problema, pôsto que a felicidade, aqui, coincide com o dever. Se o Senhor dos nossos corações nos quer tornar felizes, há nisso razão de lhe desobedecer?" *Sertillanges*, *Catechismo degli increduli*, pp. 284-287, Soc. Ed. Intern., Turim, 1937.

§ 212. O Paraíso.

Existe paraíso, ou vida eterna, no qual os justos participam eternamente da bem-aventurança eterna. — (*De fé*).

Explicação. — Numerosas são as expressões que a S. Escritura usa para indicar o que hoje, em termo teológico, se chama céu ("coelum", *καὶλον* = cavidade; *οὐρανός* = coberta); reino dos céus; reino de Deus, vida, vida eterna, salvação, reino, paraíso, glória do Senhor, banquete nupcial, banquete, etc. Essas expressões induzem-nos a concluir que não devemos considerar o céu como um lugar senão como um estado de eterna recompensa para os justos. Nesse sentido entendem-se também as "muitas mansões" que existem no céu (Jo 14,2-3): trata-se de graus de bem-aventurança.

O Símbolo dos Apóstolos e os Símbolos posteriores dizem: Creio na vida eterna (vitam aeternam). A Igreja jamais teve que combater heresias relacionadas com o paraíso (Cfr. Florent., Denz. 963); teve apenas que resolver uma controvérsia atinente ao início da visão beatífica. Bento XII declarou que as almas dos bem-aventurados estão no céu onde contemplam a essência divina que se lhes mostra imediatamente, sem véu, clara e abertamente" (divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente) e são, por isso, realmente felizes (Denz. 530).

Prova. — O Antigo Testamento representa a Deus como habitante de um lugar determinado, em companhia dos seus anjos e das legiões dos espíritos. Nos primórdios não se fala de felicidade; todavia, o livro da Sabedoria, que constitui o ponto culminante da escatologia do Antigo Testamento, afirma que os justos estão junto de Deus, na paz e na vida eterna; brilham como centelhas ardentes, com aspecto de rei e de juizes (3,1-8); trazem coroas na cabeça (4,2); o Senhor é sua recompensa e confere-lhes sua beleza e honra (5,16-17). Em *Daniel* os bons despertam para a vida eterna e os sábios brilham eternamente como estrelas no esplendor do céu (Dan 12,2-3).

Também *Jesus* exprime-se ordinariamente por *imagens* falando do céu e da felicidade que lá se goza. Lá se mora como na casa paterna; lá sente-se alegria, saciados, à mesa de Deus, entre luzes e cantos de júbilo. O Pai de família que está nos céus, admite os seus na maior intimidade e os recompensa por seus méritos. Assim se revela o paraíso no Sermão da Montanha e nas parábolas do reino celeste. *Jesus* não podia deixar de usar essas imagens sensíveis falando do mundo invisível do além. As vezes, todavia, seu falar

eleva-se a um tom mais espiritual. A vida eterna consiste nisto, "que te conheçam, ó verdadeiro Deus" (Jo 17,3). No céu não haverá mais *Matrimônio e procriação*: "Serão como os anjos no céu" e, por isso, como puros espíritos (Mt 22,30). Dêsse modo Ele transcende o milenarismo da apocalíptica judaica.

S. Paulo fala, é verdade, da sua arrebatção ao terceiro céu, mas o que lá ouviu era misterioso (arcana verba) e não se pode exprimir (II Cor 12,1-4): "Olho não viu, ouvido não ouviu, coração humano não experimentou o que Deus preparou para aqueles que o amam" (I Cor 2,9). Para nós, Deus mora ainda em "uma luz inacessível" (I Tim 6,15-16). O paraíso é a vida eterna junto de Deus (Rom 2,7; 5,21; 6,22; Gál 6,8; I Tim 4,8; Tt 3,7) e sua glória (Rom 8,18; Col 1,27; I Tim 1,11; Hebr 2,10).

Segundo *S. João* não se manifestou ainda o que seremos: "Mas sabemos que, quando aparecer, seremos semelhantes a Ele, pois que nós o veremos como Ele é" (I Jo 3,1-2.14). Deus será então "luz" para nós, isto é, conhecimento luminoso (I Jo 1,5.7) como o sol sobre esta terra (Apc 22,4-5). O céu é a nova Jerusalém, a cidade de Deus (Apc 21,1-22; cfr. 19,7-8; 14,3-4; 7,15; I Pdr 3,22; Tg 2,5; Jud 21).

Os Padres. — Eles também ensinam que os anjos e os bem-aventurados vivem no céu, uma vida de alegria e de felicidade. Assim *Hermas* (Vis. 2, 2; 4,3), *S. Policarpo* (Ad Phil. 2, 3), *S. Justino* (Dial. 45), *S. Teófilo* (Ad Autol. 7), *S. Irineu* (Adv. h. 4, 28, 2; 5, 36, 1-2), *Tertuliano* (Apol. 48), *S. Cipriano* (Ep. 55, 20). Para a visão divina dos bem-aventurados, eles fundam-se em Mt 5,8; I Cor 13,12; I Jo 3,2. Alguns Padres (Orígenes, Teodoreto de Ciro, Teodoro de Mopsuéstia e talvez também *S. João Crisóstomo* [In Joan. hom. 15, 1, 2], cfr. Tixeront, II, 201) creram que um espírito criado não pode ver o Espírito incriado. Mas isso é exato só na medida em que espírito criado *necessita* de uma luz de graça sobrenatural (lumen gloriæ), que Deus, de resto, lhe concede. *S. Agostinho* é o único a tratar a fundo essa questão. Segundo ele a bem-aventurança consiste na visão de Deus; também os olhos do corpo glorificado participarão talvez dessa visão. No fim da *Cidade de Deus* ele traça um magnífico quadro da vida do além. Quando despontar aquela dia que não terá ocaso: "Ibi vacabimus et videbimus, videbimus e amabimus, amabimus et laudabimus, ecce quod erit in fine sine fine. Lá descansaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Eis o que será no fim, sem fim". (Civ. 22, 30, 5). "*Fastidium* in cibo, fastidium in potu, fastidium in spectaculo, fastidium in illa et illa re: nunquam autem fuit fastidium sanitatis... sic ibi nunquam erit fastidium caritatis, immortalitatis, aternitatis" (Morin, 29).

A Escolástica apresenta a bem-aventurança como visão de Deus. Os bem-aventurados necessitam, por isso, de uma luz especial de conhecimento, a "luz da glória", pois a visão de Deus é toda sobrenatural. Essa expressão aparece pela primeira vez em S. Tomás e S. Boaventura e deriva, sem dúvida do Salmo 35,10 (in lumine tuo videbimus lumen). Cfr. § 21. A sobrenaturalidade da visão de Deus não deve ser concebida no sentido de uma incompatibilidade entre Ele e o homem: "Visio beata est quodammodo *supra naturam* animæ rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio modo est *secundum naturam* ipsius, in quantum secundum naturam est *capax ejus*" (S. th. III, 9, 2, ad 3). Essa "capacitas" deve ser entendida como "potência (passiva) obdientialis" por cuja virtude a alma pode receber todos os efeitos que Deus quer nela produzir (S. th. III, 11, 1). Segundo S. Tomás Deus, além de autor é o fim das criaturas, nomeadamente das racionais, os homens, que devem tender para esse fim e possuí-lo com sua faculdade mais excelente, a inteligência (C. Gent. 3, 25).

Certamente essa bem-aventurança da "visio beatifica" fundada primeiramente na inteligência, repercute logo na vontade e excita-lhe imediatamente um amor ilimitado e uma adesão indestrutível ao sumo bem, conhecido pela inteligência. Por essa razão a controvérsia escolástica, em torno da questão, se a bem-aventurança consiste formalmente na atividade da inteligência (Tomistas) ou da vontade (Escotistas) é pouco mais que uma questão de palavras. A sociedade dos bem-aventurados é a "ordenatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo" (Civ. 19, 13). "Fruendum non est nisi Trinitate, id est summo et incommutabili bono" (De doctr. christi. 1, 33). No "fruir", porém, está implícita a noção de *gaudio*. Alguns textos místicos do Antigo Testamento, apresentam essa noção para designar a bem-aventurança eterna enquanto gozo do divino. "Minha alma tem sede do Senhor" (Sl 41,3). "Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus" (Sl 33,9). Deus e sua verdade tornam-se o alimento da alma: "Quem me come terá mais fome, quem me bebe terá mais sede" (Ecl 24,29). A estas devemos acrescentar as passagens do Novo Testamento, estudadas no *Tratado da graça* e que falam da "unio cum Deo". S. Agostinho está nesta ordem de idéias, quando diz que nesta terra a graça é já no homem uma alegria antecipada, porque dá o gozo do bem. De fato, graça e glória estão intimamente vinculadas.

Mais tarde, o "frui Deo" e o "sapere Deum" foi muito acentuado na linguagem mística. Chegou-se até a opor o *gosto* de Deus e do divino, ao conhecimento, de modo que a "unio cum Deo" ameaçava ser relegada ao âmbito da sensibilidade. Em todas as falsas místicas pode-se entrever um caráter panteístico, inclusive nas pagãs e, sobremaneira, na mística platônica, levada ao seu máximo desenvolvimento por Plotino e Porfírio, os quais nela introduziram elementos órficos e pitagóricos. Essa mística põe a bem-aventurança na gnose pela qual a alma é divinizada. A divinização faz-se no êxtase em que a alma,

saindo de si mesma, ultrapassa os limites do conhecimento e atinge a divindade mesma, perseverando na sua contemplação (intuitivo) calma e silenciosa. Essa contemplação, intermitente nesta terra, será ininterrupta no céu, isto é, a alma identificar-se-á com a divindade. A mística de S. Agostinho, que estava muito embebido de neo-platonismo, evita essa confusão do humano com o divino, mediante o dogma da imortalidade pessoal. S. Agostinho identifica a "visio et contemplatio veritatis", em Deus, com a "perfruitio summi et veri boni" (De quant. animi. § 76; cfr. De vita beata, 34; Civ. 22, 29; S. Bernardo, De dilig. Deo; Hugo de S. Vítor, De arca morali; S. Alberto, De adherendo Deo). S. Paulo põe, indubitavelmente, em primeiro plano, como bem beatífico, a caridade: "Major autem horum caritas"; mas não se descuida do conhecimento, em primeiro lugar: "Tunc autem facie ad faciem" (I Cor 13,12-13). O amor, privado de conhecimento é um sentimento vazio de conteúdo. Por isso S. Tomás está com a verdade, quando faz depender do conhecimento o amor de Deus. Mas depois, com S. Agostinho, une as duas coisas, como o sujeito e o objeto: "Beatitudo est gaudium de veritate... quia ipsum gaudium est consummatio beatitudinis" (S. th. I-II, 3, 4). E alhures escreve: "Melior est amor Dei quam cognitio" (S. th. I, 82, 3).

A *impecabilidade* (confirmatio in bono) é um bem da eterna felicidade, que brota diretamente da visão beatífica. Orígenes, sob o influxo de Platão e para salvar a liberdade, punha em dúvida esta impecabilidade. Mas a bem-aventurança não pode estar em antítese com a liberdade, pois ambas são dons de Deus. S. Tomás dá a seguinte explicação: o homem é "ad ultimum finem naturali necessitate ordinatus", do que "non potest non velle esse beatus". Ora, ele consegue essa "beatitudo finalis perfecta" na "visio beatifica"; logo, *deve* por seu desejo necessário de felicidade, aderir a ela por toda a eternidade. Uma propriedade dêste desejo de felicidade é, com razão, a de ser a um só tempo necessário e livre (S. th., I-II, 5, 4). A *Sagrada Escritura* fala muitas vezes da *eternidade* da bem-aventurança (Mt 25,46; Jo 3,16,36; I Jo 5,20; II Cor 4,17-18; 5,1; I Pdr 1,4; 5,10; etc.). S. Paulo escreve insistentemente: "Caritas nunquam excidit" (I Cor 13,8). A liberdade do pecado importa a do sofrimento, de que muitas vezes fala a Escritura, por ex. Rom 8,21 ss.; I Cor 15,53-54; II Cor 2,1-9; Apc 14,13; 21,2 ss.

É doutrina clara da Escritura e da Tradição que a bem-aventurança sendo embora substancialmente a *mesma*, *difere* acidentalmente, isto é, comporte graus diversos, segundo o mérito. Não é necessário determo-nos neste argumento, na medida em que integra a doutrina do mérito em geral. Cfr. §§ 134-135.

Está fora de toda dúvida que após à ressurreição haverá um *aumento* da bem-aventurança: a questão é como explicá-lo. S. Tomás no seu comentário às *Sentenças* inclina-se para um aumento da bem-aventurança, não só em: *extensão*, mas também em *intensidade*; na *Summa*, porém, afirma apenas o primeiro: "Corpore resumpto beatitudo crescit non intensive, sed extensive" (S. th. I-II, 3, 5). Aos *mártires*

(Apc 7,14-15), aos *virgens* (Apc 14,4-5) e aos *doutôres* (Dan 12,13) será concedida uma auréola que deve ser entendida como uma recompensa especial por sua vocação e por seu estado. Ele explica muito bem como esses santos sofreram um triplice combate contra o mundo, a carne e o demônio (Suppl. 96,1-11). A posição hierárquica deste mundo não comporta nenhuma recompensa especial. S. Francisco de Sales: "Deus não premia seus servos segundo a dignidade do ofício que desempenham" (Cartas). Deus tem em conta o *trabalho* feito com reta intenção ou o *sofrimento* suportado com resignação.

Além do *bem essencial* da bem-aventurança, que é a visão beatífica, há, no paraíso, as *alegrias accidentais*: as relações com Cristo, com sua gloriosa Mãe, com os anjos e os santos, a consciência dos perigos superados, das vitórias conseguidas, isenção do sofrimento e de todos os males e o que é mais, a certeza completa da posse da felicidade. A Escritura e a Igreja chamam a tudo isto de "paz eterna" (Apc 14,13). Essa paz não consiste absolutamente numa *inércia* passiva, e sim numa *vida* eternamente idêntica e, ao mesmo tempo, um progresso incessante na posse de Deus, que para a alma é tudo.¹

O lugar do Paraíso. — A crítica racionalista afirma ser uma questão espinhosa e difícil para a dogmática, a de estabelecer o lugar do Paraíso. De fato, a essa questão não se pode dar nenhuma resposta. Quando Zahn escreve que "o valor da hipótese sobre a localização do paraíso é muito modesto" (Das Jenseits, 1914, p. 242), sua observação vale por *tôdas* as determinações locais escatológicas. Não existe uma "topografia do além". Seja como for, nós, com os dados da revelação, não estamos em condições de estabelecer alguma. Nada nos disse Jesus Cristo, nem "sobre o tempo e a hora" e muito menos acerca do lugar e a situação.

Objetar-se-á que *Jesus* fez declarações escatológicas inspiradas no antigo conceito do cosmo; e desde o momento em que ela foi destruída pela descoberta de Copérnico, também essas declarações teriam perdido

¹ "Descrever a vida dos bem-aventurados é algo difícil. Podemos, porém, individualizar, entre os que se esforçam por lhe determinar as características, duas correntes bem definidas. Uns, justamente impressionados pela transcendente majestade da bem-aventurança primária ou união beatífica com Deus e conhecendo pela hagiografia os casos dos grandes místicos, levados pelo êxtase deste mundo, têm um conceito estático da vida dos bem-aventurados, induzida pelos fenômenos místicos, como se apresentam cá na terra. Para eles, toda e qualquer outra atividade dos eleitos não tem nenhum sentido, ou nada mais do que o da transfiguração do cosmo. Outros, ao invés, admitem nos bem-aventurados certa atividade corporal. Eles adotam, como ponto de partida, o exemplo de Cristo quando estava na terra. Conquanto participasse da vida intra-trinitária, enquanto Verbo de Deus, ele levou também a vida comum e assaz simples dos seus contemporâneos: foi o "filho predileto" do Tabor, mas também o "filius fabri", de cuja extraordinária sabedoria não se consegue compreender o porque. Partindo destas considerações, estes teólogos não julgam de todo impossível que os bem-aventurados, mesmo vivendo da vida trinitária — sua bem-aventurança primordial — possam também, fácil e contemporaneamente, expandir toda a sua humanidade glorificada, de uma maneira inefável, no cosmo renovado, graças também a todas as possibilidades de ações terrestres que oferecerão os corpos "pneumáticos", ágeis, subtile, poderosos. Parece, em todo caso, que a bem-aventurança humana total reclama, mais do que antes, esta segunda maneira de conceber a vida do além. Sem nada excluir do primeiro conceito, ela completa-a felizmente e parece reconhecer todo o seu alcance ao dogma da ressurreição da carne, ao da redenção plenária dos homens por meio de Cristo" (G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, pp. 168-169, Desclee, 1946. Trad. Ital., Edizioni Paoline, Alba).

seu valor. "Não há nem paraíso nem inferno onde os antigos os punham, pelo menos nem paraíso, nem inferno, do modo como eles os concebiam", escreve o protestante Girgensohn (*Der Schriftbeweis in der evang. Dogmatik einst und jetzt*, 1914, pp. 19-20). Por esse motivo Lubenow aconselha a não se usar mais no ensinamento a palavra "céu" (*Woran man sich zu glauben braucht*, 1911, pp. 75 ss.). Estas são duas sentenças entre tantas. Já Davi Strauss sarcásticamente dizia que no céu já não há lugar para Deus e os santos, pois sabe-se que o céu está todo ocupado por uma grande quantidade de outras coisas, estrelas, etc. Idêntico tom, assume a hodierna polêmica dos materialistas-marxistas. Admitte-se, portanto, que os "antigos" concebiam o céu como uma realidade local e visível e punham o inferno nas profundezas da terra. Estes "antigos", entre os quais estão incluídos Cristo, os Apóstolos e mais tarde os Padres e os Escolásticos teriam sido embebedados pelo velho conceito do "mundo em três andares": "no alto", o céu, "em baixo", o inferno, "no centro", a terra. Cumpre não nos preocupar com as antigas concepções pagãs, as quais, de qualquer maneira, como Hoppe o demonstra (no seu livro "Glauben und Wissen", 1915), não são reprováveis. Nosso dever é considerar a revelação. Dizemos logo duas coisas: 1) a revelação não oferece a representação do mundo em "três andares" de que se fala; 2) nenhuma "doutrina" apresenta sobre um além local. Não obstante algumas alusões fugazes aos lugares do além, ela fala *unicamente* da felicidade ou das penas que lá se encontram.

A *narração bíblica da criação* fala tão só "do céu e da terra", e não de uma obra "em três andares". O *Sheol* foi acrescido mais tarde. O conceito do *Sheol*, unido à idéia de túmulo e da fé na imortalidade, tornou-se a de um lugar subterrâneo. Sabia-se bem que a alma não se detinha na tumba, onde ficava apenas o corpo corruptível, e, por isso, imaginava-se outro lugar indeterminado, o "mundo inferior", onde se encontram "reunidos todos os antepassados". A Revelação não destruiu esses conceitos vagos e confusos, pouco a pouco, porém, induziu Israel a crer em uma vida das almas, cujo destino *diverge*, de acordo com sua bondade moral. No reino do além-túmulo (Hades) há tanto bons como maus, mas em situações diferentes. Existe lá uma sanção conforme à vida terrena, o que distingue claramente o além-túmulo em duas formas.

Não nos devemos formalizar excessivamente sobre a palavra "céu" no Antigo Testamento, pois ela assume, como em o Novo Testamento, um triplice significado: 1) o céu estrelado material; 2) a morada de Deus; 3) o lugar da felicidade eterna dos filhos de Deus. Este último significado é o que se encontra correntemente em o Novo Testamento; o Antigo usa por muito tempo a expressão "terra nova", "novo céu" (Isaías) para indicar o lugar da sanção eterna no futuro, quando vier a ressurreição dos mortos e os justos morarem na nova Jerusalém, ou o reino messiânico intermediário. Todavia, o livro da Sabedoria, escrito na *Diáspora*, como já vimos, sabe que os bem-aventurados repousam

logo nas "mãos de Deus" (3,1), "em paz" (3,3), "na esperança da imortalidade" (3,4), que "seu rei será Deus por toda a eternidade" (3,8), que "os põe a salvo" (4,17); e sabe que os maus "estarão entre os mortos, na vergonha sempiterna" (4,19). No "dia de juízo, os bons e os maus encontrar-se-ão em frente uns dos outros; então os bons serão incluídos entre os filhos de Deus e seu lugar será entre os santos" (5,5); "mas os justos viverão eternamente e seu prêmio está no Senhor e o Onipotente tem cuidado deles. Por isso receberão da mão do Senhor o reino maravilhoso e o esplêndido diadema" (5,16-17). Em toda esta descrição mais que um lugar no além, indica-se um estado.

Os apócrifos judaicos posteriores preocuparam-se de modo singular com determinações locais do além e nas suas descrições fantásticas há uma certeza tal que se diriam testemunhas oculares (Couard, Apokryphen, § 34).

Jesus, no entanto, não demonstra nenhum interesse nessas representações, correntes entre seu povo. Por certo, Ele fala do paraíso e do inferno, servindo-se das formas e das comparações mais variadas, mas fica-se sempre desorientado ao se tentar concluir uma localização. Ele insiste somente no estado moral que nos deve tornar merecedores do paraíso e sobre os elementos constitutivos do que chamamos bem-aventurança celeste. Suas descrições do estado de bem-aventurança são riquíssimas de conteúdo; descarnadas e pobres as determinações sobre o lugar. Como quer que seja, nele não se encontra a representação de um "mundo em três divisões". É o que já observa S. Agostinho: "Non legitur in Evangelio Dominum dixisse: Mitto vobis Paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunæ. Christianos enim facere volebat, non mathematicos" (De act. c. Fel. Man. 1, 10, Migne, 42, 525). É verdade que no quarto Evangelho Cristo diz ter descido "do alto", enquanto seus ouvintes vêm "de baixo" da terra, mas todos concordam que essas expressões, justamente no quarto Evangelho, não têm um significado físico e local, senão moral e religioso. "Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo, Filius hominis, qui est in cælo" (Jo 3,13). "Spiritus est Deus" (Jo 4,24). Jesus Cristo não tem necessidade de subir fisicamente: Ele vê o Pai por toda parte e faz sempre o que vê feito por Ele (Jo 3,11; 5,19, etc.). Ele não objetiva as representações locais, e sim as espirituais: vida eterna, reino de Deus, reino dos céus, gozo do Senhor, visão e conhecimento de Deus, etc. As expressões de côr local que se encontram algumas vezes na sua boca, como "paraíso" (Lc 23,43; cfr. II Cor 12,4) e "seio de Abraão" (Lc 16,22), são evidentemente expressões bíblicas.

Neste ponto os Apóstolos seguiram fielmente as pegadas do Mestre. S. Paulo fala uma vez do "terceiro céu" adaptando-se à mentalidade de seu tempo (II Cor 12,2-3), mas não insiste nessa expressão. Para ele, Deus mora "em uma luz inacessível" (I Tim 6,16). A bem-aventurança é descrita pelo Apóstolo de modo negativo: nenhum sentido humano percebeu o que Deus preparou para os seus (I Cor 2,9). A carne e o sangue não possuirão o reino dos céus, como o acreditavam

os apócrifos hebraicos. O corpo mesmo deverá ser espiritualizado (I Cor 15,50-53).

É evidente, portanto, que na Bíblia e sobretudo em o Novo Testamento, o qual se exprime de modo inequívoco, o céu e a terra são considerados exclusivamente do ponto de vista da sua importância religiosa, como obra de Deus e não do ponto de vista físico ou astronômico. Deus, para se usar da expressão de Schanz, não "tem necessidade de uma mansão" no além, pois o espírito e a matéria não estão na mesma ordem e o espaço e o tempo não são noções aplicáveis a todos os seres (Tüb. Q.-Schrift, 1877, pp. 363 ss.).

Os Padres falam com grande entusiasmo da bem-aventurança do céu, sem a mínima preocupação pelo lugar. A expressão do Símbolo dos Apóstolos: "Subiu ao céu, onde está assentado à mão direita de Deus", jamais deu azo a indagações curiosas, mas sempre foi pura e simplesmente objeto de fé. Cristo tinha "subido ao céu" mas uma nuvem o tinha escondido dos olhares dos discípulos (At 1,9), e nada mais se procurou. Entretanto, as várias "viagens ao céu" descritas pelos antigos apócrifos, teriam podido oferecer aos Apóstolos e aos Padres um vasto repertório para engendrarem fantasias análogas, mas eles abstiveram-se de todo, disso, por mais que isso se queira ver em S. Paulo (Flp 2,9-10).

De onde tiraram os Escolásticos a idéia do céu empyreo (ígneo, luminoso), em que Deus reside com os anjos e os santos? Da filosofia naturalista antiga, através de alguns raros escritos patrísticos. Não lhes escapa, porém, à percepção que se trata apenas de um conceito filosófico auxiliar: "Cælum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritatem Strabi et Bedæ et iterum per auctoritatem Basilii" (S. th. I, 66, 3). S. Tomás, porém, ressalta logo depois, a imprecisão e a dissensão destas três autoridades e as tenta conciliar. O céu empyreo é, por isso, uma teoria astronômica e, como tal, julgada pelos Escolásticos sem nenhum caráter dogmático. Já Caetano a rejeita, completamente: "Nullibi invenitur in Scripturis" (Comm. in II Cor. c. 13). S. Tomás a admitia ainda: "Cælum empyreum. i. e. igneum, non ab ardore, seu a splendore" (S. th. I, 66, 3 c.); este céu é chamado; além disso, de "intelectual" porque "intellectu tantum capitur" (2 Sent. 2, 2 ad 1).

Tentativas ainda maiores fizeram-se para localizar o inferno. S. Gregório Magno, nos seus Diálogos escritos para o povo (4, 34), vê nas crateras dos vulcões as bocas espantosas do inferno. Com esse meio Deus entenderia fornecer aos incrédulos uma prova visível da existência do inferno. Ele fala muitas vezes destas portas do inferno e pensa que ele se encontra no seio da terra, o que já era admitido por Santo Agostinho. Todavia S. Tomás é o primeiro, entre as autoridades, a afirmar que ninguém pode conhecer o lugar do inferno, sem uma especial revelação; de resto, também S. Gregório Magno já fizera essa afirmação. S. Tomás, depois de aduzir ainda outras opiniões, pronuncia-se pelo seio da terra (Suppl. q. 97. a. 7). Também naquele tempo, portanto, em que se acreditava facilmente em visões

e em revelações particulares (S. Gregório, Dial. 4, 36), era-se muito cauteloso em se fazer afirmações. Nenhum destes grandes Doutores, nem S. Agostinho, nem S. Gregório, nem S. Tomás, declara ter recebido alguma revelação a respeito. Contentam-se com hipóteses, porque crêem que o conceito de inferno importa uma representação local. Também um escatólogo da convergadura de S. Gregório, escreve: "Eu não ousou pronunciar-me sem mais, sobre a questão" onde esteja o inferno (Dial. 4, 42).

Depois deste rápido esboço, deve-se concluir que a pretensa "representação do mundo em três andares", da Bíblia, dos Padres e da Escolástica, sobre a qual se apoiaria toda a escatologia dogmática, é uma ousada construção da crítica que quer conseguir, a todo custo, o escopo de pôr em contraste a fé com a ciência, isto é, tirar à fé qualquer ascendente. Ora, segundo a fé, o paraíso está onde a alma goza da bem-aventurança, que consiste na visão de Deus e na participação do Ser e da vida de Deus. A condenação eterna consiste em ser excluído dessa bem-aventurança. Noções que se referem a um estado, mesmo se para indicá-los se usam as expressões consagradas pelo uso, de paraíso e inferno. Não se conferiu, jamais, às determinações locais um destaque qualquer: até mesmo a localização do paraíso no céu, foi entendida com o fim de dar uma idéia da onipresença de Deus. A localização do inferno explica-se enquanto ele e seus habitantes são criaturas. Mas os autores cotados e influentes jamais avançaram além de puras hipóteses. Não devemos atribuir à dogmática a responsabilidade das representações fantásticas e fabulosas. Jamais se conseguiu freiar de todo a curiosidade dos apócrifos, mas a fé séria, como já o demonstra claramente o exemplo dos Padres, não se preocupará tanto com o lugar do paraíso como com o caminho que a ele conduz, nem com o abismo horrendo do inferno, como com o perigo de nele se cair. Este segundo aspecto pode ser objeto do nosso juízo; o outro é algo de obscuro e sem nenhuma importância.

§ 213. O Inferno.

Na outra vida existe um estado de pena em que os maus longe de Deus, recebem sua sanção eterna. — (De fé).

Explicação. — À palavra inferno correspondem na S. Escritura as expressões: Hades, Tártaro, Sheol, Geena, perdição, morte. A Escolástica unindo-se aos Padres, distingue vários infernos, representando-os localmente como moradia (receptacula) das almas separadas dos corpos: o inferno verdadeiro e próprio (infernus), o anti-inferno ou limbo das crianças, mortas sem batismo (limbus puerorum), limbo dos patriarcas (limbus patrum) e o purgatório (purgatorium). Trataremos aqui do estado de pena ou morada dos condenados.

De dogmático, sobre este ponto, há a existência e a eternidade do inferno. O Símbolo Atanasiano termina deste modo: "Ora, os maus irão ao fogo eterno" (in ignem aeternum, Denz. 40). O IV Concílio de Latrão declara que os maus "receberão a pena eterna (pœnam perpetuam) com o diabo" (Denz. Index). Os adversários do inferno nos nossos dias são inúmeros: negam-lhe a existência ou, pelo menos, a eternidade. Muitos eliminam-no, admitindo a apocatástase.

Prova. — O Antigo Testamento, no início, pouco ou nada contém de claro sobre o inferno e as questões escatológicas em geral; o judaísmo posterior ao exílio demonstra, porém, vivo interesse pelo que concerne à sanção pessoal. Únicos a se mostrarem céticos a esse respeito, são os *saduceus* (At 23,6-8). Pouco nos oferece o antigo conceito hebraico do *Sheol*, onde, desde o princípio, são representados sem discriminação, todos os mortos, imersos numa vida triste de sombras. Nada, também, podemos deduzir do lamento desolado dos mortos, que no mundo subterrâneo quase não vêem luz (Jó 10,21-22; Sl 93,17; 113,17). A seguir, porém, a Revelação torna-se mais explícita, de maneira especial no livro da Sabedoria. Os maus estão "na vergonha, entre os mortos, eternamente... serão imersos na dor e sua memória apagada" (Sab 4,18-19; cfr. 3,1.18; 4,20; 6,5-7). As esmolas livram "da morte", "das trevas" (Tob 4,11; 12,9). O Senhor "dará a sua carne como presa do fogo e dos vermes, a fim de que queimem e sejam roídos eternamente" (Jdt 16,20-21). "Muitos dos que dormem no pó, despertarão, uns para a vida eterna, outros para a eterna ignomínia" (Dan 12,2).

Jesus reitera essa doutrina, à semelhança de seu Precursor (Mt 3,12). Chama o inferno de "geena de fogo" (Mt 5,22; cfr. Jer 7,31-34; Is 66,24; IV Rs 23,10); "geena" onde o verme não morre e o fogo não se extingue (Mc 9,42-47), geena à qual Deus pode lançar o homem após tirar-lhe a vida (Lc 12,5). Na qual "pode precipitar o corpo e a alma" (Mt 23,15), sobre os quais foi pronunciada uma "sentença de inferno" (Mt 23,33). Sobre o estado de pena no inferno, Cristo diz que "haverá choro e ranger de dentes" (Lc 13,28); que aí reina a "perdição" (Mt 7,13; Jo 17,12), "as trevas com pranto e ranger de dentes" (Mt 22,13; 25,30), o "tormento das chamas" (Lc 16,24), e é, por isso, "uma geena de fogo" (Mt 5,22). Todavia o tormento não é igual para todos: aquele que houver pecado conscientemente "receberá grande número de golpes" (Lc 12,47). No inferno haverá menos rigor para Sodoma e Gomorra, do que para os hebreus incrédulos (Mt 10,15). Este estado de pena é eterno. Ai existe "um fogo eterno" (Mt 18,8; 25,41).

um suplício eterno" (Mt 25,41-46), um "fogo inextinguível" (Mt 3,12; Mc 9,42-44; Lc 3,17). O aniquilamento total é preferível a este castigo (Mc 14,21). A esta pena eterna corresponde um pecado eterno que não será perdoado (Mt 12,32).

Os Apóstolos expõem a mesma doutrina. No dia do juízo cada qual receberá em conformidade com suas obras (II Cor 5,10). Os litigiosos, os inimigos da verdade, os injustos serão feridos "pela ira e pelo desdém do Senhor", "angústia e tribulação sobre todo homem que faz o mal" (Rom 2,5-9). O Senhor virá "em uma chama de fogo, para tomar vingança daqueles que não conheceram a Deus e não obedeceram ao Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo; os quais serão punidos com a perdição eterna, longe da face do Senhor" (II Tes 1,7-9). S. Paulo descreve a sorte dos condenados mais por via negativa (θανατος, απολαυ), como privação de vida (Rom 6,21-23; Flp 5,19; Gál 6,8). O fogo os "devorará" (εσθια), Hebr 10,27; cfr. 10,31.39). Segundo S. Pedro os anjos e os homens maus são "conservados para o dia do juízo" (II Pdr 2,4-8). Terá a sorte de Sodoma e Gomorra (II Pdr 2,6). "Que será então do ímpio e do pecador?" (I Pdr 4,18). "Sofrem as penas do fogo eterno" (Jud 6-7). Segundo S. João, sua perdição é uma "segunda morte" (Apc 20,6). Serão atormentados com os demônios, noite e dia (Apc 20,9-10); "seu lugar é no lago ardente de fogo e de enxofre: a segunda morte" (Apc 21,8; cfr. 22,15).

Da doutrina de Cristo e dos Apóstolos deduz-se claramente que existe um inferno, um estado de pena para os maus e que os tormentos são sem fim, eternos e, todavia, diversos, segundo as culpas.

Os Padres. — Em face de tantos textos da Escritura, tão explícitos, torna-se desnecessário interrogar os Padres, acerca da existência do inferno ou de um estado de castigo: ninguém o pensa diversamente. Em alguns, porém, encontra-se alguma dificuldade sobre a eternidade do inferno. Para os Alexandrinos, toda pena cominada por Deus, tem o fim medicinal e corretivo. Orígenes, por isso, admitia a redenção final de todos os ímpios, mesmo dos demônios (αποκαταστασις παντων). A ele se une S. Gregório Niseno, e também S. Gregório Nazianzeno tende para esta doutrina. S. João Crisóstomo, S. Cirilo de Jerusalém, S. Agostinho admitem que os condenados podem receber "certo alívio" das obras boas dos vivos. Segundo S. Ambrósio e S. Jerônimo, a maior parte dos cristãos no fim será salva; mas todos, opina S. Ambrósio, deverão passar pelo fogo do juízo (cfr. I Cor. 3, 15), até mesmo Cristo, os Apóstolos e os santos (Tixeront, II, 343 ss.).

No tempo de S. Agostinho havia na Igreja muitos "misericordiosos" (misericordes) os quais afirmavam que todos os que crêem em Cristo, senão mesmo todos os homens maus, seriam purificados no inferno com castigos e ensinamentos. S. Agostinho, como veremos mais adiante, combate-os aguerridamente. Como a maioria dos Padres, ele afirma

a eternidade do inferno, para os maus, mesmo para os cristãos, cuja fé é vazia e estéril; mas não quer impugnar uma mitigação das penas (pœnas aliquatenus mitigari) por obra das boas ações dos vivos (Enchir. 112; Civ. 21, 24, 3). A essas questões ele dedica os últimos dois livros da *Cidade de Deus* e os últimos capítulos do *Enchiridion*; nalguns pontos, porém, é ainda incerto, por ex., sobre o castigo completo dos inaus, antes da ressurreição. Quanto às palavras de S. Paulo sobre aqueles que se salvarão através do fogo, S. Agostinho não as atribue ao fogo do inferno, nem ao do juízo, mas ao do purgatório.

S. Gregório Magno tratou as questões escatológicas de modo tão perfeito, que a Escolástica lhe atribuiu uma revelação particular na matéria. Ele pronuncia-se explicitamente pela eternidade do inferno. Nenhuma misericórdia reconduzirá ao perdão, quem foi envolvido pelo pecado na sua pena eterna (Moral. 8, 17). Morte nenhuma virá suprimir os condenados e subtrai-los ao seu eterno tormento (Ib. 15, 17). Aos "misericordiosos" objeta ele, com S. Agostinho, que se o inferno terminar, deve terminar também o paraíso, pois o Senhor se exprime do mesmo modo sobre a duração de ambos (Dial. 4, 28). Se a ameaça não é verdadeira também não o é a promessa. Se a fingida ameaça tem por escopo conservar os maus longe do mal, a falsa promessa tem por escopo induzir os bons a fazer o bem. Ora, como esta segunda hipótese é inadmissível, necessariamente cai também a primeira. Objeitar-se-á, porém, que uma pena eterna por um pecado temporal é uma contradição intrínseca. Resposta: os maus pecam até o fim de sua vida e continuariam a fazê-lo eternamente, neste mundo, se Deus os deixasse viver para sempre. Logo, quem quer pecar eternamente, deve ser castigado eternamente. Mas o castigo quando não visa corrigir, perde seu escopo; como poderia Deus deleitar-se com um tormento inútil e vazio? Certamente, não; o escopo deve ser procurado na intenção da justiça divina de punir o mal. Os santos rezam talvez pelos condenados, a fim de que se convertam e se salvem? Seria de todo inútil, porque os condenados não se podem converter e, por outro lado, os santos, estando unidos intimamente a Deus, querem o que Ele quer e odeiam o que Ele odeia (Moral., 34, 19; Dial. 4, 44).

S. Gregório, interpreta o fogo do inferno como um fogo corporal (Gehennæ ignis corporeus). Ele tenta explicar como um espírito pode ser atormentado por um fogo material (Dial. 4, 29). Mas deve, por outro lado, confessar que se trata de um fogo especial; queima sem consumir, ilumina e aquece e, todavia, no inferno há trevas e noite eterna, pranto e ranger de dentes (Moral. 9, 65). Ele, todavia, não despreza o aspecto espiritual dos tormentos: os condenados podem ver a felicidade dos bem-aventurados, o castigo dos maus que eles sobre a terra tinham amado até o desprezo de Deus (Dial. 4, 33; Moral. 8, 14; 9, 66); estas duas visões aumentam sua infelicidade, juntamente com a consciência de que para eles não há mais nenhuma esperança, nem falsa ilusão que lhes dê, não obstante tudo, alguma consolação (Ib. 8, 14). Os demônios e os homens, ainda que de natureza diversa, são submetidos

à mesma pena (ib. 9, 66). Todavia, a intensidade da pena é diversa; correspondendo sempre à culpa. As numerosas mansões do céu correspondem às diversas habitações do inferno e tudo isso sempre conforme às exigências da mais estrita equidade (ib. 9, 65; 15, 18, 26).

A Escolástica sobre estas questões particulares, mais que S. Agostinho, não raro impreciso, segue S. Gregório, "ao qual o Espírito revelou tantas coisas". Ele torna-se a principal, ou melhor, quase única testemunha no que se refere ao "fogo corporal" (S. Boaventura, IV, dist. 44, p. 2, a. 2, q. 1). Alexandre, S. Boaventura, S. Alberto, consideram S. Agostinho o defensor do "fogo espiritual" porque ainda não recebeu a êste respeito nenhuma revelação divina, ao passo que a recebeu S. Gregório. S. Tomás, tenta colocar S. Agostinho entre os propugnadores do fogo corporal, mas também para êle, como para todos os Escolásticos, a autoridade principal a êste propósito é S. Gregório (Suppl. q. 97, a. 5).

O duplo aspecto das penas do inferno. — Como no pecado há dois aspectos, afastamento de Deus, fim último e adesão às criaturas, assim, no inferno, os Escolásticos distinguem duas penas: uma negativa e outra positiva, isto é, a *privação* da visão de Deus (*poena damni*) e a pena dos *sentidos* (*poena sensus*, S. Th. I-II, 87, 4; II-II, 79, 4 ad 4; C. Gent. 3, 145; 4, 90). A primeira é sempre, como nos Padres, a maior.

A pena dos sentidos, engendra uma questão: como pode um fogo corpóreo "queimar" os espíritos maus incorpóreos, como os demônios, para os quais foi por primeiro preparado (Mt 25, 41), e as almas humanas, especialmente antes da ressurreição. Alguns Padres interpretaram o fogo metaforicamente, como um tormento espiritual. Assim, Orígenes, seguido por S. Gregório Nisseno (De anim. et resurr. Migne, 46, 67 ss.), S. Ambrósio (In Luc. 7, 205, Migne, 15, 1754), S. Jerônimo (In Is. 18, 66, 24, Migne, 24, 676-677), S. João Damasceno (De fide orth. 4, 27, Migne, 94, 1228; cfr. Petavius, De angelis 3, 5). S. Agostinho pensa que, sem uma revelação divina especial, ninguém pode saber algo sobre a natureza do fogo do inferno (Civ. 20, 16). S. Gregório Magno tentou em vão resolver o problema; êle conclui, apelando para a parábola do rico Epulão, que exclama: Eu sou torturado nestas chamas! Além disso, pondera que a alma é "queimada", isto é, torna-se triste e atormentada pelo fato de estar rodeada por êsse fogo visível (Dial. 4, 29). Algo como uma alucinação.

S. Tomás atribui essa sentença a S. Agostinho e Avicena e parece inclinado a admiti-la êle também. Enumera uma série de opiniões a êsse respeito: 1) a simples visão do fogo faz a alma sofrer: é a opinião de S. Gregório (Dial. 4, 29); 2) a alma imagina queimar-se e por isso teme e queixa-se em vão; 3) Deus pode tocar a alma com o fogo, à maneira de instrumento, como a toca mediante os sacramentos. Mas êle mesmo responde que o fato é impossível, quando ao instrumento cessou a aptidão para isso, aptidão inexistente neste caso: 4)

logo, o fogo pode atormentar a alma, enquanto de algum modo a molesta e deprime (Sab 9, 15). Deus submete a alma ao fogo físico para que a mantenha, a prenda a um determinado lugar e impeça-lhe exercitar a própria vontade. Fosse impedimento (*ligatio*) que amarra a alma, contra vontade, tortura-a e a lança no desespero (Suppl. q. 70, a. 3). Mas S. Tomás, êle mesmo afirma, a seguir, expressamente, que o fogo não modifica de modo algum o corpo do homem, mas age de maneira espiritual, enchendo a alma de tristeza. Por outras palavras, chega êle a admitir que o fogo material causa uma dor espiritual, de sorte que pode também dizer que os condenados "passam do calor mais ardente ao frio mais intenso", dado que o corpo mesmo não é modificado (Suppl. q. 97, a. 1).

O "verme" é uma expressão metafórica, irreal, pois os animais não podem ser eternos (ib. a. 2). Assim também não são reais as lágrimas, que significam tão só o tormento da cabeça e dos olhos (ib. a. 3). No inferno há trevas, mas há luz suficiente para os condenados verem sua vergonha (ib. a. 4).

Em suma, o fogo do inferno, em si, na sua natureza é semelhante ao fogo terrestre, mas dotado de propriedades particulares: não necessita ser aceso e alimentado. Não sabemos com que material queima (ib. a. 6). Com S. Gregório M., S. Tomás pensa que o lugar do inferno está no seio da terra (ib. a. 7). Cfr. acima.

A teologia posterior continuou os esforços no sentido de explicar de modo mais preciso, a natureza do fogo. Alguns (Suárez e outros) afirmam que o fogo torna a alma feia e horrível em contraposição à beleza celeste. Segundo Franz Schmid, a dor é a de uma queimadura física. C. Gutberlet aceita êste ponto de vista e tenta explicar com doudas considerações de ciência natural, a possibilidade dessa dor (Dogmatik, X, 534). É difícil marcar um avanço destas novas explicações sobre as dos Escolásticos. Talvez seja preferível reconhecer com S. Agostinho e S. Tomás, que nada sabemos sobre a natureza do fogo e, por isso, não podemos dizer de que modo essa "queimadura" tortura os "espíritos". Melhor insistir na pena do dano, como faz S. Tomás. Esta perda de Deus deve ser para a alma tanto mais espantosa quanto mais irreprimível é a tendência que a impele a se reunir a Deus, que é seu fim único, por toda a eternidade. Ela jamais poderá por culpa própria, alcançar êste fim. A palavra de Hugo de S. Vitor: "Tolle sensum doloris, non est quod times" (De sacr. 2, 16) é tão superficial quão profunda a de S. Agostinho: "Et cum quaritur, cur isti sunt miseri, recte respondetur, quia non adherent Deo" (Civ. 12, 1, 2). Cfr. S. Tomás, Comp. th. 174; Dict. de théol. t. IV, coll. 9 ss.).

O inferno perante a razão. — Não se pode certamente pensar em provar o inferno com argumentos peremptórios de razão. Basta as afirmações da S. Escritura. Por certo a eternidade das penas tem algo de obscuro. Todavia, deve-se considerar firmemente que a justiça e a santidade de Deus são tais, também em relação à existência

do inferno. Ele quer o inferno somente enquanto não quer o pecado: em primeiro plano está a aversão ao pecado, o inferno vem como consequência. Desaparecesse o pecado, cessaria o inferno. Ora, o pecado é um ato livre, perpétuo, eterno do homem. O mesmo se deve dizer do inferno. E. Schell tenta justificar o inferno como "condenação por obra de si mesmos" e C. Gutberlet com justa nota que "essa idéia pode ser dividida por todos". É o que de mais preciso e importante aqui se pode dizer do "mistério de iniquidade" (II Tes 2,7); estejamos, porém, certos de que a luz do além iluminará também o inferno e seu mistério, e nós poderemos, com o salmista (Sl 50,6) e com S. Paulo (Rom 3,4) cantar a justiça de Deus, também com relação ao inferno.

S. Agostinho já respondeu, no seu tempo, às objeções suscitadas contra a eternidade do inferno, de modo tão completo, que os pósteros bem pouco puderam acrescentar, de importante às suas afirmações. Havia então no seio da Igreja e entre os filósofos, três categorias de adversários das penas do inferno: 1) os origenistas; 2) os ditos "misericordiosos"; 3) os filósofos incrédulos.

Os origenistas, aos quais já acenamos, ensinavam a apocatástase de todos. Fonte de seu erro era Platão, cuja opinião é de que todos os castigos têm um fim corretivo. As almas, aprisionadas nos corpos por suas faltas, devem completar seu ciclo, para se tornarem a unir a Deus, ponto de partida.

Os "misericordiosos" eram autores eclesiásticos anônimos, cujas teorias, parece, eram muito difundidas (S. Ambrósio? S. Jerônimo? Cfr. *Lehaut, L'éternité des peines de l'Enfer*, 1911, pp. 24-40). Baseando-se em algumas passagens da *Escritura*, em que se exalta a misericórdia de Deus, como eterna, universal, infinita, negavam a eternidade do inferno, que aparentemente a ela se opõe.

Os filósofos (Celso, Porfírio, Juliano, etc.) aduziam argumentos de índole física e moral: um fogo que arde eternamente é impossível, pelas leis físicas; um castigo eterno por uma culpa momentânea, é uma injustiça; além disso, todo castigo, para ser razoável, deve ter um escopo corretivo. Os adversários posteriores, evidentemente pouco acrescentam aos argumentos desses seus predecessores. Conio respondeu S. Agostinho?

Aos origenistas contrapôs passagens inconfutáveis da *Escritura*, nas quais, numa única frase, fala-se do prêmio dos bons e do castigo dos maus, definindo-os, a ambos, como "eternos" (por ex. Mt 25,46). Ora, essas palavras seriam verdadeiras só no que toca aos bons e falsas no que concerne aos maus? "Par pari enim relata sunt, hinc supplicium aeternum, inde vita aeterna". Afimar, por isso, "Vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum est" (Civ. 21,23; Sermo 22,10). Por outro lado, o origenismo é uma *heresia*: "Quis catholicus christianus, vel doctus, vel indoctus, non vehementer exhorreat eam quam dicit (Origene) purgationem malorum?" (De haer. 43, Migne, 42, 34). "Catholica Ecclesia omnino non recipit" (hoc dog-

ma, ib.). Nós não ensinamos isto por ódio contra os demônios, "sed quia ultima sententia summi et veracissimi Judicis ex nostra praesumptione addere nihil debemus" (Ep. ad Oros. 5, Migne, 42, 672). Palavras muito sensatas, sem dúvida. Depois que o supremo e infalível Juiz pronunciou seu inapelável veredicto, não nos toca, por nossa iniciativa e segundo nosso modo de ver, introduzir-lhe alguma modificação.

Os "misericordiosos" podem, é certo, aduzir em seu favor muitos textos escriturais, mas estes referem-se à vida presente e não são absolutos, de molde a excluir o juízo e seus efeitos. Deus, por boca de S. Paulo, disse textualmente: "Nolite errare, neque fornicatores, neque idolis servientes, etc., regnum Dei possidebunt" (I Cor 6,9; Cfr. Ef 5,5). Ora, isto foi dito não só para os pagãos, mas ainda para os próprios cristãos (De octo Dulc. quaest. 1, 14, Migne, 40, 156). Os numerosos textos sobre a misericórdia de Deus referem-se todos indistintamente à vida presente, nenhum ao inferno. S. Tomás explica: "Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus" (cfr. Rom 11,32). "Sed quia ejus misericordia sapientiae ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se misericordiae fecerunt indignos, sicut daemones et damnati, qui sunt in malitia obstinati" (Suppl. 99, a. 2 ad 1).

Ao argumento físico dos filósofos S. Agostinho responde que nós ignoramos a natureza do corpo ressuscitado e do fogo do inferno: "Hæc est eorum (dos adversários) tota ratio, ut quod experti non sunt, nequaquam esse posse arbitrentur" (Civ. 21,3,1). Traz depois o exemplo, de resto, fabuloso, da salamandra (ib. 21,4) e lembra os vulcões da Itália, para provar a existência de um fogo inextinguível. Por fim, porém, aduz a razão decisiva: a onipotência de Deus pode operar coisas que superam nossa compreensão. Deus é o autor das coisas naturais, por isso as domina no seu ser e no seu agir. "Que razão melhor e mais valiosa dessas coisas se pode aduzir, que o Onipotente pode fazer e faz realmente o que se lê que ele preanunciou?" (ib. 21,7). "Quomodo est contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujusque natura sit!" (ib. 21,8,5). Como Deus pode "naturas instituere" pode também "naturas mutare" (ib. 21,8,5).

Que pensar do argumento moral? Afirma-se que culpa momentânea e castigo eterno são uma contradição. Todavia, também os juizes deste mundo não tomam como medida da pena o tempo empregado na perpetração do crime, e sim a *má vontade* e o crime em si mesmo; porque, nesse caso, o furto de uma planta seria mais grave do que um assassinato. Não se deve dizer mecânicamente: "A medida do pecado é também a medida da pena"; devemos julgar psicologicamente. Na avaliação de uma ação humana, boa ou má, não é a medida exterior que vale, mas a *vontade*: "In qua voluntate malefeceris (ou benefeceris) in ipsa punieris" (ou liberaris; cfr. Mt 7,2; Ep. 102,25). Por isso "in voluntate peccantium" e não "in duratione peccati" encontra-se a medida da culpa e da pena (Ep. 102,26). "Quia aeternam voluit habere peccati perfractionem aeternam vindictæ inveniat severitatem" (Ep. 102,27). Deste modo fica estabelecida a

identidade entre a pena e o pecado. É verdade, porém, que aqui nos defrontamos com o mistério, pois persiste sempre uma última questão: Por que a vontade se eterniza na sua atitude má? S. Agostinho exprime uma opinião muito sensata, quando faz depender a pena, do pecado, mas a proposição não é reversível: não se pode fazer depender o pecado da punição e dizer-se que o desdém suscitado no condenado pela punição recebida, fá-lo pecar eternamente. O "tempus demerendi", prescindindo-se de todo o resto, terminou para o condenado, mesmo se essa graça pudesse dobrar naturalmente a sua vontade e a induzi-la a penitência.

S. Tomás procura explicar a eternidade da culpa de maneira mais especulativa, medindo-lhe a gravidade, do ponto de vista de Deus ofendido: "In peccato duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum unde, ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato poena damni quæ etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scil. Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis, respondet ei poena sensus quæ etiam est finita" (S. th. I-II, 87, 4).

À objeção de que uma pena eterna não tem nenhuma utilidade porque não é medicinal, pode-se responder que é utilíssima para a comunidade dos fiéis, porque a muitos afasta do mal.

As libertações do inferno são lendas de um gênero muito comum na escatologia extra-dogmática. Todavia, S. Tomás (e com ele a teologia posterior), fundando-se numa narração de S. Gregório Magno, o qual diz que Trajano foi libertado do inferno, admitiu a possibilidade de que Deus, depois de certo tempo, põe alguém em uma nova situação de prova, em que possa merecer. S. Tomás tinha escrito: "Non erant in inferno finaliter deputati" (Suppl. q. 71, a. 5, ad 5; cfr. Dict. de théol. cath. t. V, coll. 91. 99-100). Por isso Bento XII, na sua bula escatológica diz que "secundum Dei ordinationem communem" aqueles que morrem em pecado mortal vão para as penas eternas do inferno (Denz. 531).

Quem está no inferno? — Falando-se em abstrato, podemos responder: Todos os que morreram sem contrição, em estado de pecado mortal. Em concreto, porém, exceto o diabo e seus anjos, a Escritura fala apenas de Judas como réprobo (Jo 17,12; Mt 26,24; At 1,25). Do número dos condenados ou dos demônios nada se pode dizer, nem argumentar, porque a revelação, neste ponto, é de todo omissa, e não há outras fontes de que nos possamos servir. A frase "muitos, chamados, poucos, escolhidos" tem, como soa, um tom absoluto, mas no contexto é relativa e refere-se aos *hebreus*.

Um pastor prudente, nas suas instruções ao povo, tratará com a máxima reserva e cautela destas questões escatológicas, sobre as quais nada se pode afirmar de preciso, ou melhor, dela nada dirá.

Leitura. — *Pensamentos sobre o inferno*. 1. "A palavra de Deus é espírito e vida; não só o conjunto da Revelação, mas cada parcela, por pequena que seja, encerra para nós um tesouro. O dogma do inferno, visto neste conjunto, à luz dos outros dogmas, pode ser um alimento para a nossa vida de fé. Dizemos: Visto no conjunto da Revelação e à luz dos outros dogmas. Cumpre-nos, de fato, evitar falsear as perspectivas. O inferno não é a verdade central do cristianismo, sobre a qual se organizaria nossa vida terrena no temor e no tremor. Nossa fé, nossa esperança, nossa caridade tendem tão só a isto: Deus conhecido, contemplado, eternamente amado. Nosso horizonte é a vida eterna no Reino. Mas todo dia o homem pode recusar-se a seguir este fim, negar a inclinação do seu destino, não querer voltar a Deus, de quem provém; limitar-se a si mesmo e preferir-se a Deus. O dogma da infelicidade eterna é apenas o inverso do dogma da eterna bem-aventurança. Para os homens em estado de graça a vida eterna inicia-se na terra, mas para aqueles que continuam e lentamente estão em oposição a Deus, a morte eterna também se inicia aqui na terra. A linha misteriosa que separa a cidade do mal da cidade de Deus, passa a cada instante pelo coração de cada homem, segundo o amor que lhe inspira a vida. O céu e o inferno já estão em nós". Do volume *L'Enfer de Bardy*, etc. Ed. da *Révue des Jeunes*, Paris, 1950, pp 9-10.

2. "Por que partir das fantasias da mitologia antiga ou de uma impossível representação das profundezas do inferno para se evocar o sentido do mistério? É terrivelmente mais convincente e espantoso percebermos que, justamente a partir do homem, da sua vida deste mundo, vai-se construindo a cidade infernal. Os primeiros círculos do inferno em redor dos condenados não são os: de sua fúria desencadeada. Swedenborg e Dostojewski por primeiros, entre os grandes visionários europeus, no-lo fizeram sentir com um poder admirável. Nada de comum, por outro lado, entre as visões e as vagas e incertas atenuações do modernismo. Realidade espiritual antes de tudo, o inferno não é menos temível, porque sua realidade promana da mesma realidade do condenado. E é ainda Dostojewski, por boca do Zóximo, que nos dá o sentido profundo do inferno cristão: "Que é o inferno? O sofrimento de não poder mais amar". Este sofrimento radical o condenado o escolheu para si mesmo, durante sua vida terrena; ele governa inexoravelmente sua vida futura. Não se começa a amar no dia depois da morte. Quem viveu no ódio, a morte, nêlo o cristaliza, para sempre... Daqui aquele ódio incoercível de todos contra todos e contra Deus. O inferno foi fundado por Lúcifer e por seus anjos, no instante mesmo da sua rebelião, da sua renúncia a Deus. Todo o conteúdo do inferno origina-se desta primeira fonte inflamada. A esta obra de maldição o condenado associa-se, para sua eterna ruína". Op. cit. pp. 83-84.

3. "Dizer que a "cidade dolorosa" e seus suplicios são obra da "suma Sabedoria e do primeiro Amor" significa atribuir-se a Deus uma responsabilidade que pesa exclusivamente sobre os impenitentes: trata-se de uma consequência, não de uma vontade direta e de uma expressa criação do amor divino. Como, de fato, já dissemos, a pena do condenado é o efeito, não o escopo da Justiça, da Sabedoria, e do Amor desconhecido. Queremos recordar aqui o piedoso sentir de artistas e de pintores anteriores à Renascença, os quais, em tempos de fé delicada e compreensiva, longe de imaginar um Deus irritado, um Cristo que fere os impenitentes com um gesto de cólera e de desdém, gostam de nos apresentar o Salvador, com expressão cheia de dor, mostrando aos culpados suas chagas e seu coração ferido, ao passo que aqueles que o rejeitam para sempre, acusam-se a si mesmos, reconhecendo seu erro e sua loucura obstinada, imperdoável aos seus mesmos olhos, que se abrem para ver sua responsabilidade e seu furor implacável contra si mesmos. Eles não

acumam, não injuriam a Deus, não podem pensar em tal desafogo contra a dor divina do Juiz, que tanto sofreu, também pela sua injustiça com relação aos seus cuidados afetuosos. Compare-se, por exemplo, o *Juizo* de Miguel Anjo, com as pinturas profundamente comoventes do Beato Angélico: em vez de nos apresentar um magnífico atleta, que rejeita e esmaga os pecadores, que correm o rosto amedrontados diante desta cólera, fogem e curvam-se sob o braço vingador, o piedoso monge de Fiésole oferece-nos, na representação da mesma cena, uma inspiração bem diferente. Que discreção e que íntima profundidade! Cristo, sentado, com a dor estampada no rosto, mas com a serenidade de quem se compadece, levanta uma das mãos, onde se vê a ferida do cravo, ainda sangüinolenta, e com a outra, abre a túnica e descobre o coração ferido; diante desta figura os pecadores impenitentes voltam-se e batem no peito, para atribuírem a si mesmos suas culpas e indicar o remorso inestinguível que os rói e lhes queimará para sempre. Em que representação está, portanto, a beleza dos gestos, das expressões, dos sentimentos? Como não reconhecer nesta última a comovente verdade de ordem espiritual, completamente desfigurado pela violência material, de um Justiciero divino — como se estes dois termos pudessem estar unidos! M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. II, pp. 356-358.

4. "Do ponto de vista pastoral perguntaram-nos, algumas vezes, se é coisa útil falar do inferno no nosso tempo, e a sabedoria carnal tende a responder negativamente. A verdadeira sabedoria tradicional pensou de modo diverso. Se os Padres e os pregadores da Idade Média, de fato, não multiplicavam a catequese particular sobre o inferno, o pensamento na geena com todos os seus horrores, oprimia-lhes a mente e aparecia freqüentemente em seus discursos. Querer-se-á dizer que naquelas épocas bárbaras eram necessários choques violentos para sacudir o ânimo dos fiéis, enquanto os cristãos de hoje, muito mais educados e finos, conscientes ao máximo da autonomia e dignidade pessoal, cedem somente ao amor e não gostam de ameaças? É certamente melhor ir a Jesus Cristo pelo caminho do amor; todavia, o temor pode levar ao amor, também o temor do inferno. Devemos equilibrar o temor com o amor mas, também excitar o amor de Deus com o temor de seus castigos e afastarmo-nos do pecado, com o pensamento da sanção divina do inferno. Ora, este temor é necessário hoje como nos tempos de S. João Crisóstomo, de S. Cesário, de S. Pedro Damiano, de Bourdaloue, pois a natureza humana é, no fundo, sempre idêntica. Os pregadores deverão somente omitir as descrições de pura imaginação. Os dados da revelação são suficientes para as almas crentes. Mas eliminar sistematicamente da catequese cristã a preocupação, que deve ser constante, dos fins últimos e do inferno eterno significa ignorar radicalmente o espírito do cristianismo ou a noção mesma da criatura, do estado de via e do estado de termo, pois a vida cristã termina inevitavelmente no céu ou no inferno". M. Richard, no *Dict. de théol. cath.* t. V, coll. 118-119.

§ 214. O Purgatório.

Existe o purgatório, isto é, um estado de purificação moral, em que as almas não ainda completamente puras são purificadas mediante penas, tornando-se dignas do céu. — (*De fé*).

Explicação. — A Igreja definiu o purgatório desde a Idade Média, porque, mesmo sem citar os ataques dos Albigeneses e dos Valdenses, este ponto de doutrina era confuso e incerto na Igreja grega. Na profissão de fé do imperador Miguel Paleólogo, que foi aceita pelo II Concílio de Lião (1274), declara-se que "as almas

separadas do corpo no arrependimento e na caridade, depois da morte, são purificadas com penas purificadoras (pœnis purgatorii seu catharterii, Denz. 464). Essa declaração foi repetida pelo Concílio Florentino (Denz. 693). Mais tarde, Leão X condenou a tese de Lutero, que afirmava que o purgatório não se pode provar pelos livros canônicos da Escritura (Denz. 777). O Concílio de Trento para combater as negações dos Protestantes, teve que afirmar ainda uma vez a existência do Purgatório. Fê-lo num decreto da última sessão (s. 25, Denz. 983); cfr. também o Símbolo Tridentino (Denz. 998).

Prova. — Os textos que ordinariamente se aduzem hoje, para provar a existência do purgatório, nem sempre foram utilizados para esse fim. Deduz-se do texto II Mac 12,43-46, outrora citado rarissimamente e depois tão explorado, que no tardio judaísmo acreditava-se que os defuntos, os quais "tinham adormecido" na fé e na "piedade", mas ainda manchados por pecados, podiam ser purificados "mediante sacrifícios e intercessões" e assim participar da ressurreição bem-aventurada. O hagiógrafo *aprova* essa crença: "É um pensamento santo e salutar o de se rezar pelos mortos, a fim de que sejam livres de seus pecados". O Concílio de Florença serviu-se deste texto contra os Gregos. Os Padres, ao invés, fundavam-se mais em I Cor 3,11-15. Aos seus leitores, que se dividiam pelos vários pregadores do Evangelho, S. Paulo lembra que há um só fundamento da fé, Jesus Cristo. Cada qual considere de que modo constrói sobre este fundamento, se bem ou mal, com ouro, prata, pedras preciosas ou com madeira, feno ou palha; o último dia (parusia) cujo advento será no fogo, iluminará e porá à prova tudo. Quem suportar a prova, receberá o prêmio; "se, ao invés a obra de alguém fôr queimada, sofrerá prejuízo; quanto a êle será salvo, mas como passando pelo fogo" (*οὗτος δε ος δια πυρος*).

Os Padres. — Examinando à luz da praxe eclesiástica a doutrina hodierna do purgatório, confrontando-a com a da Igreja primitiva, ver-se-á que este dogma, como todos os outros, teve seu desenvolvimento. A Escritura não se exprime de modo claro e formal. Todavia, vemos na antiga Igreja e nos Padres a doutrina da purificação desenvolver-se gradativa e coerentemente, quer por influxo da doutrina geral da fé e dos costumes, quer pelo influxo do judaísmo e talvez também pelo do antigo culto dos mortos.

Nesta idéia primitiva da purificação está encerrada quase toda a doutrina da fé e dos costumes. Certamente, a Igreja primordial devia ter um alto conceito da santidade e da justiça de Deus, sentir profundamente a força de seus mandamentos e de seus preceitos, devia

ter uma idéia muito sublime da pureza dos elcitos, se, para a quase totalidade dos fiéis, exceto os mártires, os Apóstolos e os Profetas, ela admitia a necessidade de uma purificação depois da morte.

Os *hebraeus* haviam transmitido aos cristãos um bom exemplo sobre o cuidado dos mortos. O II Livro dos Macabeus lembra o uso de "rezar e oferecer sacrifícios pelos mortos". É verdade que nem Jesus, nem depois d'ele, S. Paulo, ensinaram alguma coisa sobre as orações ou os sacrifícios pelos defuntos. Além disso, Cristo parece aludir a uma remissão dos pecados no além, e S. Paulo fala de uma purificação através do fogo do juízo. Unindo estes dados com o conceito cristão geral da intercessão, tinha-se os elementos essenciais da doutrina do purgatório. Não se pode, por isso, afirmar com Lutero: "Purgatorium non potest probari ex Sacra Scriptura quæ sit in canone" (Denz. 777).

O *paganismo* tinha um culto dos mortos muito desenvolvido e uma escatologia de uma seriedade às vezes insuspeita e de elevado nível moral. Já S. R. Belarmino tinha-o notado (De purgat. 1, 11). Todavia, é sem dúvida exagerado dizer com os Protestantes, que a doutrina do purgatório foi introduzida com esmero por Orígenes, que a tinha tirado de Platão (*Glawe*, *Hellenisierung des Christentums*, Index, s. v. *Fegfeuer*). Admitindo-se mesmo "que a Igreja com a comemoração cristã dos defuntos, tenha objetivado contrabalançar o culto pagão dos mortos, cujo desenvolvimento nem sempre estava isento de superstição e orgia, contudo, é evidente que nisso ela foi guiada pela doutrina da comunhão dos santos, doutrina desenvolvida desde o princípio e do dever de interceder por todos, inclusive, por isso, pelos mortos, durante o sacrifício da Missa, como foi demonstrado (cfr. § 189 a Missa pelos defuntos). É verdade que nos primórdios da cristandade não está dito com precisão *porque* se faz a comemoração dos defuntos, todavia permanece sempre o *fato* inegável. Tertuliano é o primeiro a se exprimir com exatidão neste ponto. Ele fala do uso de se fazerem oblações pelos fiéis falecidos (De cor. mil. 3-4). "A viúva reza pela alma (do marido defunto), naquele instante ela invoca para sua alma o refrigério e a participação à primeira ressurreição e oferece um sacrifício no aniversário da sua morte" (De monog. 10). Referindo-se a Mt 5,26, Tertuliano afirma crer que no mundo subterrâneo (apud inferos) as almas dos mortos devem pagar suas dívidas até o último centil (De anima 58; De resurrect. 42; cfr. Adv. Marc. 3, 24). Comparemos confrontar essas declarações com as numerosas inscrições funerárias dos três primeiros séculos, as quais, com seu augúrio, de que o defunto repouse "in Domino, in pace, in refrigerio (expressões tiradas talvez da antiga epigrafia egípcia), inter sanctos in Christo" etc. exprimem de forma concisa o que Tertuliano formula em termos de uma clareza quase dogmática.

Há alguma coisa de novo na doutrina de Orígenes? De acordo com Platão, Orígenes admitia que, depois da morte, as almas devem sofrer um juízo, em que recebem "o batismo de fogo" (Lc 3,16). To-

dos devem passar por esse juízo, também Pedro e Paulo; mas enquanto inaus, nesse juízo são submersos como os egípcios no Mar Vermelho, os bons saem d'ele incólumes. As obras de todos os homens serão provadas com fogo (I Cor 3,15). Através do juízo, os bons sobem ao terceiro céu ou paraíso, na expectativa de entrar na bem-aventurança eterna (In Luc. hom. 24, Migne, 13, 1864, ss.; hom. 14, Migne, 13, 1385 ss.; In Ps. 36, hom. 3, 1, Migne, 12, 1337; In Ex. hom. 6, 3, 4, Migne, 12, 334 ss.; In Num. hom. 25, 6, Migne, 12, 769 ss.; cfr. Tixeront I, 306). É evidente que ele procura basear-se na S. Escritura (I Cor 3,15; Lc 3,16). Todavia, não se pode negar que, na sua doutrina sobre o purgatório, tenha sofrido a influência do platonismo e de sistemas afins (Iran?). S. Efrém Sírio divide os mortos em três categorias: os perfeitos (*supra iudicium*), os imperfeitos (*sub iudicio*), os ímpios (*extra iudicium*). A categoria intermediária está, de algum modo, sujeita a uma purificação (Tixeront, II, 220). S. Cirilo de Jerusalém, supõe que a oração pelos defuntos é útil (Cart. mist. 5,1). Segundo S. Hilário e Zenon, os bons vão para o seio de Abraão ou paraíso, os maus, para o inferno, os imperfeitos para o juízo ou batismo de fogo, "pro qualitate factorum" diz Zenon (Tixeront, II, 337).

S. Ambrósio († 397), como escatólogo é célebre. Niederhuber dedica-lhe uma monografia de 274 páginas. Mas, em que pesem seus encomiáveis esforços para fixar em S. Ambrósio um *sistema unitário*, devemos concluir com Tixeront: "Não é possível fundir alguns elementos esparsos desta escatologia numa síntese absolutamente segura" (II, 343). Inspirando-se no quarto livro de Esdras (7,32), por ele considerado canônico, S. Ambrósio fala de certos lugares (*promptuaria*) em que as almas são *conservadas* durante o "tempo intermediário" até o dia da ressurreição. Logo depois da morte, todas as almas são submetidas ao juízo particular, que como um fogo purificador põe à prova todas as obras da sua vida. "Si nihil argenti in me inventum fuerit, heu me! in ultima inferni detrudat, aut ut stipula totus exurat" (In Ps. 118 enarr. n. 13, Migne, 15, 1487). Os bons atravessam sem dor este fogo e sobem ao terceiro céu ou paraíso; aqueles que são completamente maus caem no inferno; os (cristãos) imperfeitos vão ao lugar de purificação, na expectativa de serem perfeitos. "Parece, porém, que somente os não cristãos (impíi, infideles) e não os "peccatores" batizados, julgados réus no juízo, estão sujeitos à punição eterna no inferno", diz Niederhuber, mas acrescenta que se trata de uma "mitigação com tinta origenista, da doutrina revelada" (p. 129). Cfr. a opinião que aparece ainda em S. Tomás, de uma condenação *definitiva* e de uma condenação *provisória* ao inferno (§ 213).

Durante a purificação que dura no "tempo intermediário" as almas são ajudadas pelas *intercessões* e pelos sacrifícios dos vivos, de modo a se purificarem mais rapidamente, enquanto os perfeitos sobem com o movimento do ar (*motu aereo*) e gozam da "requies perfecta". Por isso, durante a oração "recomendam-se" a Deus as almas dos defuntos (*commendare animam*, De excess. fratr. 1, 29 e 80). "Fleverunt

et *pauperes* et quod multo est pretiosius multoque uberius, *lacrimis* suis, ejus (Satyri). *delicta* laverunt" (ib. 5). S. Ambrósio celebra o sacrifício eucarístico por seus amigos Valentiniano e Graciano (De obitu Valent. 77). Em Milão esse sacrifício é celebrado no dia da sepultura e no sétimo dia, depois da morte (De excess. fratr. 2, 2). Em outros lugares há outros usos: "Alii *tertium* diem et *tricesimum*; alii *septimum* et *quadragesimum* observare consueverunt" (De obitu Theod. 3). Um terceiro modo de socorrer os defuntos são as esmolas e os ágapes mortuários, em que se dava de comer aos pobres, cujas lágrimas eram consideradas como purificadoras (*lacrimae redemptrices*). Deve-se, além disso, acrescentar a invocação dos Apóstolos e dos mártires que já estão no céu (Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius, 1907, pp. 43, ss.).

Os fins dos sufrágios são: 1) a purificação da culpa e da pena (*delicta*, cfr. mais adiante); 2) a "pronta ressurreição" (*matura resurrectio*, *maturior* (*resurrectio* = *matura absolutio sanctorum*) que deve ser entendida em sentido espiritual, como uma pronta subida ao terceiro céu, enquanto a purificação terá sido acelerada, não já como em Tertuliano, no seio da "prima resurrectio", no milênio intermediário (De monog. 10); 3) a proteção contra Satã e os demônios que ainda queriam insidiar e deter a alma na sua ascensão ao céu ou no anteparaiso (Niederhuber, op. cit. pp. 45-46).

S. Ambrósio, como S. Jerônimo e o Ambrosiaster ensina a salvação final de todos os fiéis. Nota Tixeront: "Essa convicção, por isso, no fim do século IV, não era na Igreja latina uma opinião rara e arriscada. Atribuía-se, ao invés, à mesma fé cristã a virtude que devia operar a salvação de todos aqueles que a professavam" (II, 349-350). O texto básico era I Cor 3,15, um dos textos mais vezes citado. Tixeront pondera que este fogo do juízo de que S. Ambrósio fala, outra coisa não é que o purgatório da teologia posterior.

Grande é a importância de S. Agostinho († 430) na escatologia, como, de resto, nos outros campos, ainda que quanto ao purgatório ele não tenha nem iniciado nem concluído a evolução. Depois do juízo particular a alma recebe uma parte do prêmio ou do castigo; admite também, que a perfeição só se dará depois do juízo final: "Tempus autem quod inter hominis morte et ultimam resurrectionem interpositum est, animas *additis receptaculis* continet sicut unaquaeque digna est vel *requie* vel *aerumna*, pro eo quod sortita est in carne cum viveret" (Enchir. 109, cfr. 112 e 110; Civ. 21, 2). Apoiado em Mt 12,32, ensina que há pecados perdoados na outra vida e que segundo I Cor 3,11-15, podem ser expiados. Seu interesse dirige-se particularmente à salvação "quasi per ignem" de que fala S. Paulo (I Cor 3,15). Quais os cristãos objeto dessa passagem? Que significa este fogo? Ele o considera o fogo do sofrimento e das tentações desta vida (Civ. 21, 26, 2 e passim) ou a morte (De fide et oper. 27), mas no Enchir. 69, pensa no purgatório (cfr. Civ. 21, 26, 4). Devemos logo constatar nêlo a fé no sufrágio (Enchir. 110). "Hoc enim a patribus traditum universa observat Ecclesia" (Sermo 172, 2).

"Que pecados se expiam no purgatório? — "Difficillimum est invenire, periculosissimum est definire"; "por minha conta — acrescenta ele — até agora tôdas as vezes que me ocupei disso, não cheguei a conclusão alguma" (Civ. 21, 27, 5; Tixeront II, 433-434). Quando se apresenta a ocasião ele fala também das almas purificadas que ascendem ao céu. Mônica, sua mãe, "não estava isenta de dívida", portanto, pediu-lhe cheia de confiança, "recordar-se dela no altar do Senhor". "Ninguém a arrebate da tua proteção (meu Deus). Não se interponha nem com a força, nem com a insídia o leão e o dragão" (Conf. 9, 13). Neste ponto, como também em S. Ambrósio, pensa-se instintivamente no Ofertório da Missa dos defuntos. Este Ofertório é explicado com dados científicos, como fazem Atzberger, Sitgilmayr e outros, que aí vêem uma alusão ao que se chamava a "passagem das almas" (*παροδος των ψυχων*), que caminhavam para o paraíso sob os olhares dos demônios e de espantosos dragões voadores. Não é necessário procurar em outro lugar uma explicação artificiosa, quando se pode falar a propósito, como em outros lugares da escatologia, de reminiscências pagãs antigas, cuja importância, de resto, é de todo secundária.

S. Cesário de Arles († 543) discípulo mediato de S. Agostinho, é inegavelmente o primeiro a falar de modo formal do juízo particular. Quando o corpo começa a se corromper na tumba, "anima Deo ab angelis praesentatur in coelo, et ibi, si jam bona fuerit, coronatur, aut si mala, in tenebras projicitur" (Sermo 301, 5). Faz-se uma exceção para a alma que ainda está um tanto apegada às criaturas e coberta de "peccata minuta"; de fato, esta alma deve sofrer uma purificação. "Illo enim transitorio igne (I Cor 3,15) non capitalia sed *minuta purgantur*" (Sermo 104, 1). Servindo-se de uma expressão agostiniana, S. Cesário enumera duas vezes estes pecados, por ele chamados de "peccata minuta": "perjurium, maledictum, detractio, otiosi sermones, odium, ira, invidia, conscientia mala, gula, somnolentia, sordidae cogitationes, concupiscentia oculorum, voluptuosa delectatio aurium, exasperatio pauperum"; a eles se acrescentam as faltas de zêlo no jejum, na oração, na visita aos encarcerados e aos enfermos (P. Lejay, Césaire, no Dict. de théol. cath. t. II, coll. 2180). O mesmo Lejay afirma que, por mais surpreendente possa isso parecer, estes pecados enumerados eram considerados certamente como *minuta*. Isto é tanto mais surpreendente enquanto S. Cesário é um rigorista declarado, que chega a escrever: "Non solum maiora, sed etiam minuta, si nimium plura sunt mergunt" (Sermo 104, 1). Segundo ele as penas do "ignis purgatorius" são mais terríveis do que qualquer pena dêste mundo (outros textos em Nirschl, Patrologie. III. p. 449).

S. Gregório Magno († 604) encontrou uma doutrina da purificação muito desenvolvida, quando resolveu examinar essas questões de modo teológico e popular, nos seus diálogos. É falso portanto, afirmar que foi ele o "introdutor desta doutrina na dogmática da Igreja" (Lau. Gregor der Grosse, Leipzig. 1845, p. 508). Neste ponto ele não apresenta quase nada de novo. Serve-lhe de base o princípio de que Deus

pune todos os pecados, também aqueles de que se está arrependido. De fato, Jó diz: "Sciens quod non parceres delinquenti (9,28): quia *delicta nostra sive per nos* (mediante a penitência), *sive per semetipsum* (mediante o castigo) *resecat, etiam cum relaxat*" (Mor. 9, 34). "Deve-se crer que antes do juízo há um fogo purificador para alguns pecados leves, pois a Verdade eterna (Mt 12,32), diz: Se alguém falar contra o Espírito Santo, não será perdoado, nem neste século, nem no futuro". Mas sobretudo apela para a I Cor 3,15, como S. Agostinho e aos demais Padres anteriores. Trata, além disso, do *objeto* da purificação: trata-se no fundo de pecados "pequenos", isto é, leves, como o excessivo e ocioso tagarelar, o riso exagerado ou uma falta sobre a administração dos bens" (Dial. 4, 39). Durante este período de purificação são utilíssimos os sufrágios e as esmolas dos vivos, sobretudo o sacrifício da Missa. Inicia-se com S. Gregório o uso de se unirem à doutrina do purgatório narrações populares, com fim de edificação, nas quais, aparições de almas, narrações de mortos e outras coisas mais impressionantes, visam iluminar a doutrina obscura e oferecer provas luminosas das penas que lá se sofrem. Cfr. S. Beda, Hist. Eccl. 5, 12; S. Bonifácio, Ep. 20.

Síntese. — 1) O ponto central da doutrina do purgatório não deve ser procurado na Escritura, mas na Tradição. Essa doutrina desenvolveu-se, partindo da idéia de *juízo* e de *sanção*, abundantemente atestada no Antigo Testamento e no Novo, difundida também no paganismo, mas que o cristianismo pôs em especial relevo.

2) Esta doutrina, como sói acontecer, tem antes uma expressão prática no culto: a intercessão cristã foi estendida também aos mortos e isso acontecia particularmente durante a celebração do sacrifício eucarístico, que era oferecido possivelmente sobre os mesmos túmulos.

3) Tertuliano é o primeiro a nos informar teoricamente da intenção destes sufrágios (*prima resurrectio et refrigerium*); ele distingue entre os mártires de todo santos, que são *honrados* com uma cerimônia de comemoração (*oblaciones pro natalitiis annua die facimus*) e os simples fiéis para os quais se *reza*.

4) Na prova escriturística da doutrina do purgatório, têm, desde o princípio, grande importância Mt 12,32 e I Cor 3,15; o texto dos Macabeus (II Mac 12,43-44) vem por último. Todavia, S. Agostinho cita-o (De cura pro mort. 1), referindo-se porém, no que diz respeito à "*commendatio animarum*", também à não "*parva universae Ecclesiae auctoritas*".

5) A purificação faz-se no Hades, em um estado de pena, seja qual for o modo de o representar (*ærumna, injuria*) durante o tempo que vai entre a morte e a ressurreição; ou se faz no juízo particular, em que são postas à prova as obras do homem.

6) O tormento do juízo quase nunca é representado, como material (S. Paulo tinha escrito de modo espiritual: *in die reus*, quasi

per ignem), mas antes como uma angústia da consciência. Esse é também o pensamento de S. Gregório Nisseno (Fr. Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa, Lehre vom Menschen, Köln, 1900, pp. 270 ss.).

7) Todavia, mui depressa se infiltraram representações mais sensíveis; introduziram-se sobretudo diabos e monstros, aos quais se atribuiu uma ação física, no tentar, paralizar e deter as almas na sua ascensão ao Paraíso. Esses espíritos malignos teriam exercitado seu influxo nefasto sobre os homens mesmo *nesta* vida. A este conceito prende-se a doutrina dos Gregos cismáticos, segundo a qual, as almas, caminhando para o Paraíso, chegam às "praias do inferno", onde os diabos repetem um juízo assaz penoso, renovando incessantemente suas acusações.

8) Era crença geral que os sufrágios, em uso desde os primeiros tempos, tinham por objeto apressar a purificação (*Prima resurrectio = præmatura absolutio*).

9) Nada se diz da duração do purgatório, para cada indivíduo; parece todavia, que não era concebido tão longo, porquanto era identificado com o mesmo juízo.

10) O estado de pecado daqueles que têm necessidade de expiação é discutido. S. Agostinho tem dificuldade em se exprimir de modo claro e preciso; S. Clemente pensa nos "*peccata minuta*", alguns dos quais, segundo o nosso modo de julgar, não são nada "*minuta*".

11) Os autores patrísticos são: Tertuliano, S. Cipriano, Clemente Alexandrino, Orígenes, S. Gregório Nisseno, S. Ambrósio, S. Agostinho, S. Cesário, S. Gregório Magno. Os Protestantes afirmam que o dogma do purgatório teria sido excogitado por algum destes Padres, ou melhor, que ele teria derivado de Platão, e da sua escola; mas isso, malgrado Anrich (Clemens u. Origines als Begründer der Lehre von Fegfeuer, Festgabe f. Holtzmann, 1902, pp. 95-120) não pode, de modo algum, ser demonstrado.

Somente a partir do ano 1000 mais ou menos, a Igreja celebra uma "festa dos defuntos" para comemorar todas as almas que estão no purgatório. Essa festa foi instituída por Odilon, abade de Cluny, em todos os mosteiros da Ordem, de onde passou a todas as outras igrejas, até que no século XIV foi recebida no "*Ordo romanus*". O pensamento dos mortos estava de tal modo arraigado na alma popular que nem mesmo Lutero o conseguiu suprimir. Também nos nossos dias, os Protestantes celebram sua "festa dos defuntos" embora de modo popular e não litúrgico.

A razão teológica exige o purgatório, como uma consequência lógica, à qual não se pode escapar, tanto que também alguns Protestantes, como o polemista Hase, devem aceitá-la. De fato, é absolutamente certo que nada de impuro pode entrar no paraíso (Sab 7,25: Is 35,8); por outro lado, não é conforme à justiça e à santidade de Deus, punir culpas leves com as penas eternas do inferno. Devemos,

por isso, admitir um estado intermediário, em que se faz a purificação que prepara a subida ao céu. Dada, portanto, a imperfeição moral que há entre os fiéis, em consequência do pecado original, a doutrina do purgatório apresenta-se como uma das mais consoladoras do cristianismo.

O purgatório dos gregos. — Para compreendermos sua doutrina do purgatório, devemos ter presente que eles se detiveram no conceito do *juízo da antiga patrística*. Os mortos na *expectativa* do juízo, que acontecerá no fim do mundo, encontram-se, entretanto, num "estado intermediário, concebido como uma antecipação, uma primeira etapa do estado definitivo que se iniciará com a ressurreição e o juízo final". No descanso da tumba os bons já possuem um antegozo da alegria do paraíso, estão próximos de Deus e são iluminados por sua luz. "Os maus, ao invés, sofrem já alguma coisa na tumba; estão, por assim dizer, na antecâmara do inferno". Os Gregos, pois, não admitem um *terceiro lugar ou estado*. "Um lugar particular intermediário entre o Hades e o paraíso, e, por isso, o purgatório da Igreja romana, é estranho à doutrina de fé ortodoxa", escreve Maltzew (Dogmatische Erörterungen, 1893, pp. 18-19). Assim também Galínicos no seu *Catecismo greco-ortodoxo*, 47, diz: "Na Bíblia não se fala de modo algum de um terceiro estado, isto é, do purgatório católico romano, no qual se afirma que as almas são purificadas, como em uma fornalha ardente, das manchas de alguns pecados, para depois serem levadas ao céu".

Todavia, os Gregos aproximam-se da nossa doutrina e ensinam: "Não existe purgatório, nem indulgências, senão uma mitigação mediante a intercessão dos vivos e da Igreja, do estado de pena, que o tormento da consciência causa aos cristãos mortos em estado de pecado" (Zankow, Das orth. Christentum des Ostens, Berlin, 1928, p. 60). Segundo Zankow (ib. p. 109) a Igreja ocupa-se dos defuntos com ritos fúnebres especiais (pannychides), com a Missa dos mortos e os atos de caridade, anexos a estas funções. A Igreja parte deste conceito fundamental, que nenhum homem deste mundo pode comparecer à presença de Deus, sem pecados, perfeito, santo, sem necessidade de misericórdia e de graça. Somos todos, vivos e mortos, membros de uma só Igreja e enquanto tais "devemos rezar não somente por nós, mas também sofrer juntamente com as almas pecadoras dos nossos irmãos falecidos". Este perdão não é para logo, mas para o juízo final, pois não se fala absolutamente de um juízo particular: "O juiz não veio ainda fixar para cada qual o destino futuro", diz Galínicos (Catecismo, 48). * Para uma demonstração mais ampla, vejam-se *M. Jugie*, Theol. dogm. christ. orient. t. IV, pp. 84-178; *Idem*, Il purgatorio nella Chiesa Greco-russa, dal Concilio di Firenze ad oggi, nel Diet. de théol. cath. t. XIII, coll. 1326-1352. *

As penas do purgatório, a partir dos Escolásticos, são consideradas análogamente às do inferno: penas do dano (pena damni), pena dos sentidos (pena sensus). Entende-se que a privação da visão de Deus

é somente um *adiamento temporâneo* da bem-aventurança e não uma condenação verdadeira e própria.¹ Mas este adiamento deve ser tanto mais doloroso quanto mais as almas, às quais é imposto, são santas, mais próximas da consecução do seu objetivo, dotadas de um desejo mais puro e ardente de Deus, côncias da estultice do pecado. Todavia, esta pena do dano não se pode comparar com a condenação eterna. No purgatório brilha sempre a esperança da libertação próxima; a alma arde de amor perfeito por Deus; estar em paz com Deus dá à vida de todos e de cada um, um tom de alegria; sobretudo, no Purgatório tem-se a límpida certeza da própria sorte, uma sorte feliz eterna, não mais insidiada por nenhum perigo. Essa certeza, as almas hauriram-na no juízo particular, que se realizou logo depois da morte. É de todo absurda a sentença dos teólogos que afirmam que as almas do purgatório não sabem se seu estado é eterno, infernal ou somente temporâneo. Como poderiam não encontrar na sentença divina, na própria consciência, nas circunstâncias que as rodeiam, os meios para conhecer se se encontram entre os filhos de Deus ou os partidários de Satã? É talvez possível que uma alma em que se abriga a graça santificante, que é templo do Espírito Santo, possa experimentar o terror do inferno e a desesperação dos condenados?

Sobre a *pena dos sentidos* a maioria dos teólogos latinos considera que é produzida, como a do inferno, por alguma coisa de sensível, e, fundando-se em S. Paulo (I Cor 3,15), fala também aqui de um fogo material. Alguns chegam a identificar este fogo com o do inferno, embora subordinado a impressão que ele produz no sujeito à gravidade da culpa. Consequentemente, também o purgatório é pôsto no mundo subterrâneo e, mais precisamente, nas adjacências do inferno (ante-inferno). Nada de certo, porém, se pode estabelecer a propósito, dado que faltam os dados da Sagrada Escritura. As revelações particulares não são absolutamente fontes da dogmática. O Concílio de Trento desaconselha tratarem-se diante do povo certas questões confusas e difíceis.

Objeto da purificação. — O purgatório purifica somente das *penas* ou também das *culpas*? Como vimos, os Padres, tratando da purificação, pensam especialmente nas culpas. Esse conceito era-lhes inspirado em primeiro lugar pelos textos da Escritura, de que se serviam para demonstrar a existência do purgatório, sobretudo de Mt 12,32. S. Agostinho fala também expressamente de *penas temporais* (temporales poenae). S. Gregório enumera os pecados veniais que são perdoados no purgatório. S. Tomás define como não séria a opinião de alguns Escolásticos do seu tempo, para os quais o purgatório é tão só um lugar de pena; essa sentença conflita com a Escritura e a própria razão teológica, segundo as quais existe e deve existir no outro mundo

* Alguns teólogos contemporâneos como A. Michel, no Diet. de théol. cath. t. XIII, col. 1321, e M. Jugie, Le Purgatoire, p. 23, propõem a abolição do termo *pena do dano* porque evoca a do inferno, e fala-se somente em demora da visão de Deus.

uma remissão dos pecados. Vem a propósito a citação das fortes expressões das "Orationes diversae pro defunctis": "Remissionem cunctorum tribue peccatorum; peccata dimitte; animam a contagiis mortalitatis exutam in aeternae salvationis partem restitue; ut vinculis horrendae exuti vitam mereantur aeternam; ut mortis vinculis absolutae transire mereantur ad vitam". Acrescentem-se as conhecidas expressões do Ofertório. Cfr. B. Bartmann, O Purgatório, Milão, 1934, pp. 95-105.

No purgatório as penas são expiadas unicamente mediante sofrimentos (*satispassio*) privados de todo caráter meritório (*satisfactio*). Inegável, porém, um *melhoramento moral* das almas. Antes de tudo, elas não estão mais sobrecarregadas pelos instintos culpáveis da sensualidade, mortos com o corpo. De certo as tendências espirituais más não são suprimidas de modo tão mecânico; elas devem ser arrancadas da alma *livremente*, o que é possível mediante atos morais sobrenaturais, como na vida presente. Não se pode, enfim, negar que as almas do purgatório têm um culto conforme ao seu estado, culto que é por elas exercitado com atos espirituais de adoração, de agradecimento, de louvor. O estado moral destas almas deve, por isso, ser aumentado, porque esses atos não podem mais fundar o mérito e aumentar a bem-aventurança. * P. Garrigou-Lagrange, falando do sofrimento das almas do purgatório, observa: "É uma admirável purificação passiva do amor, que faz pensar na descrita por S. João da Cruz na *Noite escura*, com esta diferença: que no purgatório a aceitação do sofrimento não é mais meritória, pois o tempo do mérito já se encerrou" (*L'altra vita*, p. 143). Esta purificação mística é talvez a melhor analogia para se dar certa explicação das penas (e das alegrias) do purgatório. *

Quanto dura o purgatório? — É a pergunta ansiosa que faz a curiosidade dos cristãos. Inúmeras respostas e de todo gênero foram dadas a esta pergunta, à qual, ademais, é impossível responder-se. Também grandes teólogos preocuparam-se com este argumento. Domingos Soto e Maldonado pensam que dez anos são suficientes para uma vida humana pecadora. S. R. Belarmino, ao invés, recordando os aniversários instituídos por um longo período de tempo, opôs-se a essa opinião. Alexandre VII condenou a seguinte proposição: "Annum legatum pro anima relictum non durat plus quam per *decem* anos" (Denz. 1143). A melhor resposta é dizer que não sabemos com que medida Deus mede a culpa do pecado e a pena relativa do purgatório: isso só nos foi revelado para o inferno.

Alegrias do purgatório. — Muito se fala das penas do purgatório; devemos também falar de suas alegrias. S. Bernardino de Sena trata disso de modo convincente e digno de fé, pois funda-se não em lendas e sim na teologia, e faz delas um longo elenco: 1) "Confirmatio gratiae"; 2) "Certitudo salutis"; 3) "Amor Dei"; 4) "Visitatio angelorum"; 5) "Visitatio sanctorum"; etc. Enfim, conclui dizendo: "Licet hi, qui in purgatorio sunt, gravissima patiantur tormenta, tamen

melior est et felicior status eorum quam illorum qui sunt in mundo" (Dict. de théol. cath. t. II, coll. 790). Cfr. Bartmann, *Il purgatorio*, pp. 192-203.

Podem as almas do purgatório rezar por nós? — Durst afirma que Alexandre de Hales teria respondido negativamente aduzindo motivos muito frágeis. Eis o pensamento de S. Tomás: "Illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu *orandi*, sed magis ut cretur *pro eis*. (S. th. II-II, 83 ad 3)". Ricardo de Middleton, ao invés, em contraste com ambos, afirma que as almas do purgatório, estando na caridade, são amigas de Deus e podem, assim, rezar por nós, de modo que as podemos invocar. Este é também o pensamento de S. R. Belarmino e de Suárez. É verdade que a invocação das almas do purgatório jamais foi de uso litúrgico na Igreja. Todavia, as inscrições fúnebres da cristandade primordial repetem muitas vezes: "Pete pro nobis" e outras invocações desse gênero. Os pagãos mesmos apresentam invocações análogas, aos mortos, por ex.: "Mater tua rogat te, ut me ad te recipias", ou "Serve tuos omnes" ou também: "O Manes parcite" etc. * Sobre a devoção às almas do purgatório, cfr. A. Michel, a. cit. coll. 1315-1318. *

O limbo das crianças. — O "limbus puerorum" é a morada das crianças que morrem com o pecado original; a existência do limbo é uma conclusão teológica. Neste limbo, porém, são postos também os milhões de débeis de espírito, que jamais puderam pecar gravemente, como também o número interminável daqueles que, tendo vivido em uma condição baixíssima de civilização, não se puderam de modo algum elevar a um grau suficiente de consciência moral. Cfr. Gutherlet, *Dogmatik*, t. X, p. 434. Sobre o limbo cfr. A. Michel, *Les fins derniers*, pp. 152-163.

Consolação grandíssima traz aos cristãos o dogma do Purgatório. Se é verdade, de um lado, que a consciência nos adverte de que uma longa vida humana nunca transcorre sem numerosas faltas, a fé nos garante a possibilidade de as reparar no além. O juízo humano dificilmente pode se pronunciar sobre o destino de um defunto no Paraíso ou no Inferno; mas nós sabemos que os nossos caros estão antes no purgatório, enquanto cremos que o morto não desceu, mas subiu, que não tenha ido para longe de Deus, mas dêle se tenha aproximado, que não tenha ido para o reino das trevas, mas para o da luz. Também no purgatório, mais luminoso ainda que sobre a terra, brilha o sol da bondade de Deus.

Leitura. — Duas maneiras de se representar o purgatório. "Na Igreja sempre houve duas maneiras diversas de se representar o purgatório, cada uma das quais, sem contradizer a outra, demonstra o espírito e o gênero de devoção daqueles que a adotaram. A primeira é a que se encontra na vida da maior parte dos santos italianos e espanhóis, como também nas revelações

que eles tiveram; encontra-se também nos escritos alemães medievais, e nas pinturas populares do purgatório, difundidas na Bélgica, em Portugal, no Brasil, no México, e em outros países. A outra opinião foi difundida por S. Francisco de Sales, que a tirou do *Tratado do purgatório* de S. Catarina de Gênova...

a) A primeira opinião impregna as pregações terríveis dos *quacresmais* italianos e anima certas pinturas que se vêem ao longo das estradas e que excitam de modo todo especial o desprazer de certa gente. Ela representa o purgatório como um inferno não eterno: a violência, a confusão, os gemidos, o terror servem de fundo às suas descrições. Ela detém-se sobre a pena terrível dos sentidos, qua a alma sofre por uma misteriosa permissão da Divindade; o fogo do purgatório é o mesmo fogo do inferno, criado, como este, única e expressamente para ser um instrumento de tortura; o fogo que vemos na terra, é apenas um fogo pintado em comparação com aquelas chamas vingadoras. Além disso, que secreto e indefinível horror não inspira o pensamento de uma alma sem corpo, presa de tormentos materiais! O sentimento de uma prisão estreita e insuportável, de trevas escuras e densas, aumentam ainda mais o horror dessa condição e nos leva para perto do inferno; este, de fato, por vários santos é representado como vizinho do purgatório. Os anjos aparecem-nos como executores infatigáveis da terrível justiça de Deus. Certos teólogos dizem até que os demônios têm a permissão de atormentar as espôsas de Cristo, naquela prisão de fogo. Depois, à pena terrível dos sentidos, acrescenta-se a pena ainda mais terrível da separação. A beleza de Deus continua, como sempre foi, o objeto dos mais ardentes desejos, mas a alma está mudada. Tudo o que na vida e no mundo sensível podia diminuir o ardor que a atraía para Deus, desapareceu, de modo que ela agora procura-o com um ímpeto que nossa imaginação não pode conceber; o mesmo ardor do seu amor torna mais insuportável sua pena... A tantos horrores podemos acrescentar outros muitíssimos que nos representam o purgatório como um inferno cuja duração não é eterna.

O espírito desta doutrina é um santo temor de ofender a Deus, um vivo desejo de se impor mortificações corporais, uma grande estima das indulgências, um horror extremo do pecado e uma grande apreensão do juízo de Deus. Aquêles, cuja vida é toda uma série de austeridades extraordinárias, os membros das Ordens religiosas mais severas, consideram sempre o purgatório sob esse aspecto. De resto, este modo de ver parece que deriva das conclusões dos teólogos Escolásticos, como é fácil ver-se, consultando Belarmino, o qual em cada seção do seu *Tratado do purgatório* compara as revelações dos santos com os argumentos da teologia... De fato, como se pode considerar como coisa de pouco, um castigo que Deus preparou para o pecado? Vários teólogos dizem não somente que a mínima pena do purgatório é mais acerba que a maior pena da terra, mas que é maior do que todas as penas da terra postas juntamente...

b) A segunda opinião apresenta outras considerações. A alma entra no Purgatório com os olhos deslumbrados e com a mente docemente consolada pelo semblante de Jesus, do qual ela viu a santa humanidade, pela primeira vez, no juízo particular, pelo qual passou há pouco. Esta visão acompanha-a na sua nova prisão e dissipa-lhe o horror; a figura radiosa do Salvador faz brilhar uma luz calma, semelhante aos raios de prata da lua. No seio daquele mar de fogo, a alma amparada por aquela imagem, resiste a tudo. Do momento em que viu a Deus ela compreendeu quanto é indigna de entrar no céu e lança-se espontaneamente no purgatório, como uma pomba que vai procurar seu ninho, no mais denso da floresta. Não é necessário que os anjos a atirem àquele lugar de purificação: o livre culto da pureza de Deus a isso a leva...

Aos olhos daqueles que assim consideram o purgatório, esta alma parece revestida da máxima beleza: como poderia não ser bela uma espôsa diletta de Deus? A alma acha-se em um estado de expiação, é verdade, mas nada pode quebrar a sua união com Deus. "Ela, diz S. Catarina de Gênova, nos termos mais explícitos, não conserva mais a mínima recordação dos pecados

cometidos, quando ainda estava na terra". Sua doce prisão, seu sagrado sepulcro, estão na vontade adorável do Pai celeste e lá ela espera o término de sua purificação, com os sentimentos de uma perfeita resignação e de um inefável amor. Como nenhuma visão de si mesma ou do pecado lhe vem perturbar a paz de que goza, assim nenhuma sombra de temor ou de dúvida jamais lhe altera a certeza. Ela não pode mais pecar, e somente este dom, quando estava na terra, parecia-lhe conter sozinho toda a felicidade do céu. A menor imperfeição já não a pode ofender: ela não pode mais abandonar-se ao mínimo movimento de impaciência; não pode fazer coisa alguma que ofenda a Deus. Ela ama a Deus sobre todas as coisas e o amor que lhe consagra é puro e desinteressado. Ela recebe continuamente as consolações que os anjos lhe trazem e nada mais pode fazer que se alegrar com a certeza de sua eterna salvação, continuamente confirmada. Ou melhor, suas angústias mais cruéis são acompanhadas pelo sentimento de uma paz profunda, inalterável, e tal, que a linguagem humana não pode exprimir...

O espírito desta doutrina é amor, um desejo ardente de que Deus não seja ofendido e um zelo ardente pelos interesses de Jesus. Caracteriza-o aquele ímpeto espontâneo que a alma sente para o lugar onde a espera a dor; ela tomou as partes de Deus contra si mesma e mostra-se fiel ao seu nobre princípio até o fim. Esta maneira de representar o purgatório é uma homenagem que se presta à pureza e à santidade de Deus: apresenta as coisas do ponto de vista de Deus e confunde todos os interesses com o interesse divino; é justamente o que devemos esperar de S. Francisco de Sales ou do coração ardente de S. Catarina de Gênova. É a impotência, mais que a miséria das almas, que excita no coração de quem considera o purgatório sob esse aspecto, sentimentos de compaixão e de devoção; mas são a glória de Deus e os interesses de Jesus que exercem sobre ele a influência mais poderosa". G. Faber, Tutto per Gesù, S. E. I., Torino, 1921, pp. 353-358.

CAPÍTULO SEGUNDO
ESCATOLOGIA GERAL

§ 215. A volta de Cristo.

Jesus Cristo voltará no fim do mundo para terminar o reino de Deus por Ele iniciado. — (*De fé*).

Explicação. — “De lá deve vir para julgar os vivos e os mortos”, confessa a Igreja no Símbolo dos Apóstolos e nos seguintes. A S. Escritura, chama o dia da volta (*η παρουσια*) “o último dia” (Jo 5,5; etc.), o “dia da vinda de Nosso Senhor” (I Cor 1,8), o “dia 6,39; 11,24; 12,48; cfr. I Cor 15,52), o “dia do Senhor” (I Cor 3,13; de Cristo” (Flp 1,10; 2,16), o “dia da visita” (I Pdr 2,12), o “dia do juízo” (I Jo 4,17). Falaremos agora do *fato* da volta, reservando-nos tratar, depois, do seu objetivo, pois ele já está implícito nos testemunhos da mesma volta. À questão sobre o *tempo* e os *sinais* precursores da volta cabe importância secundária.

Prova. — O Antigo Testamento já fala de um “dia do Senhor”. Ele aparece primeiramente no profetismo, que anuncia às gentes e a Israel o advento de Jesus, que tem como fim dupla sanção. O fim último do advento de Deus é a fundação, a consolidação e a perfeição do seu reino. Sua vida, chama-se “dia de Javé”, “dia do juízo de Javé”, “aquêlê dia”. Como se pensa de preferência no castigo dos *maus*, êsse momento é apresentado como “dia de ira”, “de ruína”, de “juízo”, numa palavra, como o *grande e tremendo dia de Javé*.

O advento de Deus, predito pelos Profetas, muitas vezes apresentado como iminente, realizou-se de modo provisório com a vinda do Filho de Deus à terra. Mas com êsse seu primeiro advento, Ele apenas iniciou a obra de descriminação, querida por Deus (Jo

3,18-19; 12,31; 16,11). Um dia, após sua Ascensão, voltará para dar a última demão na obra iniciada. Cristo e os Apóstolos falam muitas vezes desta volta com a veemência dos Profetas, descrevendo-a com côres dramáticas, seja no seu aspecto aterrador, seja no seu aspecto consolador.

O pensamento da parusia aparece *mui depressa* em Jesus Cristo: no Sermão da Montanha já se apresenta em traços evidentes (Mt 7,22) e a petição do Pai-Nosso: “Venha o teu reino” (Mt 6,10), para a Igreja primitiva foi uma oração para pedir a vinda do Senhor (Apc 22,20; Didakê, 10, 6).

Jesus-Cristo fala de sua segunda vinda mui frequentemente, de modo particular referindo-se a Dan 7,13: “Verão o Filho do Homem vir sobre as nuvens do céu, com grande poder e majestade” (Mt 24,30; 25,31; 26,64; Mc 8,38; 14,62; Lc 17,24; Jo 6,39-40). No Evangelho de S. João, no qual a decisão (*κρίσις*) já acontece durante esta vida, o último dia apresenta um caráter de consolação para os fiéis que Cristo vem buscar e levar às moradas celestes (Jo 14,2-3; cfr. 3,15; 12,26; 17,24); os que não crêem porém, não poderão ir aonde Cristo vai (Jo 7,34; 8,21; 13,33).

No ensinamento dos Apóstolos a fé na parusia de Cristo ocupa um lugar predominante. Limitar-nos-emos a alguns acenos. No dia da Ascensão, os anjos recordam aos Apóstolos, que Cristo voltará como subiu aos céus (At 1,11). Daqui a aproximação no Símbolo Apostólico, dos dois artigos concernentes à Ascensão e à volta. S. Pedro pregando no templo diz que Cristo voltará “para restaurar tôdas as coisas” (*ἀποκαταστήσει πάντα*, At 3,20-21). S. Paulo apresenta a parusia de Cristo como uma promessa e uma ameaça, mas, mais frequentemente, sob aquêlê do que sob êste aspecto (I Cor 1,8-9; 4,5; 5,5; 15,22-23; II Cor 1,14; Col 3,4; Flp 1,6; I Tes 4,15-17; I Tim 6,14-16). Nos casos citados, a parusia apresenta-se como um dia de perfeição para os bons, mas também um dia “de vingança” e de “chamas de fogo” para os ímpios e para aquêles que não crêem (II Tes 1,6-10), de prova para os tímidos e os meio-cristãos (I Cor 3,12-15). Na segunda carta de S. Pedro, a parusia assume, por assim dizer, caráter didático; e àqueles que começam a duvidar da parusia, por causa da demora, o Apóstolo opõe um argumento que a todos deve obrigar ao silêncio: diante de Deus mil anos são como um dia (II Pdr 3,1-10; cfr. I Pdr 4,13; Tg 5,7-8).

É desnecessário interrogar longamente a *Tradição* acêrca da volta de Cristo, pois esta doutrina brota com evidência da Sagrada Escritura. Um único ponto que, embora secundário, merece ser tomado em consideração, porque apresenta algumas dificuldades de ordem teórica: a questão do *tempo* da parusia e de seus *sinais* precursores.

¹ “Parusia, literalmente “presença” e por extensão “vida”, é um termo técnico usado no Novo Testamento para indicar a segunda vinda de Jesus Cristo, também chamada de “a revelação” ou o “dia do Senhor”. Quando S. Paulo escrevia suas cartas, chama-se “parusia” a visita solene de um soberano ou de alguma grande personagem, particularmente do Imperador. Políbio recorda neste sentido a parusia do rei Antíoco e uma inscrição do terceiro século antes de Jesus Cristo, diz-nos que a parusia de Sathapharnes em Oribá custou aos habitantes novecentas peças de ouro. Esta circunstância extraordinária celebrada com festas, jogos, sacrifícios, perpetuava com estátuas, fundações, medalhas comemorativas e às vezes com a inauguração de uma nova era, era tal que impressionava a fantasia da gente e deixava uma recordação duradoura na memória dos homens. Nenhuma expressão convinha mais do que esta para indicar o regresso triunfal do Cristo, que vem inaugurar o seu reino”. Prat., La Théol. de Saint Paul.

Sinais precursores da parusia. — Jesus Cristo manifestou ou ocultou esses sinais? Algumas passagens parecem encorajar uma resposta afirmativa, enquanto outras induzem a responder negativamente. Antes de tudo, Cristo recusou-nos um conhecimento preciso “sobre o dia e a hora” (Mc 13,32; Mt 24,36; At 1,6-7). Além disso, afirmou que o dia virá de improviso como um ladrão invisível na noite (Mc 13,33-37; Mt 24,43; 25,6), coíno um relâmpago que brilha improvisamente (Mt 24,27), como o dilúvio, que surpreendeu os contemporâneos de Noé (Mt 24,37), como a chuva de fogo que caiu sobre Sodoma (Lc 17,29-30), como um laço estendido aos pássaros (Lc 21,35). Por isso: Vigiai! “Só o Pai” conhece o momento preciso, isto é, só Deus o estabelece (Mc 13,32). Cristo, porém, não omitiu o anúncio dos sinais precursores, absolutamente genéricos e, por assim dizer, afastados, velados, misteriosos, cuja realização deve servir de novo incitamento à vigilância cristã. Os Apóstolos repetiram estes sinais na sua pregação da parusia. Podemos contar seis deles:

1) *O anúncio universal do Evangelho.* Este Evangelho do reino será anunciado como testemunho, a todo o mundo, a todos os povos da terra e então (*zau torr*) virá o fim (Mt 24,14). Cristo não fala de uma aceitação universal do cristianismo, mas parece tratar-se do caso oposto (Lc 18,8). As palavras do Evangelho de S. João (10,6) sobre um *só redil* e um *só pastor* não se relacionam com o presente caso.

2) *A conversão dos hebreus.* S. Paulo pondera que os hebreus foram obcecados em parte e temporariamente, até que a massa dos pagãos tenha ingressado na Igreja (Rom 11,25-26). Então Israel será salvo.

3) *A volta de Elias.* A idéia de que Cristo terá um precursor, aparece pela primeira vez em Malaquias (3,1; 4,5). Essa expectativa expressa-a também o *Eclesiástico*, que fala de Elias (48,10-11). Nos tempos de Jesus esta expectativa era geral (Mc 9,11; cfr. 6,15; 8,28; Jo 1,21). Jesus nada diz sobre a volta de Elias; Ele conforma-se com a crença popular, mas afirma que Elias já veio na pessoa do Batista e já cumpriu sua missão (Mc 9,12; Mt 17,10-13). Os hebreus, além disso, acreditavam na volta de Moisés (De 15,18; cfr. Jo 1,21; 6,14; 7,40; At 3,22; 7,37). Moisés e Elias apareceram em forma supraterrena na Transfiguração (Mt 17,1-9; talvez também no Apc 11,13-14). No tempo de Cristo acreditava-se também na volta de Jeremias (Mt 16,14) e de Enoc (Gên 5,24; Enoc 9031; IV Esdras, 6,26; 14,9,29). Jesus Cristo não resolve a questão.

4) *O Anticristo e a grande apostasia.* A figura do Anticristo é outra crença popular do tardio judaísmo. O Anticristo, como o nome indica, é um adversário do Messias, do Cristo, e adversário em figura humana. É difícil formular um conceito claro do Anticristo com os dados do Novo Testamento. Em S. Paulo (II Tes 2,3-12) é o *homem*

do pecado (*o ανθρωπος της ανομίας*), o filho da perdição (*o υιος της απωλειας*), o iníquo (*o ανομος*); os vv. 3-5 descrevem-no como Antideus, os vv. 6-12 como Anticristo. Segundo S. João é mais, o *protótipo* da incredulidade (I Jo 2,18,2; 4, 3; II Jo 7). Também para os Padres, o Anticristo é uma figura enigmática, sempre que dêle falam. No fundo, é considerado como um homem que reúne em si toda a maldade humana e, por assim dizer a encarnação de Satanás. Segundo o pensamento dos Padres, êle fará a sua aparição no fim, ou melhor um pouco antes do fim e causará uma grande apostasia entre os fiéis de Cristo (Lc 18,8), estabelecerá seu domínio em Jerusalém, a cidade santa; mas Cristo com sua parusia o aniquilará e o precipitará no inferno (II Tes 2,8; cfr. S. Tomás Suppl. q. 73, a. 1; S. th. III, 8,8). * Cfr. A. Romeo, Anticristo, na Enc. Catt. I, col. 1433-1441; B. Rigaux, l'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament, Duculot, Gembloux, 1932. *

5) *Grandes tribulações e calamidades.* Já os profetas apresentam o dia de Javé realizando três acontecimentos extraordinários, nos astros do céu e sobre a terra. O sermão escatológico de Jesus desenvolve-se no quadro de semelhantes profecias (Mt 24,6-10; Mc 13,26-27; Lc 21,25-26; cfr. S. Tomás Suppl. q. 73, a. 1).

6) *O incêndio universal.* Predisse-o S. Pedro. Como o primeiro mundo foi submerso pelo dilúvio, o presente será destruído pelo fogo (II Pdr 3,5-7). Também S. Paulo ensina que o dia do Senhor manifestar-se-á no fogo (I Cor 3,13), todavia, somente em S. Pedro está dito que a destruição do mundo será por meio do fogo. Também segundo muitas outras concepções religiosas pagãs o mundo será no fim destruído no fogo (os estóicos, a Sibila, o Muspilli na Edda).

Leitura. — *O sentido da história.* “Como aparece a história à luz da Revelação? Ou melhor: Como se pode, deveras ver a história? Afirmam uns que tem o seu sentido em si mesma e que êsse sentido é pôsto na perfeição das ações humanas, com suas conseqüências, no desenvolvimento do ser humano e no surgir das obras humanas. Mas o curso destas atuações é visto ainda sob outro prisma: quem põe e apogeu da história no início, na idade do ouro, ao passo que o que se segue tenderia sempre a declinar, até que tudo acabaria numa catástrofe; quem, ao invés, o põe no futuro, no sentido de que a história seria sempre o caminho para maior perfeição...”

Outros dizem que a história, em si, não tem nenhum sentido, mas é, antes, uma confusão de forças e de fatos que se verseguem reciprocamente. O homem só lhe daria um sentido, enquanto, olhando o caos dar-lhe-ia forma e agindo, exerceria sua vontade. Esta intervenção do homem projetaria um pouco de luz destinada depois, novamente a se extinguir.

Como quer que se entendam estas diversas sentenças, a Revelação nada diz a êsse respeito. São teorias que têm sua parte de verdade e sua parte de falso, diante das quais o espírito humano tem a obrigação de tomar posição. Ora, para a Revelação, o sentido da história está na perfeição da Redenção. Visto por Deus, isto significa que seu decreto se atua e que o número dos eleitos por êle estabelecido se cumpre. Visto pelo homem, quer dizer que êle se decide pro ou contra Cristo. Tudo isso então, — o completar-se do número dos eleitos e o dispor-se o homem pro ou contra Cristo, — desenvolve-se

progressivamente, até alcançar a medida preestabelecida. Quando o tempo atingir sua medida é o fim. Do ponto de vista cristão todos os eventos da história têm portanto, o dever de tornar claro em que consiste aquele seu elemento essencial, ou, por outras palavras, eles criam a situação sempre nova em que o elemento essencial se deve realizar. O que pode ser dito a mais, com relação à história, não é que no seu decurso, os homens melhoram ou não, mas que o objeto em torno do qual se encaminha a decisão, surge sempre com maior evidência; a decisão mesma, sempre mais inevitável, sempre maior, as potências empenhadas na luta e sempre mais radicais o *sim* e o *não*.

Um dia virá o Anticristo; um homem e, instaurada por ele, uma ordem das coisas, na qual a oposição a Deus atinge o paroxismo. Este homem será plenamente reconhecível e cheio de forças. Em última análise, como intenção decisiva ele querará uma só coisa: demonstrar que a vida é possível sem Cristo — antes, que Cristo é o inimigo da vida e que esta pode ser plena com a destruição de todo elemento cristão. — Essa demonstração será levada a efeito de modo tão impressionante, com todos os recursos da violência e da prudência, da matéria e do espírito, que o perigo do escândalo será quase insuperável e arrastará na sua corrente destruidora todos os que a graça não tiver aberto os olhos.

Então aparecerá claro o que é especificamente o *cristão*: o que não vem, por nada, do mundo, mas do coração de Deus. A vitória da graça sobre o mundo — por certo também a salvação — porque a verdadeira essência do mundo não está posta nele mesmo, mas acima, em Deus, de quem a recebe. Quando Deus estiver todo em todos, o mundo florescerá". *Guardini, Il Signore*, pp. 545-546.

§ 216. A ressurreição dos mortos.

1. Haverá uma ressurreição dos mortos. — (*De fé*).

Explicação. — O *Símbolo dos Apóstolos* contém já esta doutrina de fé; bem como o *Símbolo Niceno-Constantinopolitano* (Denz. 86) e o *Atanasiano* (Denz. 40). O *IV Concílio Lateranense* defende contra os Albigenses e os Cátaros e contra todos aqueles que se inspiram no dualismo gnóstico-maniqueu. A realidade da ressurreição e a identidade do corpo ressuscitado com o terrestre: "Omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quæ nunc gestant" (Denz. 429). Sobre os adversários modernos da ressurreição bastará um aceno. A ressurreição da carne é rejeitada pelos racionalistas de todos os tempos. Isso explica porque desde os primórdios os Padres tomaram a defesa deste dogma, fazendo dele um dos fundamentos da fé contra os pagãos.

Prova. — No Antigo Testamento a doutrina da ressurreição dos corpos segue a evolução da escatologia em geral e aparece só muito tarde. No mosaísmo, o povo inteiro é, em um primeiro tempo, considerado como um só indivíduo. Israel será resgatado da morte e da destruição (exílio) e restabelecido numa nova vida política e religiosa. Israel ressurgirá. É o pensamento de Isaías 25,8; 26,19-21) e é o sentido da grandiosa visão de Ezequiel (Ez

37,1-14; cfr. Os 6,1-3; 13,14). Daniel, ao invés, fala de um "despertar" pessoal daqueles que dormem no pó, ainda que não fale expressamente da ressurreição da carne.

Testemunho preciso da ressurreição, encontramos-lo no segundo livro dos Macabeus. O modo de conceber esta ressurreição é muito realista; certamente, crê-se numa identidade perfeita (II Mac 7,11). Como quer que seja, a prova do fato da ressurreição reveste-se de certeza (7,9,11; 12,43-44). Parece, porém, que se restringe a uma fé na ressurreição dos justos, pois é negada a Antíoco (ib. 7,14). O livro da Sabedoria, embora recordando a dupla sanção, não fala absolutamente da ressurreição da carne. No tempo de Jesus a maioria dos hebreus, os fariseus e o povo, cria neste dogma, apenas os saduceus a repeliam (Lc 20,27).

Na redação latina, o texto de Jó 19,25-27, muitas vezes citado em abono da ressurreição dos mortos, discorda do texto hebraico, sem se acrescentar que contrasta com as declarações pessimistas atinentes à sorte do homem, mesmo do justo, contidas no mesmo livro. É o parecer de Hudal (ib. Ztschr. 1917, 214-235), de Schlögl (Das Buch Job. 1916), de N. Peters (Das Buch von Dulder Job, 1917). Nötscher formula este juízo: "Para Israel antigo e em geral para o tempo que precede o exílio (falamos com prudência para evitar o perigo de dizer demais), o conceito da ressurreição pessoal não é afirmado com clareza em nenhum lugar do Antigo Testamento" (Altorientalischer, u. altestamentlicher Auferstehungsglaube, 1926, p. 118). Mas ele rejeita uma derivação do parsismo, pois este ensina a apocatástase para todos, coisa de todo estranha a Israel que conhece tão só a ressurreição dos justos (Is 26,14,19; Dan 12,2-3). Ainda nos tempos de Jesus os fariseus limitavam a ressurreição aos justos (Mt 22,23; Mc 12,18; Lc 20,27; At 23,8) e pensavam que os *maus* seriam castigados eternamente (Is 66,24; Dan 12,3; Jdt 16,18; Mc 9,47).

Tampouco é admissível a influência da divindade cananéia da natureza que renasce, sobre Israel, pois trata-se de uma ressurreição *falta de qualquer aspecto moral*. A idéia da ressurreição deve ser procurada na evolução particular de Israel mesmo. O individualismo, que aparece com o exílio e o problema da sanção induziam a se procurar uma comunhão eterna com Deus, comunhão essa, que para ser perfeita reclamava a ressurreição. Uma primeira centelha dessa esperança já reluz no livro de Jó (Nötscher, o. c., p. 241). Cfr. § 73 sobre a imortalidade da alma. N. Peters (Das Buch Job, 1928, pp. 203-204) escreve: "As principais interpretações da passagem, são as seguintes: 1) Jó espera que Deus lhe faça justiça, cá na terra, nesta vida. 2) Espera que Deus lhe restitua a saúde e a felicidade na vida presente. 3) Espera ver a Deus em espírito e ser por Ele justificado. 4) Espera ressurgir em seguida e receber a justificação na carne. 5) Alguns, no

"go'el" de 5,25 crêem ver o Messias. Uma exegese cuidadosa do texto demonstra-nos que a primeira interpretação é a mais provável".

Jesus, tendo encontrado essa fé difundida entre seu povo, nisso não insistiu de modo particular, limitando-se a espiritualizar o conceito grosseiro de seus contemporâneos, afirmando que os "filhos da ressurreição" serão semelhantes aos anjos (μαγγελοι, Lc 20,36). Nessa circunstância, objetivando provar a ressurreição, aduz a passagem escriturística em que Deus é chamado o Deus dos Patriarcas, os quais, por isso, deviam estar sempre vivos, pois Deus não é um Deus de mortos (Mt 22,31-32; Mc 12,18-27). Há ainda outras passagens em que Jesus acena à ressurreição: Mt 5,29-30; 10,28; Mc 9,42-47; Lc 14,14. O Evangelho de S. João menciona duas ressurreições, uma espiritual, então em realização, para os que ouvem a pregação de Jesus, outra corporal, a realizar-se no fim do mundo. Esta será executada por Cristo em pessoa (Jo 6,29,40,44), que a promete desde agora aos que comerem sua carne e beberem seu sangue (Jo 6,55). Bons e maus ressurgirão: mas haverá uma "ressurreição para a vida" e uma "ressurreição para o juízo" (Jo 5,28-29). Esta determinação serve para completar Lc 14,14 e 20,35, pois êstes textos poderiam ensinar o pensamento de uma ressurreição limitada aos "justos".

Os Apóstolos insistem na ressurreição, por dois motivos: primeiro, porque ela já se verificou em Cristo; segundo, porque a fé na ressurreição é a nota mais marcante que distingue o cristianismo do paganismo (At 18,32; 26,8,23). Daqui a razão porque a maior parte dos testemunhos sobre este dogma no-los oferece S. Paulo. Ele atesta antes de tudo o fato da ressurreição (At 17,18-32; 23,6; 26,6; 8,23; Rom 4,17; 8,11; I Cor 6,14; 15,12-27; II Cor 4,14; Col 1,18; I Tes 4,13-15; II Tim 2,18; Hebr 6,2). O grande número de passagens é já por si só uma prova da importância que o Apóstolo atribui à ressurreição. Ele, mais do que qualquer outro autor bíblico, fala-nos ainda do modo como acontecerá a ressurreição. S. João, no Apocalipse, fala de uma "primeira ressurreição" somente dos justos (Apc 20,4,5); mas acena também à ressurreição geral (Apc 20,12-14). Os outros Apóstolos não falam expressamente da ressurreição quer a considerem implícita na sua noção de vida (ζωη) quer a suponham conhecida.

Os Padres. — Induziam os Padres a tratar da ressurreição os mesmos motivos de S. Paulo, sobretudo diante dos pagãos. Daqui a insistência dos Apologistas sobre este argumento. Os Padres posteriores, como S. Metódio, E. Epifânio, S. Jerônimo, deviam defender a realidade da ressurreição contra o espiritualismo de Orígenes, que

negava o caráter material do corpo ressuscitado e admitia para os justos um corpo etéreo, logo depois da morte (De princip. 2, 10; 3, 6, 4). Também S. Agostinho considera dever expor a ressurreição na sua escatologia da Cidade de Deus (Civ. 20, 17, 19; 22, 21; cfr. Enchir. 91, 92; Sermo 261 e 262, 263).

A ressurreição está presente, de modo especial, na pintura cristã primitiva. Noé que escapou ao dilúvio; Isaac, salvo pelo anjo no monte Mória, os três moços na fornalha, Daniel na cova dos leões, Suzana diante das falsas testemunhas, Jonas no ventre da baleia, Lázaro ressuscitado por Cristo, são as imagens que deviam recordar aos cristãos das catacumbas a vitória do poder de Deus sobre a morte e nêles avivar a esperança da ressurreição. Êsses motivos muito explorados, eram completados pela subida de Elias ao céu. Cfr. S. Scaglia, I "Novissimi" nei monumenti primitivi della Chiesa, pp. 66-74.

A Escolástica fez seus os argumentos dos Padres. Todavia, mais que pela realidade, ela se interessou pelo modo da ressurreição, pela natureza do corpo ressuscitado, pelas prerrogativas dos corpos dos eleitos. Para provar a ressurreição, S. Tomás aduz argumentos de ordem racional: o corpo integra o composto humano e sem êle o homem seria incompleto; em razão disso, uma separação eterna do corpo da alma seria *inatural*. A alma, sem o corpo não pode ser completamente feliz e, por isso, a ressurreição é sobrenatural somente no modo, enquanto é operada pela onipotência de Deus (Suppl. q. 75, 1-3; C. Gent. 4, 79).

Segundo S. Tomás a ressurreição de Cristo é a causa da nossa ressurreição. Fundando-se no Pseudo-Dionísio (Hier. Coel. 13) êle escreve: "... Ut quaelibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius, et per id operetur in alia magis remota... Et ideo Verbum Dei primo attribuit vitam immortalem corpori naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis" (S. th. III, 56, 1).

Restam ainda a serem examinados dois pontos particulares: a universalidade da ressurreição e a natureza do corpo ressuscitado.

4. Universalidade da ressurreição. — É de fé que os mortos ressuscitarão todos, bons e maus. O Símbolo Atanasiano ensina: "Omnes homines resurgere habent" (Denz. 40). Contra os Albigenses, o IV Concílio Lateranense declara: "Omnes homines cum suis propriis resurgent corporibus" (Denz. 429). Análogas declarações fizeram o II Concílio de Lião (Denz. 464) e Bento XII (Denz. 531).

Jesus afirma expressamente a universalidade da ressurreição (Jo 5,28-29). S. Paulo na sua profissão de fé diz que "haverá uma ressurreição dos justos e dos pecadores" (At 24,15). Também S. João, de modo geral, diz que os mortos fugirão à morte e ao seu império, para serem julgados segundo suas obras (Apc 20,12-14).

Os Padres ensinam num período anterior, que há duas ressurrei-

ções: primeiro, a dos justos, e depois, a dos pecadores. Esse conceito relacionava-se com o milenarismo, mas com o desaparecimento progressivo dessa teoria, só se fala de uma ressurreição, no fim do mundo. É verdade que a Sagrada Escritura, nas passagens citadas supra, ordinariamente não fala da ressurreição dos pecadores, mas somente da dos justos. Isto porque, sendo a ressurreição um *fruto da salvação* que devemos à Redenção de Cristo, o primeiro dos ressuscitados, não pode ser atribuída aos ímpios, que, ao contrário, serão castigados com a perdição (*apoleia*) e a ruína (*q'hoort*) e a morte (*thavatos* eternas. O que se deduz sobretudo de S. Paulo, ao qual, por isso, muitos Protestantes atribuem a fé em uma *destruição* total dos maus (Rom 8,6; Gál 6,7,8; Flp 1,28 etc.). Mas essa interpretação está errada. De fato, para prescindirmos dos At 24,15, o Apóstolo ensina expressamente que compareceremos todos diante do tribunal de Deus, para receber nossa sanção. Esse comparecimento só é concebível em forma corporal e, por isso, as passagens citadas devem ser entendidas referindo-as à morte e à ruína espiritual (cfr. *Tillmann*, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, 1909, pp. 182-192). S. Agostinho diz: "Nenhum cristão deve minimamente duvidar de que a carne de todos os homens, que nasceram e nascerão, que morreram e que morrerão um dia, não ressurgja" (Enchir. 84).

3. A identidade do corpo é expressa pelo IV Concílio Lateranense com termos de realismo um tanto acentuado: ele diz que todos ressuscitarão com o corpo que têm agora. (Denz. 429; cfr. 287, 347, 427).

A identidade pode-se deduzir da *Escritura*, pois não se trata da ressurreição do mesmo indivíduo, mas de um indivíduo *estranho* não se poderia sequer falar de ressurreição; dever-se-ia antes falar de criação. Quando Orígenes e seus aliados fundando-se em I Cor 15,50 elaboraram a teoria de um corpo ressuscitado, totalmente estranho e espiritual, os Padres que já citamos nominalmente, em particular S. Jerônimo opuseram-se energicamente. S. Jerônimo baseava-se em Jó, cuja expressão supera a todos em clareza, exceto Jesus Cristo: "Revestir-me-ei novamente da minha pele" (Jó 19,26). É claro, diz o grande exegeta, que onde está a pele, estão também os ossos e a carne, os nervos, o sangue, as veias e o sexo (Adv. Joan. Hieros. 30, Migne, 23 382). Aduzia, além disso, o exemplo de Cristo, que convidou a tocar seu corpo e suas chagas (ib. 28 e 34). S. Agostinho afirma que nem um só cabelo da cabeça perder-se-á; todavia, nota: "A carne espiritual estará sujeita ao espírito, mesmo permanecendo sempre uma carne e não um espírito". O que de grandeza, perfeição, harmonia, beleza, faltará aos corpos dos ressuscitados será suprido pelo criador. Também os dois sexos subsistirão (Civ. 22, 21).

S. Tomás afirma a identidade material do corpo glorificado, com o terrestre (Suppl. q. 79, 1-3). A maior parte dos Escolásticos e dos

teólogos atêm-se a esse sistema. Durando, seguido por certo número de teólogos, diverge. Segundo ele, a identidade não se estende a toda a matéria, mas só ao princípio de *individualização*, em força do qual a alma individualizaria uma matéria qualquer, e dela faria seu corpo de outrora; ou dêste princípio que lhe ficara, a alma tiraria, como de uma *semente*, um novo corpo (Bonnet). As decisões da Igreja, preferindo embora a identidade *material*, não excluem esta explicação. Sobre a *quantidade* ou os elementos do cadáver que serão utilizados um dia para formar o corpo glorioso, os seguidores da doutrina da identidade material nada podem dizer ou não podem aduzir provas das suas afirmações. Não é verdade que S. Paulo, no dizer dos protestantes, ensina que o corpo dos ressuscitados descerá belo e perfeito do céu e será apresentado aos fiéis no instante da ressurreição.

Natureza do corpo ressuscitado: 1) Deverá ser um verdadeiro corpo humano; o próprio conceito de ressurreição o exige. S. Jerônimo, S. Agostinho, S. Gregório Magno, S. Tomás, estendem a integridade do corpo mesmo a distinção sexual.

2) Os corpos dos eleitos ressuscitados, não obstante a identidade essencial com o corpo atual, serão muito diferentes, porque o corpo atual será glorificado, transformado (I Cor 15,12-58).

3) Entre as *propriedades* do corpo glorificado, contam-se segundo o texto I Cor 15,43: a) a impassibilidade (incorruptio, *αφθαρσία*); b) a agilidade (agilitas, *δυναμις*); c) espiritualidade (subtilitas, *spiritualitas*, *σπουδα πνευματικόν*); d) a clareza (claritas, *δοξα*). Cfr. Mt 13,43; 17,2; Flp 3,21; I Cor 15,26; II Cor 5,1; Sab 3,7.

Essas quatro propriedades, além disso, permitem ao corpo participar à sua maneira das alegrias da bem-aventurança eterna, que, para a alma consistem na visão de Deus. Entre as alegrias do corpo, podem-se enumerar as dos cinco sentidos, da imaginação, dos sentimentos, da contemplação das belezas criadas.

Os corpos dos condenados participarão, a seu modo, das penas da condenação. Todavia, a esse respeito nada se pode estabelecer de absolutamente certo, dado que a Revelação nada diz sobre as propriedades destes corpos. Quando muito pode-se deduzir por analogia, sua identidade com os corpos terrestres, sua integridade e certa incorruptibilidade (*αφθαρσία*). Neste sentido pode-se aplicar ao corpo dos condenados o texto I Cor 15,52 confrontando-o com o de I Cor 15,51. "Naqueles dias os homens procurarão a morte e não a encontrarão, que- rerão morrer e a morte deles retirar-se-á" (Apc 9,6; cfr. S. Tom. C. Gent. 4, 89).

Leitura. — Significado e valor do dogma da Ressurreição. "A Ressurreição é a mais sublime das promessas cristãs. Jesus ressuscitado dos mortos "é a primícia dos que jazem" (I Cor 15,20). Do mesmo modo como Ele saiu do sepulcro, todo homem que o segue, pode esperar sair também. "Eis, exclama S. Paulo, um mistério que eu revelo a todos. Não morreremos. Todos seremos transformados num abrir e fechar de olhos, ao som da última trombeta. Por-

que ela ressoará e os mortos ressuscitarão incorruptíveis e também nós seremos mudados" (I Cor 15,51).

Esta grandiosa esperança, como os demais elementos da fé cristã, tinha lentamente germinado, crescido e amadurecido no mais profundo da consciência de Israel. Os grandes profetas tinham-no dito: "a morte será destruída para sempre" (Is 25,8). "Vivam os teus mortos, ressurgam os meus caídos. Desperta, então um canto, vós que habitais no pó" (Is 26,19). "Aqueles que dormem no pó, despertarão, uns para a vida eterna, outros para a eterna infâmia" (Dan 12,2). E que crente não trazia nos ouvidos o grito jubiloso de Jó, sua proclamação inolvidável: "Dêste esqueleto, revestido de sua pele e de sua carne, eu verei a Deus!"

A esta esperança a Ressurreição do Cristo vinha dar sua perfeição de certeza. No curso da sua vida, quando Jesus havia evocado o próprio drama, sob o símbolo do Templo destruído e reconstruído em três dias, seus fiéis não o tinha compreendido. E nem mesmo o "sinal de Jonas" os tinha iluminado mais que o sinal do Templo. Mas quando a Ressurreição obrigou-os a abrir os olhos, compreenderam, souberam, disseram que este fato referia-se a eles pessoalmente e referia-se a todos os homens. O Novo Testamento prepara-se para realizar o essencial da Doutrina, aquilo que no Antigo Testamento, era apenas um sentimento e uma, mais ou menos discutível convicção. Sobre este ponto, como sobre todos os outros, o último degrau da Revelação é transposto.

Mas a crença na Ressurreição faz algo mais que dar à morte uma suprema esperança. Todo o conceito da vida transforma-se. A filosofia antiga, quase unânime, ensinava que o corpo é um mal, um cárcere, uma corrente, isto é, uma tumba. "A alma, escrevia Platão no *Fédon*, pertencerá completamente a si mesma, só separada do corpo. Livres e puros da loucura do corpo, viveremos". O Cristianismo, ao contrário, associando a carne ao triunfo eterno da alma, afirma o homem integral, composto de uma alma e de um corpo, uma e outro vinculados por mútua responsabilidade. O desprezo do corpo não é mais possível, porque chamado a participar da glória eterna do ser inteiro. "Se os mortos não ressuscitam, comamos e bebamos, porque amanhã morreremos" (I Cor 15,32), mas, pois que eles ressuscitam, respeitemos em nós e nos outros este corpo, prometido à glória. "Primícia" da ressurreição de cada qual, a Ressurreição de Jesus é a afirmação da dignidade humana: bem longe de ser uma lenda, um símbolo literário é o testemunho do mais sã realismo; sobre ela, enfim, repousam a moral e a sociologia cristã.

"Morte, onde está a tua vitória? Morte, onde está o teu aguilhão?" O grito alegre de S. Paulo ecoa, como palavra de consolação, por toda a tradição cristã. Mas o Apóstolo acrescenta: "Aguilhão da morte é o pecado..." (I Cor 15,55-56), e nestas poucas palavras está dito tudo do destino do homem. Jesus, vencendo a morte, venceu também as forças do mal. A morte entrou na história através do pecado; mas Jesus prova que, por maior que sejam a miséria e a abjeção da nossa condição, podem ser superadas segundo a promessa de Deus. O reino do Pai, onde Ele reinará em glória, é o mesmo que está "dentro de nós", e que germina, primeiro, como grão de mostarda, depois, árvore de mil folhas, na alma dos Santos. Participar de Jesus ressuscitado significa participar do alto ensinamento dado por Ele na sua vida. Assim, portanto, o mal e a morte são exatamente semelhantes: o que em nós cede ao pecado tende à morte, mas cada passo para o bem é um passo para a eternidade. A Ressurreição não é apenas um fato da História, um acontecimento que se verificou em um ponto e em um tempo dados. É a explicação do drama mesmo do homem: nós conservamos vivo em nós tão só o que merece existir e existir eternamente.

Muitos séculos antes, na mesma terra em que Jesus tinha vivido, sofrido e vencido a morte, um pequeno povo tinha, pouco a pouco, descoberto a grande idéia, de que Deus não é somente o poder, a vontade, o mistério das coisas, mas que Ele é, acima de todo bem, a perfeição suprema. Depois tinha lentamente aprofundado seus princípios, aprofundado suas exigências, para submeter

todos os artigos da sua lei moral às decisões do Altíssimo e único, entre todos os outros, tinha proclamado que não existe moral que não venha de Deus. Era preciso ir mais longe, mais para o alto, tão alto que nenhuma religião ousou essa síntese: unir em um só todo, a moral e a metafísica e oferecer ao homem um meio de realizar seu velho sonho, de se "fazer semelhante aos deuses". *Daniel Rops*, Jesus e o seu tempo. Tav. Martins, Porto.

§ 217. O Juízo universal.

No fim do mundo, depois da ressurreição dos mortos, haverá o juízo universal. — (*De fé*).

Explicação. — O *Símbolo dos Apóstolos* já contém esta proposição de fé e diz que o fim da volta de Cristo é "julgar os vivos e os mortos". Também os outros Símbolos contêm este artigo de fé. A expressão "os vivos e os mortos" significa "todos os homens" e deriva da crença cristã primitiva, segundo a qual no momento da parusia, alguns estarão já mortos e outros, ainda vivos (I Tes 4,12-16).

Prova. — No Antigo Testamento, desde os primórdios, a idéia do juízo e da sanção é básica. Num tempo anterior, o juízo de Javé apresenta-se como *juízo de destruição*, conforme à idéia então dominante da onipotência de Deus e de seu império sem limites; estes dois conceitos pareciam resumir toda a noção de Deus. Pense-se no dilúvio, em Babel, em Sodoma e Gomorra, nas pragas do Egito, nos israelitas no deserto, em Canaã etc... É sempre um *juízo de povo* o que acontece, como, de resto, no princípio é a justiça étnica que é posta em relêvo. Nos profetas, porém, especialmente em Isaías, Jeremias, Ezequiel desenvolve-se gradativamente o aspecto pessoal da religião (Ez 33,5-22) e o antigo juízo de destruição passa a um juízo de discriminação, ou seja, a uma seleção feita entre os julgandos: somente os maus padecem o juízo. O juízo, de fato, continua um juízo de castigo, e, por isso, é exercitado sobre os que merecem pena.

Anteriormente, o juízo tinha lugar, caso por caso; ordinariamente, seguia, sem solução de continuidade, o ato culpável, cuja gravidade era justamente determinada pelo juízo. Mas, no tempo dos Profetas, não é mais assim: a vingança divina pelos delitos humanos, reserva-se um dia fixado para o juízo (jôm). Deus quer, com isso, esperar pacientemente um pouco, antes de realizar o juízo. Às vezes, porém, a sua justiça manifesta-se e Deus visita os povos, por causa dos seus pecados. Em Ezequiel, então, cada juízo concentra-se em um dia escatológico, designado pelo simples nome de jôm, o dia do juízo. Os pagãos também serão submetidos a este juízo final, conforme a noção profética de Deus, criador universal.

Este dia escatológico resolve-se também em uma catástrofe universal: fome, sangue, estragos, epidemias, cadáveres, tempestades, terremotos, escuridão dos astros, etc., são-lhe os sinais e castigos. Em Sof 1-3 encontra-se o "dies iræ" do Antigo Testamento; cfr. Zac 2,1 ss.; 14,1 ss.; Mal 3,1 ss.; Jl 3,2 ss.; Is 13,3 ss.; 26,19-20; 66,15 ss.; etc. Este dia está próximo (Is 13,6; 14,1). O que importa mais é que Ezequiel, mesmo falando de um juízo dos povos, tem em vista, sobretudo, um juízo final individual (Ez 14,10-22; 18,2-32; 33,7-20). "Julgarei cada um de vós, casa de Israel, segundo as suas vias" (ib. 33,20).

O objeto do juízo é sempre o pecado, primeiro as culpas externas do culto, depois, as culpas morais internas, sempre de conformidade com o aprofundar-se nos Profetas do sentido da moralidade. Em Daniel o juízo acontece em forma jurídica individual, em base ao livro das culpas (7,10). O juiz é Javé em pessoa; mas, em Daniel ele passa este ofício ao Filho do Homem, ao Messias (7,9 ss.; cfr. Sl 71,2). É evidente que Javé, enquanto Deus da aliança, ordinariamente exerce seu juízo sobre os pagãos (o Egito, Canaã, etc.), cumprindo as vinganças de Israel. Mas, enquanto é Deus criador, seu interesse é mais moral que nacional e, por isso, julga toda falta individual. Nestes piedosos conceitos dos Profetas e dos Salmos, ao lado do juízo dos maus, está o juízo dos bons. O justo reza assim: "Senhor, julgai-me segundo a minha justiça" (Sl 7,9; 25,1; 34,24; 42,1). É o primeiro aceno ao juízo de salvação; juízo que salva, juízo no qual o justo diante do ímpio esmagado, obtém seu direito e encontra sua justificação.

Nesta forma sublimada do juízo individual e moral, João Batista entrega sua mensagem: seria presunção referir-se aos méritos dos pais, pois não podem mais servir. Deus pode suscitar filhos de Abraão das pedras; o machado está pôsto à raiz da árvore, para a pôr à prova: a que não produz frutos será cortada e queimada (Mt 3,7-12; Lc 3,7-8.17).

Jesus não teve que fazer transformações e dar retoques essenciais à idéia do juízo: os Profetas já tinham aberto o caminho, embora não tivessem exposto um corpo de doutrina orgânico e homogêneo. Cristo ligou a idéia do juízo universal dos povos. Muito depressa, ou melhor, desde o princípio, a pregação consoladora do reino dos céus está cheia da idéia do juízo. O juízo já é preanunciado no Sermão da Montanha (Lc 6,21-26; Mt 7,22-27; cfr. 10,15; 11,21-22; 12,36-37; 16,24-27; Lc 11,31-32). Uma descrição minuciosa do juízo encontra-se nas parábolas que dêle tratam: a do bom grão e da cizânia (Mt 13,24-30); a da rede (Mt 13,47-50); a das dez virgens (Mt 25,1-13); a do patrão que pede contas aos servos (Mt

18,23-35); a dos operários da vinha (Mt 20,1-16); a dos talentos (Mt 25,14-30; Lc 20,11-28); a do banquete das núpcias (Mt 22,1-14). Nos seus sermões escatológicos, o Senhor trata disso de modo sistemático (Mt 24 e 25; Mc 13; Lc 21).

Os Apóstolos fazem do juízo um dos pontos fundamentais da sua pregação. Por ex. S. Paulo diante do tribunal do Arcêpago (At 17,31; cfr. Rom 2,6-13; 14,10; I Cor 3,13; 4,4 ss.). Os fiéis, ainda que participem do juízo na qualidade de juizes (I Cor 6,2 ss.; cfr. Mt 19,28; Lc 22,29 etc.), também, todavia, serão julgados, isto é, avaliados (Rom 14,10; II Cor 5,10); e também os anjos serão julgados (I Cor 6,3; cfr. II Pdr 2,4).

Segundo S. Pedro, Deus apressa-se em "julgar os vivos e os mortos" (I Pdr 4,5). Segundo S. Tiago este juízo será "sem misericórdia", isto é, justo (Tg 2,12 ss.). S. João na sua descrição inspira-se em Daniel e recorda o livro dos pecados (Apc 1,7; 20,11-13; cfr. Lc 10,20; Hebr 12,23).

Os Padres. — Desnecessário interrogá-los, pois, evidentemente, seus ensinamentos concordam com os da Escritura. Às vezes afirmam que os bons não serão julgados, por ex., S. Irineu, Epid. 69; mas isto deve-se entender, como em Jo 5,24, de um juízo de condenação. Os Padres indicam às vezes o vale de Josafá, perto de Jerusalém, como lugar do juízo (cfr. Joel, 3,2,12; S. Tomás, Suppl. q. 84,4). Para outros trata-se, ao invés, duma designação simbólica. Por outro lado, a questão não tem nenhuma importância.

Circunstâncias do juízo. — O juiz é Deus, o qual, porém, realiza o juízo por meio do Filho do Homem (Dan 7,9-12), isto é, Cristo. Por isso, Cristo atribui o juízo ora ao Pai (Mt 6,4-8; 10,28; 18,35), como nas parábolas da parusia — o Pai, porém, intervém na qualidade de juiz assistente e de testemunha principal, que reconhece os seus e renega aos apóstatas (Mt 10,32; 33; Mc 8,38; Lc 9,26; 12,8,9) — ora a si mesmo, como juiz que recebeu do Pai o poder de julgar (Mt 7,21-23; 13,41; 16,27; 24,30; 25,31-46; Jo 5,22,30). Não se trata de um juízo independente, mas feito sob a vigilância do Pai: "Como ouvi, julgo, e o meu juízo é justo" (Jo 5,30). Idêntico é o ensinamento dos Apóstolos. O juiz é Deus (Rom 2,3.5.6; 3,1 ss.; I Cor 5,13; II Tes 1,5; I Pdr 1,17; Tg 5,4); mas, de costume, o juízo é atribuído a Cristo (Rom 14,10; I Cor 1,8; 4,4,5; 5,5; II Cor 9,14; 5,10; Flp 1,6,10; 2,10; I Tes 4,6).

S. Paulo, fundindo os dois conceitos do Antigo e do Novo Testamento, afirma que Deus julgará o mundo por meio de Cristo (At 17,31), ou que Deus julgará o mundo em base ao Evangelho, por meio de Cristo (Rom 2,16). Pensamento este, já expresso por Cristo mesmo, quando dissera que viria na glória do Pai para o juízo (Mt 16,27; 25,31).

Os motivos de conveniência do juízo mediante Cristo, consistem

no fato de ser Cristo nosso legislador, nosso modelo, nosso Senhor e Salvador, que nos representa Deus sobre a terra. A possibilidade de julgar, isto é, a onisciência da justiça perfeita. Cristo a possui na sua natureza humano-divina. Por isso, enquanto sua primeira vinda se realizou sobretudo na misericórdia e na graça, a segunda realizar-se-á na justiça e na justa sanção.

A Escritura enumera, como *juizes adjuntos* ou *accessórios*, os anjos, que reunirão os povos e farão a grande separação (Mt 13,41; 25,31), os Apóstolos e os santos (Mt 19,28; Lc 22,29,30; I Cor 6,2,3).

Objeto do juízo são os bons e os maus e as obras boas e más do espírito e do corpo (Eclô 11,14; Rom 2,6; Mt 12,36). Também as mais íntimas aspirações do coração (Rom 2,15,16; I Cor 4,5; Hebr 4,12), os pecados de omissão (Tg 4,17), tudo será revelado e manifestado aos olhos de Deus (Hebr 4,13). Tudo está contido no "livro" do juízo (Apc 20,12). A decisão é tomada em base às obras (Mt 25,31-46) e será como foi dito, uma decisão eterna. Por isso a tão combatida teologia das obras ou do mérito tem, ainda uma vez, sua confirmação.

Recordamos, por fim, que a imagem do juiz do mundo é uma das mais comuns na iconografia cristã primitiva. O juiz está de pé ou sentado, sobre as nuvens do Céu, tendo nas mãos, às vezes, o livro dos sete selos e com o gesto faz a separação das ovelhas, dos cabritos.

O tempo do juízo não é conhecido. — Jesus Cristo atribui o conhecimento deste dia "somente ao Pai", isto é, à onisciência de Deus (Mc 13,32; Mt 24,33; At 1,6,7) e recomenda, por isso, a máxima vigilância (Mt 24,37-44; Mc 13,33-37; Lc 12,39-41; 17,26-36). Também os Apóstolos ensinam que esse dia é-nos *desconhecido* (I Tes 5,1-3; II Pdr 3,10; Apc 3,3; 16,15). A mesma coisa repetem depois os *Padres* e a *Escolástica*.

Todavia, não se pode negar que nos primeiros séculos *considerava-se* este dia, como muito próximo; era esperança e desejo comum viver-se o possível para se ver pessoalmente esse dia, e até mesmo em Tessalônica preocupava-se por aqueles que já tinham morrido, como se a morte prematura lhes pudesse prejudicar a salvação (I Tes 5,12; cfr. Tillmann, o. c., pp. 8-10 e 50-53). Numerosos são os textos que provam este fato e não se pode recusar admiti-los (cfr. I Tes 4,13-18, contra o qual não se pode aduzir I Tes 5,1-11, onde se exclui somente a designação *precisa* do momento; I Cor 7,25,31; 15,51-53 em que S. Paulo fala também de si mesmo: *ημεis*, v. 52 = I Tes 4,15 ss.; Rom 13,11,12). Nos textos citados, S. Paulo espera ver em pessoa, durante sua vida, a parusia de Cristo. Entre a primeira e a segunda Epístola aos Coríntios, essa esperança foi fortemente abalada, por causa de um perigo de morte (?) e em II Cor 5,1-10, ele admite a possibilidade de que aquele dia o encontre entre os mortos; todavia, sua esperança é sempre assistir em pessoa àquele instante feliz, quando o Senhor virá na sua glória. Também os *outros Apóstolos* nutrem igual esperança (Hebr 10,25,37; I Pdr 4,7; II Pdr 3,8,9; Tg 5,8-9; Jo 2,18-22; Apc 22,20). Do mesmo

modo os *Padres* pensam que o fim já está iminente (cfr. *Hermas*, Vis. 3, 8; *S. Cipr.* De mort. 2; *S. Basílio*, Ep. 39; *S. Cirilo de Jerus.*, Cat. 15, 11, 9, 10; *S. João Crisóst.*, In Hebr. hom. 2, n. 3; *S. Agostinho*, De symb. 8; *S. Greg. Magno*, Dial. 3, 37, 38; 4, 41).

O exegeta *Holzmeister* num artigo sobre o decreto da Comm. Bibl. sobre a espera da parusia (Zeitschrift f. kath. Theologie, 1916, pp. 167-172), diz que devemos distinguir entre "esperança" e "espera" certa. Quando, por isso, das cartas de S. Paulo se pode somente deduzir a esperança em uma volta iminente, não se pode acusá-lo de erro. Essa esperança pressupõe este raciocínio: "Não é somente possível, mas também de certo modo provável (possível e provável), que eu veja este dia, no curso de minha vida". Segundo o A. esse raciocínio era justificado, enquanto "em nenhuma época posterior houve tantos sinais de um iminente fim do mundo, como naquela".

O ardente desejo de ver estabelecido o reino de Deus, induziu o Apóstolo a apressar o tempo e essa atitude comunicou-se a *tôda* a patrística. Foi necessária uma experiência mais madura e a dilatação do cristianismo, para se chegar a compreender no seu verdadeiro alcance, as palavras de Cristo: "Não está em vós conhecer o tempo e o momento que o Pai reservou para sua própria autoridade" (At 1,7).

§ 218. O fim e a renovação do mundo.

Ninguém afirmou com declaração eclesiástica que o fim do mundo se deve entender como uma *destruição* total, ou melhor, como uma *renovação*, todavia, esta é a doutrina clara da Sagrada Escritura e dos *Padres*.

Jesus predisse a ruína *dêste mundo*, "do céu e da terra" (Mt 5,18; 24,35; 28,20; Mc 13,31; Lc 16,17; 21,33); mas acenou também a um *mundo novo*, falando de um renascimento ou transformação do mundo (*παλιγγενεσία*) no dia da parusia (Mt 19,28). Segundo *S. Paulo*, *tôda* a criação espera a libertação futura e, por assim dizer, suspira juntamente com a humanidade pela sua realização (Rom 8,19-23). "A figura *dêste mundo* passará" (I Cor 7,31), no "fogo" (II Tes 1,8; I Cor 3,13). Os corpos celestes desfazer-se-ão em calor, a terra será queimada com *tôdas* as coisas. "Mas nós esperamos em *fôrça* das suas promessas, um *novo* céu e uma *nova* terra, onde mora a justiça". Cfr. II Pdr 3,6,10-13. "E vi — diz o vidente de Patmos — um novo céu e uma nova terra... E o que se assenta sobre o trono disse: Eis, eu faço novas *tôdas* as coisas" (Apc 21; 1,5; cfr. Is 65,17; 66,22).

Os *Padres*. — Atêm-se aos dados da Escritura. Inspirando-se em *Isaiás*, *S. Pedro*, *S. João* e *S. Paulo*, ensinam uma transformação,

uma renovação, um rejuvenescimento, um embelezamento do mundo. Alguns dêles aderem à crença, difundida também entre os pagãos (estóicos), em um incêndio escatológico universal (S. Justino, Tertuliano, Clemente Alexandrino). Não nos devemos admirar se os Padres de tendência milenaristas, dos quais já falamos, representavam-se a renovação do mundo com os esquemas da apocalítica judaica e falavam da "Jerusalém celeste", que desce à terra, como de uma habitação ideal e ao mesmo tempo, como uma habitação humana e terrestre dos santos, à qual, porém, devia subentrar um estado final transcendente. Os Padres consideram *definitivo* o fim do mundo. Sômente Orígenes, inspirando-se em idéias platônicas, imagina uma volta eterna das coisas. A filosofia do Stoa concebia essa volta em sentido estrito e literal e o aplicava a cada criatura, aos homens e à sua história (Orígenes, C. Cels. 4, 67-68). Com os dados da Escritura podemos sômente estabelecer a realidade da ruína e da renovação do mundo e não o *modo*.

A Escolástica tentou, especulando, fazer-se uma representação do estado definitivo do mundo. Muitos teólogos modernos, porém, vêem nessa representação uma falta de organização. Gutberlet quisera admitir uma sanção pelo menos para os *animais* que sofrem tanto cá na terra. Tendo presente os limites do saber humano, será melhor abstermo-nos de qualquer hipótese, que não seja sufragada pela autoridade da Escritura. Com suas forças sômente, a razão não pode dar um só passo seguro no futuro. Além disso, devemos cuidar em não introduzir no além conceitos muito materiais.

Sôbre o estado definitivo do mundo pode-se afirmar isto, que seu caráter precípua será a *separação*. Separação do bem e do mal, da felicidade, da dor, da ordem da desordem. Para os bem-aventurados será verdadeiramente a "ilha feliz". A virtude e o vício, a verdade e o erro, o amor e o ódio não subsistirão, lado a lado, como aqui. A harmonia mais perfeita será o caráter dêste novo mundo e dos seus habitantes. Assim, S. Paulo descreve o ato final do drama do mundo e da história. Todos os elementos hostis a Deus serão eliminados. Cristo, aniquilada toda maldade, entregará ao Pai a posse eterna da humanidade renovada. Ele mesmo, chefe desta humanidade, submeter-se-á humildemente ao Pai. "Quando tudo a Ele fôr subordinado, então Ele também será sujeito ao Pai, que tudo subordinou a si, a fim de que Deus esteja todo, em todos" (I Cor 15,28). Deus, todo em todos, no início; Deus, todo em todos, no fim. S. Agostinho escreve: "Hic regnum cœlorum erit, nullus hæreticus latrabit, nullus schismaticus se separabit; omnes intus erunt, in pace sunt" (Ed. Morin, p. 57).

Determinação do tempo do fim do mundo. Não obstante Cristo se tenha recusado manifestar o tempo e a hora do fim do mundo, jamais faltaram espíritos esquisitos, que se esforçaram por estabelecer a data, com uma exatidão matemática. Latêncio falava de 500 anos depois dos quais teria vindo o fim (Inst. 7, 25, 5); Ticônio de 300 anos. Antes de S. Agostinho muitos seguindo o Pseudo-Barnabé (Ep. 15, 4) eram pelos 500 anos. S. Agostinho recorda êstes cálculos e sem mais

os rejeita; todavia, êle dividia a história do mundo em períodos, seguindo a falsa linha dos seis dias da criação e segundo essa divisão, pensava que já se estava na última fase da história; isso explica porque fala tão freqüentemente do "mundus senescens". Todavia, êle, lembrando-se das palavras de Cristo, recusa todo cômputo numérico (annos computare et definire, Civ. 18, 53; cfr. S. Tomás, S. th. III, 1, 6).

Ao conceito físico ou messiânico do fim do mundo (Hemholtz, Clasius, Riem, Clwolson, etc.) segundo o qual o mundo terminaria por "uma morte de frio" ou "por uma morte de calor", outros contrapõem a hipótese do desmoronamento dos astros mortos, dos quais surgiriam outros mundos, no eterno ciclo das coisas. Mas trata-se sômente de opiniões.

CONCLUSÃO: Memorare novissima tua

O valor religioso dos dogmas da morte, do juízo, do paraíso e do inferno já foi esculpido nas palavras do Eclesiástico: em toda tua ação, lembra-te do fim e jamais farás o mal (Eclo 7,40). Esta advertência é de ordinário referida ao pensamento da morte, do juízo e do inferno (S. Agostinho, S. Bernardo); três realidades estas, que têm uma enérgica virtude de nos conservar longe do pecado. Pois que o pecado, como diz S. Tomás, é essencialmente apêgo à criatura, a morte arranca-lhe o objeto, o juízo põe-no diante da loucura, o inferno castiga-o eternamente, por sua malícia. O pensamento dêstes três novíssimos, unido ao da presença de Deus, tem uma verdadeira eficácia, na hora da tentação, para nos sacudir salutarmente e nos orientar para Deus. Talvez em algumas horas da nossa vida sômente o pensamento do inferno consegue dar-nos força para superarmos a sedução do mal. Todavia, se nosso cristianismo consistisse sômente no medo do inferno, não diferiria muito da religião de temor do Antigo Testamento.

O dogma do Purgatório, ao invés, como já dissemos, é muito consolador. De certo modo constitui o contrapêso do terror do inferno, que poderia gerar desespero, conscientes como somos de que ninguém é puro e sem pecado diante de Deus. Ora, nem todo pecado é castigado com o inferno, mas sômente o mortal, que nos afasta totalmente de Deus, com o divinizar a criatura. O pecado ordinário, o venial, é castigado no Purgatório, que purifica a alma das mínimas imperfeições voluntárias.

O pensamento da morte, do juízo e do inferno, enchendo-nos de temor, afasta-nos do pecado, mas o do Paraíso inflama nossos corações do mais puro amor de Deus, impele-nos à consecução dos bens eternos, das virtudes e das boas obras, ensina-nos a apreciar o altíssimo valor da graça santificante, que é penhor e antegozo da eterna bem-aventurança. Oh! quantas vêzes S. Paulo, os Apóstolos, os mártires e todos os santos, com o olhar voltado para o céu, obtiveram a coragem e a força para realizar a obra de sua vida!

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

OS SACRAMENTOS

Bibliografia geral. 1. Tratados clássicos e escolásticos - S. TOMÁS, *Summa theol.* III, qq. 60 e ss. A tradução francesa, editada por Desclée de Brouwer, contém boas anotações com importantes atualizações. Existe ainda a edição bilingue da Biblioteca de Autores Cristãos, Madrid. - S. ROBERTI BELARMINI, *Disputationes de controversiis christianae fidei: De sacramentis*, 2º vol., 7ª ed., Domenico Bellagatta, Milão, 1832. - M. DAFFARA, *De sacramentis et de novissimis*, Marietti, Turim, 1944. - A. PIOLANTI, *De sacramentis*, Ancora, Milão, 1949. - P. SCHANZ, *die Lehre von den heiligen Sakramenten der Katholischen Kirchen*, Herder, Friburgo, 1893. - N. GIER, *Les sacraments de L'Eglise Catholique*, 4 vols., trad. do alemão, Lethieuleux, Paris, 1900-1903. - POHLIS-PAEUS, *The Sacraments*, 4ª vol., Herder, St. Louis (U.S.A.), 1946-1947.

Para a doutrina dos sacramentos das Igrejas orientais dissidentes: SIMONIS THESSALONICENSIS, *De septem sacramentis*, na *Patrologia Grega* de Migne, t. CLV, col. 175-696. - A. VON MALZEW, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898. - M. JUCIE, *Theologia dogm. christ., or., tt. III e V*, Letouzey, Paris, 1930, 1935. - P. DE MEESTER, *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Ed. Liturgiche, Roma, 1947. W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, Instituto Pontificio Oriental, Roma, 1947.

Para a mais recente doutrina protestante: H. EBERHARD e OUTROS, *Les sacraments*, Ed. Je Sers, Paris, 1942. - TH. SÜSS, *Parole et sacrament*, Ed. Luthériennes, Paris-Strasburgo, 1947.

2. Tratados de índole pastoral e espiritual. - M. PHILIPPON, *Os sacramentos na vida cristã*, Agir, 1959. - G. CERIANI, *La vita del Corpo mistico* (pp. 125-344), Cavalleri, Como, 1941. - M. CORDOVANI, *Il santificatore*, 2ª ed., Studium, Roma, 1946. - R. GRABER, *Le Christ dans ses sacraments*, trad. do alemão, Ed. Vitral, Paris, 1947. - GREUTE, *La magnificenza dei sacramenti*, trad. do francês, Vita e pensiero, Milão, 1949. - F. TAYMANS D'JPERNON, *La saint Trinité et les sacraments*, Desclée de Brouwer, Paris, 1949. - GONZAGUE TRUC, *Les sacraments. Nouvel essai de psychologie religieuse*, Alcan, Paris, 1929. - J. PINEK, *Die sakramentale Welt*, Herder, Friburgo, 1938; trad. espanhola. *El Valor sacramental del universo*, Ed. "Surgo", Buenos Aires, 1947. - O. SCHOLLING, *Les sacraments*, Ed. Salvator, Moulhouse, 1946. Contém preciosas indicações pastorais para fazer viver a graça dos sacramentos. - M. TEIXEIRA PENHO, *O mistério dos Sacramentos*, 2ª ed., Vozes, Petrópolis, 1961.

OS SACRAMENTOS EM GERAL

A. MICHEL, *Sacraments*, no *Dict. de théol. Cath.* t. XIV, 485-644. Ampla tratado das várias questões concernentes aos sacramentos em geral. - J. B. FRANZELIN, *De sacramentis in genere*, 5ª ed., Roma, 1911. - J. B. UMBERG, *Systema sacramentarium*, F. Rauch, Innsbruck, 1930. - H. LENNERZ, *De sacramentis novae Legis in genere*, 2ª ed., Universidade Gregoriana, Roma, 1939. - F. CARPINO, *De sacramentis in genere*, The Bruce Publishing Co., Milwaukee (San Antonio, Texas, U.S.A.) 1946. - P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, 4ª ed., Paris, 1910. - IDEM, *Sacrament*, no *Dict. apol. de la foi cath.*, t. IV, 1062-1077. J. RIVIÈRE, *Sacrament*, no *Dict. prat. des conn. relig.* t. VI, 111-127. Boa síntese histórico-crítica. - L. ROUZIG, *Les sacraments en général*, Paris, 1922. Obra de séria divulgação em três partes: natureza dos sacramentos, efeitos, as pessoas nos sacramentos.

§§ 157-158. SOBRE A NOÇÃO DE SACRAMENTO.

J. DE GHELLINCK e OUTROS, *Pour l'histoire du mot "Sacramentum"*, I. *Les antécédents*, Louvain 1924. - A. MICHEL, art. cit., 485-494, onde resume DE GHELLINCK. - Sobre o desenvolvimento da noção de sacramento, como sinal e causa da graça, a partir da Sagrada Escritura até S. Tomás: A. MICHEL, art. cit., 494-536. - G. SPALLANZANI, *La nozione di sacramento in S. Agostino*, em *La Scuola Cattolica*, 1927, pp. 175-188; 258-268. - H. M. FERET, *Sacramentum. Res dans la langue théologique de S. Augustin*, na *Revue*

de sc. phil. et théol. 1940, pp. 218-248. - D. VAN DEN EYNDE, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scholastique* (1050-1240), Pont. Ath. Antonianum, Roma, 1950. - H. F. DONDAINI, *Le définitions des sacrements dans la Somme théologique*, na Revue de sc. phil. et théol., 1947, pp. 213-228.

A noção tomista de sacramento foi reexposta com originalidade por A. VONIER, *La clef de la doctrine eucharistique* (pp. 15-52), Ed. du Cerf, Lyon-Paris, 1942. P. Congar fala de "uma redescoberta da ordem sacramental... para a qual se redescobre um elemento essencial do grande velo patristico, tão desconhecida pelas Reformas continentais e em grande parte olvidada pela teologia centro-reformista. Os dois polos desta concepção (cristologia e eclesiologia da vida cristã e do mundo à base de sacramentalidade) são: 1) uma justa noção desta ordem, simbólica e real ao mesmo tempo, que é a ordem propriamente sacramental; 2) a idéia de que os sacramentos não são apenas meios da graça, mas uma forma de vida, assim como a Igreja não é tão só uma instituição, senão um ambiente de vida: o que leva a não considerar mais os sacramentos como coisas, possuidores, por assim dizer, da própria consistência, espécie de máquinas para produzir a graça, mas a considerá-los na sua conexão com o mistério redentor, com a pessoa de Cristo e dos atos de Redentor" (Revue de sc. phil. et théol., 1938, pp. 649-650). A este modo de ver trouxe também seu contributo a teoria sacramental elaborada por O. Casel († 1948). A escola de Casel, "restituindo aos sacramentos o antigo nome de mistérios, afirma que as ações realizadas por Cristo para a nossa salvação e que, historicamente são fatos do passado, estão no e mediante o rito sacramental, não apenas representadas, mas tornadas própria e efetivamente presentes, atuais. Desta forma não seria suficiente dizer que mediante a Eucaristia torna-se presente o Christus passus com efeitos salutareis da sua paixão. Mas justamente a paixão e a morte de Cristo como fatos e atos seus são simbólica e misteriosamente tornados presentes com seus efeitos salutareis: na eucaristia não temos somente a memória e os efeitos da morte de Cristo, mas o próprio fato da sua morte e o ato da sua oblação" (Congar, ib., 1935, p. 719). Para uma crítica de Casel, sob o ponto de vista tomístico pode-se ver G. SHONCEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Hanstein, Bonn, 1937; IDEM, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, ib., 1938; IDEM, *Le rôle agissant des mystères du Christ dans la liturgie d'après les théologiens contemporains*, in *Les questions liturgiques et paroissiales*, 1939, pp. 79-106. Escreve o tomista Roguet: "Casel afirma que cada sacramento torna presente o mistério redentor de Cristo. A afirmação, certa a respeito da Eucaristia, sobremaneira considerada na Missa, que significa a maneira de sacrifício, parece muito menos evidente para os demais sacramentos. Todavia, a idéia de Casel, que à primeira vista parece estranha à prospectiva tomista, poderia enriquecer muito a nossa teologia dos sacramentos" (*Somme théologique de S. Thomas, Les sacrements* (p. 312), Desclée de Brouwer, Paris, 1945). - VAN DER MEERSCH, *De mysterio*, Desclée de Bruges, 1945, crítica Casel.

Sobre matéria e forma na teologia dos sacramentos: A. MICHEL, *Matière et forme dans les sacrements*, no Dict. de théol. cath., t. X, 335-355. São estudados os seguintes pontos: 1) Caráter doutrinal da tese da matéria e da forma dos sacramentos no ensinamento da Igreja; 2) Justificação histórica e doutrinal deste caráter; 3) Razões teológicas; 4) Consequências práticas na administração dos sacramentos. Algumas imperfeições do artigo, são corrigidas pelo autor do verbete *Sacrements*, no mesmo Dict. de théol. cath. 574.

§§ 159-161. SOBRE OS EFEITOS DOS SACRAMENTOS.

A Graça. - A. MICHEL, art. cit., 624-635. - A. PIOLANTI, *De sacramentis*, pp. 57-69. - B. BRAZZAROLLA, *La natura della grazia sacramentale nella dottrina di S. Tommaso*, Grottaferrata, 1941. - FR. TAYMANS, *Les sacrements et la vie du chrétien*, em Nouv. rev. théol., 1947, pp. 2027-1035. Focaliza o aspecto cristológico da graça sacramental, mostrando como cada sacramento nos conforma a Cristo. - E. MEERSCH, *La théologie du Corps mystique*, II, pp. 285 ss. Expõe o aspecto eclesiástico da graça sacramental. "A graça que nos dá os sacramentos tem por característica essencial o ser graça de Igreja, uma graça, isto é, de união católica e de essência social, uma graça - santificante ou atual - que santifica mediante incor-

poração à Igreja e dispõe a agir em colaboração com todo o gênero humano regenerado" (ib. p. 287). - A. VONIER, *L'acte chrétien de l'homme dans la liturgie et sa réalisation surnaturelle par les sacrements*, em *les questions liturgiques et paroissiales*, 1939, pp. 197-209 e 1940, pp. 3-21.

O caráter. - H. MOUREAU, *Caractère sacramental*, no Dict. de théol. cath. t. II, 1698-1008. - F. J. DOLOER, *Sphragis*, Paderborn, 1811. - A. PIOLANTI, op. cit., pp. 70-85. - B. DURST, *De Characteribus sacramentalibus*, em *Xenia Thomistica*, II vol., pp. 541-591, Angelicum, Roma, 1925. - Para um aprofundamento especulativo: S. TOMÁS, *Summa théol.* III, q. 63, J. M. SHREBEN, *I misteri del cristianesimo*, I 84; C. V. HÉRIS, *Il mistero di Cristo* (pp. 152-224), Morcelliana, Brescia, 1938. - E. BOULARAND, *caractère sacramental et mystère du Christ*, in Nouv. rev. théol., 1950, pp. 252-274.

Eficácia objetiva dos sacramentos. - A. MICHEL, art. cit., 577-624. - P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, pp. 85-184. - C. VON SCHALZLER, *Die Lehre von der Wirksamkeit, des Sakramente ex opere operato*, Munich, 1880. - E. HOCHEZ, *Sacrements et magie*, in Nouv. rev. théol., 1931, pp. 481-506. - A. M. ROQUET, *Somme théol. de S. Thomas, Les sacrements* (pp. 346-364), Desclée de Brouwer, Paris, 1945. - F. MARIN-SOLA, *Propositio nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia*, in *Divus Thomas de Frib.*, 1925, pp. 49-63. - FR. TAYMANS, *La Sainte Trinité et les sacrements c. II: Les gestes du Christ*, pp. 85-45. - D. BERTETTO, *La causalità dei sacramenti secondo S. Tommaso e i suoi interpreti*, in *Salesianum*, 1948, pp. 543-568; *La causalità fisica perfetta dei sacramenti*, ib., 1949, pp. 185-205.

§§ 162-163. SOBRE A ADMINISTRAÇÃO DOS SACRAMENTOS.

L. GODEFROY, *Ministre des sacrements*, in Dict. de théol. cath. t. X, 1776-1793. - G. NICOTRA, *Dottrina sacramentaria ed ecclesiologica presso i Donatisti*, Ed. La Scuola Cattolica, Venegono, 1942. - I. B. BOND, *L'intention de faire ce que fait l'Eglise dans le ministre du sacrements*, in Nouv. Rev. théol. 1922, pp. 453-541. - G. RAMBALDI, *Loggeto dell'intenzione sacramentale nei teologi del sec. XVI e XVII*, Universidade Gregoriana, Roma, 1944.

Sobre "revivescência" dos sacramentos. - A. MICHEL, *Reviviscence des sacrements*, no Dict. de théol. t. XIII, 2618-2629. - A. HAINAL, *De reviviscentia sacramentorum fictione recedente*, in Angelicum, Roma, 1927, pp. 51-80; 203-233; 382-405. - C. CIPRIANI, *De reviviscentia sacramentorum apud principales thomistas*, O. P., Sena, 1945.

Sobre a colaboração do sujeito para a obtenção do fruto dos sacramentos. - PIO XII, *Instrução pastoral em torno dos sacramentos*, 18 de fevereiro de 1945, in A. A. S., 1945, pp. 33-34. - P. DONCOEUR, *La collaboration humaine à l'efficace sacramentelle*, in *Les questions liturgiques et paroissiales*, 1939, pp. 119-129.

§ 164. SOBRE A INSTITUIÇÃO E O NÚMERO SETENÁRIO.

A. MICHEL, art. cit., 536-577. - H. LENNERS, *De sacramentis*, pp. 285-300; 2953. - IDEM, *Salva eorum substantia*, in Gregorianum, 1932, pp. 358-419; 524-557. - PIO XII, na Constituição "Sacramentorum Ordinis" declara que a "substantia sacramentorum" consiste "in ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christus Dominus in signo sacramentali servando statuit". - U. MANNUCCI, *Le origini del sistema sacramentale e la critica razionalistica*, Pustet, Roma, 1907. - B. GEYER, *Die siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung*, na rev. Theologie und Glaube, 1918, pp. 325 ss. - Sobre "conveniência" do número setenário. - S. TOMÁS, *Summa théol.* III, q. 61, a. 1. - N. GIER, *Les sacrements*, I vol., pp. 213-218. A célebre página de GOTHE sobre os sete sacramentos pode-se encontrar em ALGERMISSSEN, *La Chiesa e le Chiese* pp. 369-370. Ed. Morcelliana, Brescia, 1944.

§ 165. ACERCA DOS SACR. DO A. TESTAMENTO E DOS SACRAMENTAIS.

A. MICHEL, *Sacrements préchrétiens*, no Dict. de théol. cath. t. XIV, 644-655. - IDEM, *Sacramentaux*, ib., 465-482. - G. ARENET, *De sacramentibus disquisitione scholastico-dogmatica*, 2ª ed., Roma, 1900. - G. LEFEBVRE, *Sacramentaux*, no vol. Liturgia 9 pp. 748-792. Roulet et Gay Paris 1935. Estudo

dogmático-histórico e litúrgico-rubrical. - A. STOLZ, *Sacrament et sacramental*, in *Les questions Liturgiques et paroissiales*, 1939, pp. 60-78. - A. FRANZ, *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter*, 2º vol., Herder, Friburgo, 1909.

§ 166. SOBRE OS SACRAMENTOS CRISTÃOS E OS MISTÉRIOS PAGÃOS.

U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Il Solco, Città di Castello, 1922. - L. ALLEVI, *I misteri antichi e i sacramenti*, in *La Scuola Cattolica*, 1926, pp. 161-187, art. transcrito no volume do mesmo autor: *Ellenismo e Cristianesimo*, Ed. Vita e Pensiero, Milão, 1934. - G. M. POLESTRA, *I misteri Pagani e il Cristianesimo*, Florença, 1944. Contém boa bibliografia. - M. RICHETTI, *Storia liturgica*, 8º vol., pp. 34-42, Ancora, Milão, 1949. - N. TURCHI, *Fontes Historicae mysteriorum aevi hellenistici et graecis et latinis scriptoribus*, Roma, 1930. - A. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Gabalda, Paris, 1932. - PINARD DE LA BOUILLAYE, *Étude comparée des religions*, 4ª ed., Beauchesne, Paris, 1929. - E. LESIMPLE, *Le pressentiment chrétien dans les religions à mystères*, Paris, 1942. - Y. M. LAGRANGE, *L'Orphisme*, Gabalda, Paris, 1937. - E. RÖHDE, *Psyche*. Culto das almas e fé na imortalidade entre os gregos, 2º vol., Laterza, Bari 1914-1916. - O. CASEL, *Les mystères du culte dans le christianisme*, Ed. du Cerf, Paris, 1946, pp. 102-126. Assim define Casel o mistério cultural: "Uma ação sacra e cultural, na qual uma ação redentora do passado é feita presente sob determinado rito; a comunidade cultural, realizando este rito sagrado, participa do fato redentor, evocado, adquirindo por esta forma a salvação" (ib. pp. 109-110).

BATISMO

§§ 167-170.

1. Tratados de índole científica. - BAREILLE, BELLAMY, RUCH, ECC., *Baptême* no *Dict. de théol. cath.* t. II, 167-378. - A. D'ALÈS, J. COPPENS, *Baptême*, no *Dict. de la Bible*, Supplement, t. I, 852-924. Estudo analítico do Batismo na Bíblia. - V. JACONO, *Il Battesimo nel pensiero di S. Paolo*, Roma, 1935. - G. RAMBALDI, *Battesimo*, in *Enc. Catt.* II, 1004-1026. - L. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*, III, pp. 5-118, 8ª ed., Bloud et Gay, Paris, 1923. - A. D'ALÈS, *De Baptismo et Confirmatione*, Beauchesne, Paris, 1927. - IDEM, *Baptême et Confirmation*, Bloud et Gay, Paris, 1928. - E. DORONZO, *De Baptismo et Confirmatione*, The Bruce Publishing Co., Milwaukee (S. Antonio, Texas), 1947. - J. CORBLET, *Histoire Dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement du baptême*, 2º vol., Palmé, Paris, 1881-1882. - PH. OPPENHEIM, *Sacramentum regenerationis christianae*, Ed. Liturgiche, Roma, 1947. - T. SPACK, *Theologia orientis separati de sacramento Baptismi*, Inst. Pont. Oriental, Roma, 1926. - A. D'ALÈS, *Initiation chrétienne*, no *Dict. apol. de la foi cath.* t. II, 789-823. - I. N. WALT, *Controverses au sujet du baptême des enfants*, *Rev. des sciences ph. et théol.*, 1952, pp. 52-70. Expõe as opiniões recentes da teologia protestante.

2. Tratados de índole espiritual e pastoral. - M. FAVERO, *Il tuo Battesimo*, Florença, 1946. - R. PLUS, *Battesimo e Cresima*, Marietti, Turim, 1933. - FR. CUTTAZ, *Les effets du Baptême. Le don de Dieu à ses enfants*, Ed. du Cerf, Paris, 1934. - V. POUCEL, *Mon Baptême*, Bloud et Gay, Paris, 1937. - E. DELAYZ, *Baptême*, no *Dict. de spir. chrét.* t. I, 1218-1230. - P. PARIS, *L'initiation chrétienne*, Beauchesne, Paris, 1944. - J. DANIELOU, *Le symbolisme des rites baptismaux*, in *Dieu Vivant* n. 1, 1945, pp. 17-46. Exposição da antiga mistagogia segundo Cirilo de Jerusalém (Catequeses), os Capadóciens e S. Ambrósio. - IDEM, *Traversée du mer rouge et Baptême*, aux premiers siècles, in *Recherche de sc. relig.* 1946, pp. 402-430; *Deluge, Baptême, Jugement*, in *Dieu Vivant* n. 8, 1947, pp. 97-112. - E. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, IX vol., pp. 1-42. La dévotion au Baptême, Bloud et Gay, Paris, 1932. - S. SPALLA, *La rigenerazione nell'acqua e nello Spirito Santo*, Turim, 1950.

CRISMA

§§ 171-174.

1. Tratados científicos. - C. RUCH, G. BAREILLE, G. BERNARD, ETC., *Confirmation*, no *Dict. de théol. cath.* t. III, 975-1103. - J. COPPENS, *Confirmation*, no *Dict. de la Bible*, supplement, t. I, 120-153. - R. GALTIER, *Cresima*, na *Enc. Catt.* vol. IV, 852-860. - J. B. UMBERG, *Die Schriftlehre von Sakrament der Firmung*, Herder, Friburgo, 1920. - H. LENNERS, *De sacramento confirmationis*, Universidade Gregoriana, Roma, 1945. - FR. DOLGER, *Das Sakrament der Firmung*, historisch-dogmatisch dargestellt, Viena, 1906. - J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. Testament et dans l'Eglise ancienne*, Gabalda, Paris, 1925. Nas páginas 174-373 trata da Crisma. - D. KOSTER, *Die Firmung in Glaubenssinn der Kirche*, Regensburg, Munster, 1948. - A crisma estrutura e organiza na Igreja o serviço do testemunho da fé.

2. Tratados de índole espiritual e pastoral. - FR. CUTTAZ, *Notre Pentecôte. La grace du chrétien militant*, Ed. du Cerf, Paris, 1935. - M. LAROS, *Pfingstgeist über uns*, Pustet, Ratisbona, 1935. A Crisma é o sacramento da personalidade desenvolvida, da maturidade cristã, da consciência pessoal adaptada à vida de comunidade; é a consagração ao apostolado, a afirmação corajosa da realeza de Cristo. Por todos esses motivos é principalmente o sacramento da Ação Católica. - H. DONDAINE, *La grace du témoignage*, in *La Vie Spirituelle*, 1937, t. II, pp. 225-237.

EUCARISTIA

Bibliografia geral. 1. Tratados de índole científica. - S. TOMÁS, *Summa theol.* III, qq. 73-83. - J. R. FRANZELIN, *Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio*, 4ª ed., Roma 1887. Nova ed. aos cuidados de Filograssi, Universidade Gregoriana, Roma, 1932. - M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, 3ª ed., Beauchesne, Paris, 1931. É esta a mais significativa obra escrita nesta metade do século sobre o mistério da Eucaristia. - A. D'ALÈS, *De Eucharistia*, Beauchesne, Paris, 1929. - I. FILOGRASSI, *De Eucharistia*, Universidade Gregoriana, Roma, 1940. - A. VAN HOVE, *De Eucharistia*, 2ª ed., Dessain, Malines, 1941. - R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia*, Berruti, Turim, 1943. - L. DORONZO, *De Eucharistia*, The Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1947. - L. LABAUCHE, *Leçons de théol. dogmatique*, IV vol., *L'Eucharistie*, 8ª ed., Paris, 1926. - POHL-PRUSS, *The Holy Eucharist*, Herder, St. Louis (U.S.A.), 1946. - E. HUGON, *La santa Eucarestia*, S.E.I., Turim, 1947.

Algumas obras de teologia histórica. - J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Hanstein, Bonn, 1935-1937. - N. BORGIA FRAMMENTI, *eucharistici antichissimi*, Grottaferrata, 1932. - J. CORBLET, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'Eucharistie*, 2º vol., Palmé, Paris, 1885. - W. GOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie sacrement et sacrifice*, Duculot, Gembloux, 1931. - J. COPPENS, *Eucharistie*, no *Dict. de la Bible*, Supplement, t. II, 1146-1215. - F. CARPINO, *Evoluzione dei sistemi sulle origini dell'Eucaristia*, na *Scuola Cattolica*, 1935, pp. 296-312. - F. HOLBOCK, *Der Eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Fröscholastik*, Officium Libri Catholici, Roma, 1941. - H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, Aubier, Paris, 1949. - A. PIOLANTI, *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucarestia in S. Alberto Magno*, Roma, 1939. - X. KATTCM, *Die Eucharistielehre des heiligen Bonaventura*, Datterer, München-Freising, 1920. - Do ponto de vista da história da liturgia: M. RICHETTI, *Manuale di storia liturgica*, III, *L'Eucarestia sacrificio (messa) e sacramento*, Ancora, Milão, 1949.

Para a teologia protestante mais recente. YNGVE BRILLOT, *Eucharistic Faith and Practice Evangelical and Catholic*, Londres, 1930. - O autor, protestante luterano, distingue cinco aspectos principais na doutrina da Eucaristia no Novo Testamento: a Eucaristia é um rito de agradecimento, de comunhão, de anamnese, um sacrifício, um mistério; este último aspecto eucarístico, ou melhor, sustentaria todos os demais. - FR. J. LENHARDT, *Le sacrement de la Sainte eène*, Paris, 1948. - O. DELUZ e OUTROS, *La Sainte*

Cène, Ed. Luthériennes, Paris-Strasbourg, 1947. - Essas autores são todos protestantes.

Teologia dos Orientais separados. - TH. SPACIL, *Doctrina Theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*, 2º vol., Roma, 1928-1929. - M. JUNE, *Theol. dogm. christ. orient.* t. III, pp. 177-330. Veja-se também a leitura no fim do § 189.

2. Tratados de índole espiritual e pastoral. - T. REGATTIERI, *La vita della vita*, 2º vol., Marietti, Turim, 1927. - C. SAUVÉ, *L'Eucarestia intima*, 4ª ed., Vita e Pensiero, Milano, 1949. - R. PLUS, *Eucaristia*, Vozes Petrópolis. - G. GASQUE, *L'Eucharistie et le Corps mystique*, Spes, Paris, 1925. - A. TESNIÈRE, *Somma della predicazione eucaristica*, 2º vol., Ed. Subalpina, Turim. - TORR THAMER, *Eucaristia*, Pôrto. - VÁRIOS AUTORES, *Eucharistia*, Bloud et Gay, Paris, 1934. Vasta enciclopédia que considera o argumento sob todos os pontos de vista, bíblico, dogmático, teológico, espiritual, litúrgico, apologético, artístico-literário. - R. SPINAZZI, *L'Eucaristia nella vita cristiana*, Ed. Paoline, Alba, 1952. - F. CUTTAZ, *O pão vivo*, Edições Paulinas, S. Paulo, 1961.

§§ 175-185. SOBRE A PRESENÇA REAL E SOBRE A COMUNHÃO.

C. RUCH, G. BARREILLE etc., *Eucharistie*, no Dict. de théol. cath. t. V, 989-1368. Extenso tratado positivo-especulativo da Eucaristia, (sacramento) na Escritura, nos Padres, nos antigos monumentos cristãos, no decorrer de diversos séculos e no Concílio de Trento. - P. BARRIOL, *Études d'histoire et de théologie positive: L'Eucharistie, la Présence réelle et la Transubstantiation*, 9ª ed., Gabalda, Paris, 1930. - TH. CAMELOT, *Realisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin*, in Rev. des sc. phil. et théol., 1947, pp. 396-410. "A teologia de S. Agostinho não é nem simbolista, nem realista no sentido moderno desses termos, e sim sacramental" (ib. p. 410). - P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico dell'Eucarestia in S. Agostino*, S.E. S.A., Bergamo, 1937. - G. BRACCI, *Victima Sancta. Pensiero, dottrina e insegnamento del S. Dottore Agostino sull'Eucarestia*, S.E.I., Turim, 1930. - Contra RAUSCHEN, *L'Eucarestia e la Penitenza nei primi secoli della Chiesa*, Firenze, 1909. - R. HEURTEVENT, *Durant le Troarn et les origines de l'hérésie berengerienne*, Paris, 1912. - J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre des Vorscholastik F. Schoning*, Paderbon, 1926.

A. MICHEL, *Transubstantiation*, no Dict. de théol. cath. t. XV, 1396-1406. - B. AUGER, *La transubstantiation d'après S. Thomas*, in Rev. des sc. phil. et théol., 1928, pp. 427-459. - V. M. CACHA, *De natura transubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum*, Angelicum, Roma, 1929. - A. VELICO, *De Transub. iuxta Joan. Duns Scotum*, in Antonianum, 1930, pp. 301-332. - F. SELVAGGI, *Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna*, in Gregorianum, 1949, pp. 7-45. - R. MASI, *La teoria Suareziana della presenza eucaristica*, A.L.C.I., Roma, 1942. - F. JANSEN, *Accidents eucharistiques*, no Dict. de théol. cath. t. V, 1368-1452.

M. JUNE, *De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Roma, 1943. - M. MARZULLI, *La questione dell'epiclesi tra Greci e Latini nel sec. XIV*, em la Scuola Cattolica, 1939, pp. 184-212; *L'epiclesi al Concilio di Firenze*, ib. pp. 326-359. - J. BRINKTRINE, *De modo quo operantur verba Christi in conficiendo SS. Eucharistiae sacramento*, em Divus Thomas de Plac. 1929, pp. 128-142.

A. PIOLANTI, C. TESTORE, *comunione eucaristica*, na Enc. Catt. t. IV, 125-142. - H. MOUREAU, E. DUBLANCHY, *Communione*, no Dict. de théol. cath. t. III, 480-547. - F. CUTTAZ, *Effets de la communion*, no Dict. de spir. chrét. t. II, 1188-1207. - INEM, *Pão vivo*, Edições Paulinas, S. Paulo, 1961. - J. DUHR, *Communione frequente*, no Dict. de spir. chrét. t. II, 1234-1292. Estuda os dados da Escritura, a história, a situação atual da comunhão frequente. Rica bibliografia. - L. DANNMILLER, *A profecia e a promessa da presença real de Cristo na Eucaristia*, RCB, março de 1959 e junho de 1959.

§§ 186-189. SOBRE A EUCARISTIA COMO SACRIFÍCIO.

1. Tratados históricos. - C. RUCH, A. GAUDEL, J. RIVIÈRE, A. MICHEL, *Messe*, no Dict. de théol. cath. t. X, 795-1316. Riquíssimo tratado sobre a Missa segundo a Escritura (cc. 795-863), segundo os Padres, até S. Cipriano (864-964), do século IV até à Reforma (964-1085), no período da Reforma e do Concílio Tridentino (1085-1142), na teologia pós-tridentina (1143-1316). - M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe depuis l'origine jusqu'à nos*

jours, 2ª ed., Beauchesne, Paris, 1926. Nesta obra magistral encontra-se, não só uma antologia dos textos mais importantes da literatura patristica e teológica, não só uma análise o mais completa possível do pensamento dos Padres e dos teólogos no seu desenvolvimento concernente à idéia desse sacrifício, mas também uma síntese que, fundada sobre essa idéia, continua a contribuir, mesmo após a obra-prima do P. de la Taille, a fazer compreender melhor a Missa, e a adotar entre as opiniões teológicas contemporâneas, aquela que se acha em continuidade mais profunda com a tradição antiga" (Gauzel no Dict. de théol. Cath. t. X, 1085). - V. BERNARDI, *Il Santo sacrificio della Messa*, Treviso, 1924; *De sacrificio Missa*, Treviso, 1934. DOM A. VONIER, *La clef de la doctrine eucharistique*, Ed. du Cerf, Lyon-Paris, 1942. - E. MASURE, *Le sacrifice du Cef*, 10ª ed., Beauchesne 1944; *Le Sacrifice du Corps mystique*, Desclée, Paris, 1950. - G. ANICHINI, *Sacramentum Redemptionis, L'Eucarestia nel dramma della Redenzione*, Ed. Regnum Christi, Lucca, 1947. - G. SARTORI, *Le concezioni sacramentali del sacrificio della Messa*, Bassano del Grappa, 1949. Rica Bibliografia. - A. PIOLANTI, *Messa*, em Enc. Catt. vol. III, 758-778, com ampla bibliografia.

2. Tratados histórico-litúrgicos. - J. A. JUNGEMANN, *Missarum Solemnia. Eine genetische erkärung der römischen Messe*, 2 vols., Herder, Viena, 1948. Divide-se em três partes: a) a missa no curso dos séculos, Missa e comunidade eclesial, a Missa no desenvolvimento dos seus ritos. Obra fundamental e riquíssima. Há uma tradução em espanhol, B. A. C., Madrid. - G. DESTEFANI, *La santa Messa nella liturgia romana*, Lice, Turim, 1935. Contém rica documentação das liturgias antigas. - E. VANDEUR, *La S. Messa*, Ed. Salesiana, Faenza, 1927. - L. BRINKTRINE, *La S. Messa*, Ed. Liturgiche, Roma, 1945. - P. BORELA, *La Messa ambrosiana*, no Vol. de M. RIGHETTI, *Storia Liturgica*, III, pp. 508-568. - G. SEMERIA, *La Messa nella sua história e nei suoi simboli*, 3ª ed., Lice, Turim, 1941. - I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul messale romano*, 9 vols., Marietti, Turim.

3. Tratados de índole espiritual e pastoral. - G. RAMBALDI, *La santa Messa sacrificio della Chiesa*, Civiltà Cattolica, Roma, 1949. - PIUS PAASCH, *Conferenze sulla Messa*, Brescia, 1932. - G. DESTEFANI, *La Santa Messa illustrata e spiegata*, Lice, Turim, 1936. - M. ZUNDEL, *Il poema della sacra liturgia*, Studium, Roma, 1939. - C. GRIMAUD, *Minha Missa*, Vozes, Petrópolis. - E. MONETA CAGLIO, *Intendere la Messa; Dogma, storia, spiritualità nella liturgia ambrosiana della Messa*, Milão, 1939. - CHEVROR, *A Missa*, Editora Aster-Flamboyant, Pôrto-S. Paulo. - F. CUTTAZ, *Nossa Missa, poder e prática*, Edições Paulinas, S. Paulo, 1961. VÁRIOS AUTORES, *La Messe et sa cathéchèse*, E. du Cerf, Paris, 1947. - F. CHARMOT, *Le sacrement de l'Unité. Méditations sur la S. Messe*, Desclée, Paris, 1936. - FR. MENNINI, *La Mia Messa. Spiegazione ascetica, liturgica, storica e letterale della Messa*, Marietti, Turim, 1941. - M. LEPIN, *La Messe et nous*, Bloud et Gay, Paris, 1937. - RIV. MAISON-DIEU, n. 24: *La Messe engagement de charité*, Paris, 1951. - G. ROODEN, *A natureza do Sacrifício da Missa*, REB, setembro de 1958. - D. KLEIN, *Sobre o Sacrifício Eucarístico*, REB, setembro de 1947.

PENITÊNCIA

§§ 190-193.

Bibliografia Geral. 1. Tratados científicos. - S. TOMÁS, *Summa Theol.* III, qq. 84-90; Suppl. qq. 1-20. A Tradução francesa de E. HUGUENY, *Pénitence*, 2 vols., Desclée, Paris, 1931, contém interessantes notas doutrinais sobre a instituição deste sacramento, sobre o pecado venial e sua remissão, sobre a revivência dos méritos, sobre a atrição e contrição etc. - A. D'ALÈS, *De sacramento Paenitentiae*, Beauchesne, Paris, 1926. - P. GALTIER, *De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus*, 3ª ed., Roma, 1950. Um dentre os melhores tratados escolásticos. - E. AMANN, A. MICHEL, M. JUGE, *Pénitence-sacrement*, no Dict. de théol. cath. t. XII, 748-1138. A penitência primitiva (cc. 750-845); a penitência privada, sua organização e primeiras especulações a respeito (845-948); a penitência desde o IV Concílio de Latrão até à Reforma (948-1050); da Reforma aos nossos dias (1050-1127); na Igreja grega após o cisma (1127-1138). - E. DORONZO, *De Poenitentia* 4 vols. Bruce, Milwaukee, 1949 ss. - P. ANCIAN, *La théologie du sacrement de Pénitence, au XII siècle*, Duculot, Gembloux, 1919.

2. Tratados de índole espiritual e pastoral. - P. GALTIER, *Le péché et la pénitence*, Bloud et Gay, Paris, 1929. Eis a idéia inspiradora do livro: "Nossa idéia primeira e fundamental é que o espírito de penitência, quando se trata de eliminar o pecado, dirige e domina tudo" (p. 211). - AUTORES DIVERSOS, *La Chiesa e il peccatore*, Condensação do francês feita por Siro Offelli, Marietti, Turim, 1949. - H. GRAF, *Il sacramento della divina misericordia*, Bréscia, 1949. - V. MIANO, *Peccato e penitenza*, Turim, 1949. - FULTON SHAWN, *Angústia e paz*, Agir, Rio. Trata também o tema psicanálise e confissão.

§ 194. SOBRE A CONTRIÇÃO.

E. AMANN, *Pénitence-repentir*, no Dict. de théol. cath. t. XII, 722-748. Estado importante sobre o arrependimento na Escritura, nos Padres, nos teólogos medievais, na definição tridentina, na teologia. - J. PESON, *Componction*, no Dict. de spir. chrét., t. II, 1312-1332. - J. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Pont. Inst. Orient., Roma, 1944. - P. BERNARD, *Contrition*, no Dict. de théol. cath. t. III, 1671-1687. - F. CASSINO, *Contrizione*, na Enc. Catt. IV, 474-478. - M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso* (pp. 54-82), Un. Gregor., Roma, 1947. - E. NEVEUT, *Valeur du repentir du pecheur ou efficacité de la contrition*, in *Divus Thomas*, 1927, pp. 284-297. - G. BENAGLIO, *Della attrizione, quasi materia e parte del sacr. della Penitenza secondo la dottrina del Concilio di Trento*, Milão, 1846. Defesa do atricionismo. - J. PERINELLE, *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après S. Thomas*, Le Saulchoir, Kain, 1927. - P. GALTIER, *Amour de Dieu et attrition*, in *Gregorianum*, 1929, pp. 373-416. Crítica Perinelle. - H. DONDANNE, *L'attrition suffisante*, Vrin, Paris, 1943. - A. PIGLANTI, *Attrizione*, na Enc. Catt. II, 372-375. - Sobre a questão atricionista e contricionista, esboço sintético em E. HUGUENY, *Somme Théol. de S. Thomas, Pénitence*, II, pp. 427-444.

§ 195. SOBRE A CONFISSÃO.

E. MANGENOT, E. VACANDARD, etc., *Confession*, no Dict. de théol. cath. t. III, 823-974. A confissão na Bíblia, I ao XII séculos; do Concílio de Latrão ao Tridentino; nas Igrejas armenia, copta, siríaca, anglicana, protestante. - P. GALTIER, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932. - FABIO FABRI, *La confessione dei peccati nel cristianesimo*, Assisi, 1942. Assinalamos o primeiro capítulo: a confissão na história da humanidade, pp. 1-22, e o décimo capítulo: Valor psicológico e ético da confissão, pp. 227-240. - O arsenal da polémica anticatólica acerca da confissão é ainda hoje a alentada obra de H. C. LFA, *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze nella Chiesa latina*, Mendrisio, 1911-1913. Para a apologia da confissão: P. GALTIER, *Pénitence-confession*, no Dict. apol. de la foi cath. t. III, 1784-1865.

§ 196. SOBRE A SATISFAÇÃO.

P. GALTIER, *Satisfaction*, no Dict. de théol. cath. t. XIV, 1129-1210. - IDEM, *Le péché et la pénitence*, pp. 149-161. - TH. V. A. ZEIL, *Tractatus de satisfactione sacramentalis*, Rauch, Innsbruck, 1926.

§§ 197-198. SOBRE O MINISTRO E OS EFEITOS.

L. HONORÉ, *Le secret de la confession. Étude historico-canonique*, Dessain, Malines, 1924. - A. TETTAERT, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII siècle*, Beyaert, Bruges et Gabalda, Paris, 1926. - G. RUS, Roma, 1944. - R. MARINO, *La reviviscenza dei meriti secondo la dottrina del Dottor Angelico*, in *Gregorianum*, 1932, pp. 75-108.

INDULGÊNCIAS

P. GALTIER, *Indulgences*, no Dict. apol. de la foi cath. t. II, 718-752. Doutrina católica; sua justificação; fundamentos dogmáticos; desenvolvi-

mento; abusos e reforma; utilidade das indulgências. O artigo de Galtier inspira-se nas célebres pesquisas de N. PAULUS, reunidas em três volumes sob o título: *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zum Mitte des 14 Jahrhunderts*, Paderborn, 1922-1923. - E. MAGNIN, *Indulgences*, no Dict. de théol. cath. t. VII, 1594-1636. Estudo histórico, dogmático, prático. - L. GIAMBENE, *Indulgenza*, na Enc. Catt. It. Trecc., vol. XIX, pp. 149-151. Estudo histórico. - DE ANGELIS, *De indulgentiis. Tractatus quoad naturam et usum*, 2ª ed., Roma, 1950. - V. HEYLEN, *Tractatus de indulgentiis*, 8ª ed., Dessain Malines, 1948. - A. LEPPICIER, *Le indulgence. Leur origine, nature e svolgimento*, 2ª ed., S.A.T., Vicenza, 1931. - CHOLLER, *De Jubilæis*, in *MIONE, Theol. Cursus Compl.* t. XVIII, col. 627-690, Paris, 1841. - M. CORDOVANI, *Teologia del Giubileo*, in *Sapienza* 1950 pp. 5-41. - B. FOSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Hanstein, Bonn, 1948.

EXTREMA-UNÇÃO

§§ 199-201.

J. KERN, *De sacramento Estremæ Unctionis*, Pustet, Ratisbona, 1907. - C. RUCH, L. GONZARROY, *Extrême Onction*, no Dict. de théol. cath. t. V, 1897-2022. A Extrema-Unção na Escritura; do I ao IX séculos; na Escolástica; no Concílio Tridentino e na teologia posterior. - J. B. BORD, *L'Extrême Onction d'après l'Épître de S. Jacques 5, 14-15, examinée dans la tradition. Étude de théologie positive*, Bruges, 1923. - TH. SPACH, *Doctrina theologica Orientis separati de sacra infirmorum Unctione*, Pont. Inst. Orient., Roma, 1931. - F. CUFFAZ, *Remède divin pour les chrétiens malades*, Desclée, Paris, 1950.

ORDEM

§§ 202-205.

A. MICHEL, *Ordre, Ordination*, no Dict. de théol. Cath. t. XI, 1193-1405. Instituição do sacerdócio por parte de Cristo; origem e desenvolvimento da hierarquia; o rito sagrado da ordenação; primeiras tentativas de especulação teológica dos Padres do séc. IX ao Conc. de Florença; Decreto de Eugênio IV e a essência do sacramento da ordem; reação protestante e o trabalho doutrinal do Conc. de Trento; a teologia moderna; a teologia oriental; as mais importantes disposições canônicas atinentes ao sacr. da Ordem. - H. LENNERZ, *De sacramento Ordinis*, Un. Gregor., Roma, 1947. - CARD. G. VAN ROSSUM, *De essentia sacr. Ordinis disquisitio historico-theologica*, 2ª ed., Pustet, Roma, 1931. - A tese do Card. Van Rossum mereceu a alta confirmação do Decreto "Sacramentum Ordinis" de Pio XII. - G. TIXERONT, *L'Ordre e le Ordinationi. Studio di theologia storica*, Brescia, 1939. - P. GIOV. BATTISTA DA FARNESE, *Il sacramento dell'Ordine nel periodo precedente la sessione XXIII di Trento*, L'Italia Francescana Ed., Roma, 1946. - A. TYNCZAK, *Quæstiones disputatas de Ordine. Historico-dogmatica disquisitio de Ordinibus Minoribus nec non de quæstionibus connexis*, Typ. S. Michel, Przemisl, 1936. - W. CROCF, *Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung. Eine geschichtliche Studie*, in *Zft. f. Kath. Theologie*, 1948, pp. 257-314. - AUTORES DIVERSOS, *Episcopus. Studien über Bischofsamt*, Gregorius Verlag, Ratisbona, 1949. - A. G. MARTIMORT, *De l'Évêque*, Ed., du Cerf, Paris, 1946. Breve, mas substancial. - A. D'ALÈS, H. AUFRÉY, *Sacerdos catholique*, no Dict. apol. de la foi cath. t. IV, 1033-1062. Estudam, respectivamente, a essência do sacr. da Ordem, o Sacerdócio e o celibato. - Sobre o celibato: V. TOWER, *Il celibato ecclesiastico*, Ancora, Milão, 1943. - B. PIACULI, *Le sacrement de l'Ordre*, in *Nouv. Rev. théol.*, 1949, pp. 1030-1044. Expõe as novas diretrizes da teologia do sacerdócio, "teologia - diz o autor - que está quase inteiramente por construir". - Sobre matéria e forma: FR. HÜTH, *Constitutio apostolica: De sacris Ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus*. - Textus et Commentarius cum appendice, P. Un. Gregor., Roma, 1948.

Sobre o ministro e sujeito. - G. BAISI, *Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, A.L.C.I., Roma, 1936. - L. SALTET, *Les réordinations*

Gabalda, Paris, 1907. - E. AMANN, *Réordinations*, no Dict. de théol. cath. t. XIII, 2385-2431.

Acêrca do sacerdócio dos fiéis. - L. CERPAUS, *Regale Sacerdotium*, in *Rev. des sc. phil. et théol.* 1939, pp. 5-39. - J. ED. KEA, *The Common Priesthood of members of the mystical Body*, Westminster (U.S.A.), 1947. - P. DABIN, *Le Sacerdote royal des fidèles dans les Livres saints*, Paris, 1941; *Le sacerdot royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Desclée, Paris, 1950. Os dois volumes de Dabin, com suas 1127 pp. constituem uma verdadeira Suma sobre o argumento.

Algumas obras de teologia espiritual. - A teologia espiritual do sacramento da Ordem desenvolveu-se na época moderna, seguindo dois pontos de vista que se completam mutuamente. A primeira parte de uma profunda meditação de Cristo, Verbo Encarnado. No momento da Encarnação Cristo foi consagrado sacerdote supremo da humanidade. Sua excelência e grandeza consiste em ser sacerdote, único mediano entre Deus e os homens. Seu ofício é o de glorificar a Deus e santificar os homens. Toda sua vida esteve dedicada a essa missão, que culminou com a morte na cruz. O sacerdócio cristão, nos seus vários graus, outra coisa não é que a participação do sacerdócio de Cristo: um prolongamento de Cristo, único e eterno sacerdote. A Ordenação é uma consagração que faz o homem participante do sacerdócio de Cristo, por conseguinte, da sua dignidade e grandeza, da sua missão de glorificar a Deus e salvar os homens. O sacerdote, deve, portanto, viver como Cristo, permeado pelo seu espírito. Este ponto de vista foi desenvolvido com verdadeiro carinho pela chamada "escola francesa" de espiritualidade, isto é, pelo Card. De Berulle, Condren, Olier etc. Boa síntese com antologia em P. POURRAT, *Il sacerdozio secondo la dottrina della scuola francese, Morcelliana*, Brescia, 1932. O clássico livro de OLIER, *I sacri Ordini*, recentemente reimpresso pela Sales, Roma, 1942.

O outro ponto de vista, mais recente, funda a espiritualidade sacerdotal sobre a teologia do episcopado e sobre a mística da comunidade. Desenvolve-o de maneira magistral o CARD. D. MERCIER, *La vita interiore* (particularmente o IV capítulo), Milão, 1933; por E. MASURE, *Padres diocesanos*, Edições Paulinas, S. Paulo, 1960; por G. THILS, *Natura e spiritualità del clero diocesano*, Ed. Paoline, Alba, 1949. É este o melhor livro sobre o assunto. Veja-se também, A. G. MARTINOT, *De l'Evêque*, já citado. - As idéias mestras são as seguintes: 1) o verdadeiro sacerdócio cristão é o episcopado dos Doze, ou seja, da missão integral de Cristo. 2) O sacerdócio (episcopal) não é definido exclusivamente em relação à Eucaristia, mas em relação a toda a obra da Redenção, que é ensinar, santificar e governar. 3) A graça do sacerdócio (episcopal) é uma graça que consagra e empenha ao serviço integral da comunidade cristã e põe a pessoa consagrada num estado de plena caridade, a qual não é apenas filial como a do Batismo, ou fraterna como a da Eucaristia, mas também paterna. 4) a "cura animarum" é exercício permanente da caridade pastoral, de sorte que a verdadeira santificação para os pastores atinge sua consumação com o apostolado. 5) O sacerdócio presbiterial é uma participação subordinada ao sacerdócio episcopal, por conseguinte, às suas funções, de ensinar, santificar, reger (com a devida missão, entende-se), portanto no seu estilo e meios de santificação. 6) Daqui a união e a colaboração de todo o "presbyterium" com seu Pastor e Pai num imenso ato de caridade, para um fim comum, não obstante a multiplicidade de ofícios, isto é, o de fazer viver toda a comunidade diocesana no espírito de Cristo. Daqui o sentido paterno do Bispo e filial dos seus sacerdotes; daqui a comunidade mais sentida entre todos os sacerdotes de uma diocese, comunidade que se exprime em profundas amizades sacerdotais, em fecundas colaborações apostólicas, em fraternas comunidades de bens.

MATRIMÔNIO

§§ 206-208.

L. GODEFROY, G. LE BRAS, M. JUGE, *Mariage*, no Dict. de théol. cat. t. IX, 2044-2335. O Matrimônio na Escritura (2045-2077), na Patristica (2077-2133); nos teólogos e nos canonistas após o ano 1000 (2133-2317); nas Igrejas greco-russas, nestorianas e monofisitas (2317-2335). O estudo de Le Bras sobre o Matrimônio nos teólogos e nos canonistas após o ano 1000 até nossos dias

é de grande riqueza também para a apologética. - B. LAVAUR, *Le monde moderne et le Mariage chrétien*, Desclée, Paris, 1936. L. GUGONARD, *Tractatus de Matrimonio*, 8ª ed., Dessain, Malines, 1937. As encíclicas de Leão XIII, de Pio XI e de Pio XII sobre o Matrimônio podem-se encontrar na coleção "Documentos Pontifícios", Vozes, Petrópolis. - C. ADAM, *Matrimônio oriundo*, coleção Efeso, Porto. - A. ODDON, *Discutiamo sul divorzio*, Civiltà Cattolica, Roma, 1947. - F. SHEEN, *Mistério do Amor*, Agir, Rio. - P. L. FRANCA, *O Divórcio*, Agir, Rio.

Na teologia mais recente, dois pontos merecem estudos mais acurados: o do fim e o do amor conjugal. Respeitante aos fins, avança sempre mais, contra a doutrina do fim primordial, que é a procriação, uma corrente personalista, inspirada em Soloviev, Max Scheler, Berdiaev, etc. Livro mais importante desta corrente é o de H. DOMS, *Significato e encompio del Matrimonio*, Trad. do alemão, Cathedra, Roma, 1946. Um ensaio a respeito dos exageros de Doms, pode-se ver em E. BOISSARD, *Questions théologiques sur le Mariage*, Ed. du Cerf, Paris, 1948. Veja-se também A. LANZA, *Del fine del matrimonio a propósito di un libro recente*, in La Scuola Cattolica, 1943, pp. 153-163. Crítica do livro de B. KREMPER, *Die Zweckfrage Ehe in neuer Beleuchtung*, etc., Benziger, Einsiedeln, 1941. - P. C. SCHAHN, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scholastique*, Ed. Franciscaïnes, Paris, 1948. - Acerca do amor matrimonial: G. CERIANI, *La teologia della famiglia*, Marzorati, Milão, 1950. Três partes: Amor e família; problemas e desvios do amor; educação do amor. - DIVERSOS AUTORES, *Le mystère de l'amour*, Ed. du Feu nouveau, Paris, 1947. - S. DE LESTAPIER, *Amour et institution familial*, Spes, Paris, 1948. - A. D. SERTILLANGES, *L'amore cristiano*, Milão, 1947. - V. PANZARASA, *Il sacramento dell'amore umano*, Turim, 1948.

Sob o ponto de vista pastoral-espiritual são úteis os seguintes livros: Pio XII, *Discursos aos esposos*, in "Documentos Pontifícios", Vozes, Petrópolis; Pio XII e os problemas do mundo moderno, Ed. Melhoramentos, S. Paulo. - G. LECLERCQ, *O Matrimônio*, Flamboyant, S. Paulo. - A. BIANCHI, *Matrimônio cristão*, S.E.S.A., Bergaino, 1939. - GRUPO DE AUTORES, *Il Matrimônio e la vita cristiana*, 3ª ed., Vita e Pensiero, Milão, 1945. - A. CHRISTIANI, *Ce sacrement est grand*, Spes, Paris, 1938. - C. MASSABKI, *Le sacrement de l'amour*, Ed. de l'Orante, Paris, 1946. Estuda o Matrimônio segundo a natureza, o Matrimônio Sacramento, o Matrimônio Místico. - E. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, vol. IX, pp. 289-330: La mystique du Mariage, Paris, 1932. - Boas fontes para estudar a família sob os seus múltiplos aspectos encontram-se em VÁRIOS AUTORES: *Recherche de la famille*, Ed. Familiales de France, Paris, 1949. - D. VON HILDERBRAND, *Pureté et Virginité*, Desclée, Paris, 1947. Livro Magistral: J. MOHANA, *A castidade dos solteiros e dos casados*, Editora Globo, Porto Alegre, 1960. Indispensável.

ESCATOLOGIA

Bibliografia geral. - L. BILLOT, *Questiones de novissimis*, 3ª ed., Un. Gregor., Roma, 1931. - H. LENNERZ, *De novissimis*, ib., 1934. - A. PIOLANTI, *De novissimis*, 2ª ed., Marietti, Turim, 1947. - POHLE-REUSS, *Schatology*, Herder, St. Louis (U.S.A.), 1947. - M. SCHMAUS, *Von den letzten Dingen*, Regensburg, Munster, 1948. Muito notável pela disposição; a escatologia é apresentada segundo a Escritura e os Padres, como o sentido mesmo do movimento da história que é a realização da economia redentora. Contém rica bibliografia. - A. MICHEL, *Les fins dernières*, Bloud et Gay, Paris, 1928. Distingue claramente o que é dogma das explicações teológicas e das hipóteses. - G. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'autre vie*, La Scuola, Brescia, 1947. - L. SCAGLIA, *I "novissimi" nei monumenti primitivi della Chiesa*, Pustet, Roma, 1923. - D. E. BITTENCOURT, *A vida que começa com a morte*, Agir, Rio. - D. SERTILLANGES, *O homem perante a eternidade*, Aster-Flamboyant, S. Paulo. - FR. A. ROYO-MARIN, *Teologia de La Salvacion*, B.A.C., Madrid, 1956.

Para a pregação são mais adaptados os seguintes livros: J. STAUDINGER, *L'homme moderne devant le problème de l'au-delà*, Salvator, Malhouse, 1950. - V. BRETON, *Novissima*, Ed. Franciscaïnes, Paris, 1933. - E. MERIC, *L'autre vie*, Marietti, Turim, 1927. - W. SCHNEIDER, *L'au-delà*, Bloud et Gay, Paris, 1909. - G. GIOVANNONZI, *La vita futura*, Florence, 1928. - MONSABRÉ, *L'altro mondo*, Marietti, Turim, 1950. - J. GOUBERT et L. CHRISTIANI, *Les plus beaux textes sur l'au-delà*, La Colombe, Paris 1950. - D. SERTILLANGES, *La*

o livro de M. SCHMAUS. - R. GUARDINI, *I novissimi*, Ed. Vita e Pensiero, Milão, 1951.

§ 209. SOBRE A HISTÓRIA DA ESCATOLOGIA.

L. ATZBERGER, *Die christliche Eschatologie in den Studien ihrer Offenbarung in A. und N. Testament*, Herder, Friburgo, 1890. - N. TURCHI, G. DE LUCA, *Escatologia*, na Enc. It. Trecc. Vol. XIV, pp. 287-290. Expõe a escatologia das religiões extrabíblicas e a bíblica. - E. ROHDE, *Psyche*. Culto das almas e fé na imortalidade entre os gregos, Bari, 1914-1918. - C. PASCAL, *Le credenze d'oltretomba*, 2ª ed., Turim, 1924. - TACCHI-VENTURI, *Storia delle religioni*, 2ª ed., U.T.E.T., Turim, 1944. - G. PIDOUX, *Il Dio che viene, speranza di Israele*, Libreria Ed. Claudiana, Torre Pellice e Roma, 1950. E protestante. Estuda a idéia central da escatologia do A. Testamento. - R. TOURNAY, *L'eschatologie individuelle dans les Psaumes*, in: Rev. Bibl., 1949, pp. 481-506. Síntese das fases evolutivas da revelação veterotestamentária em torno do destino do homem após a morte. - F. M. BRAUN, *Où en est l'eschatologie du N. Testament*, in: Rev. bibl., 1940, pp. 83-84. - E. WALTER, *Das Kommen des Herrn. I: Die endzeitgemässe Haltung des Christen nach den Briefen der hl. Ap. Paulus und Petrus. II: Die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien*, Herder, Friburgo, 1947-1948. - O. CULMANN, *Il ritorno di Cristo, speranza della Chiesa secondo il N. Testamento*, Libreria Ed. Claudiana, Torre Pellice, 1948. Protestante. Expõe a idéia fundamental da escatologia do N. Testamento. - H. RONDET, *Problèmes pour la réflexion chrétienne*, Spes, Paris, 1948, pp. 65-98: *Le problème de la vie future*. Síntese da revelação progressiva da doutrina escatológica do Antigo e do Novo Testamento. - PH. MENOUD, *Le sort des trépassés d'après le N. Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1945. Protestante. A escatologia grega é centralizada sobre a imortalidade da alma; a hebraica, sobre a ressurreição do corpo; a cristã, sobre a ressurreição da pessoa em Cristo. Rondet escreve: "um estudo da tradição mostraria que a doutrina cristã em torno da vida futura, é, na sua atual precisão, o termo de um longo conflito entre o que se poderia chamar escatologia judaizante, que acentua a ressurreição do corpo e o juízo final, e a escatologia helênica, que sublinha a imortalidade da alma e o juízo particular" (op. cit. pp. 96-97).

§§ 210-211. SOBRE A MORTE E O JUÍZO PARTICULAR.

A. MICHEL, *Mort*, no Dict. de théol. cath. t. X, 2489-2500. - Sobre o sentido cristão da morte, M. SCHMAUS, op. cit., pp. 353-396. - E. BREMONE, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, vol. IX, pp. 381-387: *L'art de mourir*, Bloud et Gay, Paris, 1932. - N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme* (pp. 323-342), Ed. Je Sers, Paris, 1935. - TROFONTAINES E OUTROS, *La mort*, Lethielleux, Paris, 1948. - E. BON, *La morte e i suoi problemi*, Marietti, Turim, 1948. - AUTORES DIVERSOS, *Le mystère de la mort et sa célébration*, Ed. du Cerf, Paris, 1951. Toda a doutrina da Igreja sobre a morte e toda a liturgia funerária é dominada pelo fato que Cristo ressurgiu. P. L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, Desclée, Paris, 1936. Sobre a metempsicose. - G. BUSNELL, *La reincarnazione*, Roma, 1915. - R. EDDÉ, *Metempsychose*, no Dict. de théol. cath. t. X, 1574-1595. História e crítica. - F. PALMÉS, *Metempsychose e espiritismo*, Vozes, Petrópolis. Sobre o juízo particular. - J. RIVIÈRE, *Jugement*, no Dict. de théol. cath. t. VIII, 1712-1828; especialmente 1804-1812.

§ 212. SOBRE O CÉU.

P. BERNARD, *Ciel*, no Dict. de théol. cath. t. II, 2474-2511. - A. SARTORI, *La visione beatifica*, Marietti, Turim, 1927. - N. CAMILLERI, *De natura actus visionis beatificae apud theologos posttridentinos*, Chieri, 1944. - J. M. SCHREIBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, §§ 92-96. Idéia diretriz: "Ao determinar a glorificação deve-se tomar por ponto de partida e como norma, precipuamente, a Encarnação e a organização sobrenatural constituído por meio dela". - M. SCHMAUS, op. cit., pp. 497-636. - Ótimo tratado, de inestimável utilidade para

a pregação. - P. ANTOINE DE JÉSUS, *L'au-delà beatifique*, Castelnau, Tournai, 1947.

§ 213. SOBRE O INFERNO.

P. RICHARD, *Enfer*, no Dict. de théol. cath. t. V, 27-120. O inferno na Escritura, nos Padres, nos teólogos; opiniões erradas; decisões da Igreja; síntese teológica. - A. MICHEL, *Feu de l'enfer*, ib. 2196-2239; *Mitigations des peines de l'enfer*, ib. t. X, 1197-207. - P. BERNARD, *Enfer*, no Dict. apol. de la foi cath. t. II, 1377-1399. - G. BARDI, M. CARROQUES, B. DORVAL, C. SPICA, CH. V. HARS, J. GUTRON, *L'enfer*, Ed. Revue des Jeunes, Paris, 1950. Figuras do inferno na literatura; a revelação do inferno na Escritura; os Padres da Igreja perante os problemas do inferno; o dogma e a teologia; o inferno na arte; o inferno e a mentalidade contemporânea. - H. RONDET, *Problèmes pour la réflexion chrétienne*, pp. 98-157; o inferno e a consciência moderna; pode-se ser condenado por um pecado mortal? - H. DOMS, *Autour de problème des peines de l'enfer*, in: la Vie Spirituelle, 1939, t. LXI, pp. (16)-(41). - H. RONDET, *Les peines de l'enfer: nature de la peine du sens*, in: Nouv. rev. théol., 1940, pp. 395-427. - A. DE SERTILLANGES, *Catechismo degli increduli* (pp. 278-305), S.E.I., Turim, 1943.

§ 214. SOBRE O PURGATÓRIO.

A. MICHEL, *Purgatoire*, no Dict. de théol. cath. t. XIII, 1163-1326. Vasto e rico tratado: ensinamento escritural; a tradição oriental até o fim do terceiro século; a tradição oriental na época clássica; a tradição latina; a união realizada em Lyon e Florença; a controvérsia protestante e o Tridentino; a teologia pós-tridentina; observações sobre o desenvolvimento da doutrina do purgatório. - P. BERNARD, *Purgatoire*, no Dict. apol. de la foi cath. t. IV, 496-528. Ótimo estudo apologetico. - B. BARTMANN, *Il Purgatorio. Pagina di cristiano conforto*, Trad. do alemão de G. Palin, Vita e pensiero, Milão, 1934. O autor repele a "tentativa rigorista de fazer do purgatório um inferno, como se não houvesse outra diferença entre ambos, senão a duração... A época moderna é a que se decidiu pôr-se, na doutrina do purgatório, no terreno estritamente dogmático como para qualquer dogma foi determinado pelo Conc. Vaticano". (ib. p. 206). - M. JUCIE, *Le purgatoire et les moyens de l'éviter*, Lethielleux, Paris, 1940. Útil para a pregação. - S. CATARINA DE GÊNOVA, *Tratado del Purgatorio*, Gênova, 1929.

§ 215. SOBRE O RETORNO DE CRISTO.

J. CHAINE, *Parousie*, no Dict. de théol. cat. t. XI, 2043-2054. - L. BILLOT, *La Parousie*, 2ª ed., Paris, 1928. - O. CULMANN, *Il ritorno di Cristo*, citado no § 209. - A. PIOLANTI, *De novissimis*, pp. 76-88. - M. SCHMAUS, op. cit., pp. 123-219.

Sobre o sentido cristão da história. - G. THILS, *Théologie de l'histoire*, Desclée, Paris, 1949. - H. M. FERET, *L'Apocalypse de S. Jean, vision chrétienne de l'histoire*, Paris, 1943. - J. HUBY, *Autour de L'Apocalypse*, in: *Dien Vivant*, n. 5, pp. 119-130. - R. LOMBARDI, *La storia e il suo protagonista*, Civiltà Cattolica, Roma, 1943. - R. GUARDINI, *Il Signore* (pp. 542-547), Vita e pensiero, Milão, 1949.

§ 216. SOBRE A RESSURREIÇÃO.

A. MICHEL, *Résurrection de morts*, no Dict. de théol. cath. t. XIII, 2501-2571. A doutrina católica segundo os documentos do Magistério e as "Regulae fidei"; a fé na ressurreição da carne na Escritura e nos escritos judaicos contemporâneos a Cristo; ensinamento da tradição católica; especulações dos teólogos; conclusões gerais. - F. SEGARRA, *De identitate corporis*

mortalis et corporis resurgentis, Ed. Razón y Fe, Madrid, 1929. - M. SCHMAUS, *op. cit.*, pp. 221-256. - F. SCHULTZ, *La résurrection des corps devant la raison*, in *Nouv. rev. théol.* 1927, pp. 273-284; 339-360. - B. LAVAUD, *La résurrection de la chair*, in *La Vie Spirituelle* 1937, t. LIII, pp. 113-135; (65)-(85). - DANIEL DE CONCHAS, *A doutrina da Ressurreição em S. Paulo*, RCB, dezembro de 1959 e março de 1960.

§ 217. SOBRE O JUÍZO UNIVERSAL.

J. RIVIÈRE, *Jugement*, no *Dict. de théol. cath.* t. VIII, 1721-1828; especialmente 1812-1826. - R. PAUTRUZEL, D. MOLLAT, *Jugement*, no *Dict. de la Bible*, Supplément, t. IV, 1821-1894. Particularmente importante o estudo de D. Molat sobre o juízo no N. Testamento.

§ 218. SOBRE O FIM E A RENOVAÇÃO.

M. SCHMAUS, *op. cit.*, pp. 285-348. - J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique*, 7^a ed., Paris, 1943. Toda a quarta parte: O Corpo de Cristo e pleroma de Cristo no céu. - C. FALCONI, *L'umanità e il Cristo*, Milão, 1949, cap. XVII: Escatologia do pecado e do Corpo místico. - A. FRANCK-DUQUESNE, *Cosmos et gloriae. Dans quelle mesure l'univers physique a-t-il pert à la Chute, à la Redemption et à la gloire finale?* Vrin, Paris, 1947. Não é um tratado escolástico, nem tudo é medido, mas é rico de pensamento inspirado na teologia oriental. - J. M. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, § 96. - A. D. SERTILLANGES, *Il catechismo degli increduli*, pp. 329-335: Os novos céus e a nova terra. - P. M. TELLEIRA PENIDO, *O corpo místico*, Vozes, Petrópolis, 1944.

ÍNDICE ANALÍTICO DA OBRA

Os números romanos indicam o volume, os arábicos, a página

A

ABLUÇÃO, matéria próxima do Batismo, III, 86-87.
ABSOLUÇÃO, forma do sacramento da Penitência III, 279; — na Igreja primitiva, 280; — no tempo da Escolástica a antiga forma deprecativa muda-se na indicativa, 280; — sob condição, 281; — na disciplina penitencial antiga, 327-328.
AÇÃO CATÓLICA, II, 410, 448, 490; a Crisma sacramento da A. C., Ação e contemplação, I, 188.
ACIDENTES EUCARÍSTICOS, permanência, III 176-178; — escopo e importância, 178.
ADAM C., cristologia gnóstica, II, 44; — teologia da história da Igreja, 561; — Matrimônio e Sacerdócio na vida da Igreja, III, 402-404;
ADÃO, criação, I, 420; — filho de Deus, 445; — seu pecado: natureza, 448; — gravidade, 449.
ADOCIANISMO, erro cristológico, II, 80.
ADORAÇÃO, de Cristo Homem-Deus, II, 83; — da Eucaristia, III, 172-173.
ADULTÉRIO, em S. Mateus, III, 408-409; — segundo Lutero, 410.
AEVUM, I, 205.
AFONSO (S.), como pregar a predestinação, II, 311.
AGNOETISMO, I, 19, 141.
AGNUS DEI, sacramental, III, 67.
AGNOSTICISMO, I, 19, 141.
AGOSTINHO (S.), as manifestações do Verbo no paganismo, I, 24; — natureza da inspiração bíblica 37; — prova de Deus, 137; — do mundo sensível a Deus, 198; — onipresença de Deus, 209; — contra os "misericordiosos", 251; — tríade para explicar o mistério da SS. Trindade, 304; — explicação da processão do Filho, 309 ss.; — explicação da proces. do Espírito Santo, 319 ss.; — sua teologia trinitária comparada com a grega, 346-348; — oração à Trindade, 352; — liberdade divina na criação,

370; — Idéias eternas e criação, 373-374; — Trindade e criação, 377; — concurso de Deus nas ações das criaturas, 282; — divina providência, 390; — elevação dos anjos, 408; — origem das almas dos descendentes de Adão, 430; — conceitos de sobrenatural, 434; — justiça original, 440; — significado do dom da imortalidade em Adão, 443; — o pecado original, 456; — a concupiscência, 456, 463, 470; — doutrina da graça, II, 232; — a graça é libertadora, 206 (nota); — necessidade da graça, 253; — a perseverança, 268; — a corrupção do homem, 274; — sua confiança na salvação, 379; — conceito de Igreja, 430; — conceito de sacramento, III, 11; — doutrina do caráter sacramental, 23; — validade dos sacramentos administrados fora da Igreja, 44; — polêmica com os Donatistas sobre o efeitos dos Sacramentos, 47; — realismo eucarístico, 155; — pensamento sobre a comunhão frequente, 191; — idéia do sacrifício, 209; — a Missa é verdadeiro sacrifício, 225; — conceito de penitência, 284; — triplice penitência, 301; — triplice defesa do matrimônio, 389; — sobre o juízo particular, 426; — crítica dos origenistas, dos misericordiosos e dos filósofos que negavam a eternidade do inferno, 444-445.

AGOSTINISMO, na doutrina da graça, II, 324.

ÁGUA BENTA, sacramental, III, 67; — matéria do batismo, 86; — usada em pequeníssima parte para a Eucaristia, 182.

ALGERMISSEN, o desenvolvimento dogmático nas igrejas separadas do Oriente, I, 106 (nota); — o pecado original na teologia ortodoxa, 458 (nota).

ALLO E. B., os deuses salvadores do paganismo e o cristianismo, II, 11.

ALMA HUMANA, é espiritual e imortal, I, 426; — modo de união com

o corpo, 425; — origem, 429-430.
AMA ET FAC QUOD VIS, II, 281-282.
AMOR, essência do cristianismo, I, 252; — relação entre o amor e a verdade, 254; — seu valor para a nossa vida espiritual, 254; — o amor e o conhecimento dos motivos de credibilidade, 77; — o amor caminho para se conhecer o mistério da Trindade, 354 ss.; — o amor na ordem sobrenatural, 437; — amor curado pela graça, II, 309.
AMOR DA IGREJA, II, 550, 556.
ANABATISTAS, III, 108-109.
ANÁLISE, do ato de fé, I, 94 ss.
ANALOGIA, da fé, I, 44; — no conhecimento de Deus, 169; — na terminologia trinitária, 272.
ANAMNESE, III, 207 (nota), 235.
ANCIÃOS, na Igreja primitiva, II, 422.
ANDRÉS, demonologia cristã primitiva e mundo pagão, I, 414.
ANGELOLOGIA, e história comparada das religiões, I, 414-415.
ANGLICANISMO, sua doutrina da Igreja, II, 436; — conceito de unidade da Igreja, 500; — doutrina dos sacramentos, III, 37; — doutrina eucarística, 165.
ANJOS, existência, I, 399; — espiritualidade, 400; — hierarquia, 401; — situação e missão no mundo, 404; — elevação à vida sobrenatural, 40-407; — prova, 405; — custódios, 408; — culto dos anjos, 408; — queda, 410; — na história das religiões, 415; — o anjo e o homem, 409-410.
ANSELMO, (S.), prova ontológica de Deus, I, 139; — doutrina da Redenção, II, 141, 142.
ANTICRISTO, um dos sinais precursoros da volta do Senhor, III, 464; — ele querará uma só coisa: demonstrar que a vida é possível sem Cristo, ou melhor, que Cristo é o inimigo da vida, 465.
ANTE PRAEVIAM, mérita e post prae visa mérita, II, 306.
ANTITEISMO, I, 141.
ANTROPOLOGIA, do protestantismo atual, I, 487.
ANTROPOPATISMOS, I, 161, 228.
ANTROPOMORFISMOS, I, 19, 151.
ANTROPOSOFIA, de Steiner: conhecimento de Deus, I, 143; — natureza do homem, 426; — cristologia, II, 21.
ANÚNCIO DO EVANGELHO, a todos os

povos como sinal precursor da parusia, III, 464.
APOCATÁSTASE, III, 423, 439, 440.
APOLINARISMO, heresia cristológica, II, 42.
APOLOGISTAS, sua especulação deficiente sobre o Logos, I, 277-278; — II, 35.
APOSTOLADO, essência do apostolado, II, 383; — apostolado dos leigos, 410, 488-490.
APÓSTOLOS, sua autoridade suprema na Igreja das origens, II, 421-423.
APROPRIAÇÃO, na Trindade, I, 332; — quatro classes, I, 332.
AQUÁRIOS, seita que usava a água como matéria da Eucaristia, III, 182, 213, 222.
ARCANO, disciplina do A., III, 60.
ARIANISMO, heresia da Trindade que nega a divindade do Filho, I, 274; — suas objeções contra a doutrina católica, II, 33; — seu erro sobre a Encarnação, II, 42.
ARTIGOS FUNDAMENTAIS, teoria protestante sobre a unidade da Igreja, II, 503.
ASCENÇÃO DO SENHOR, II, 168-169; — que significa para Cristo e para nós, 168.
ASEIDADE, de Deus, I, 172; — seu valor para a vida espiritual, 175.
ASPERSÃO, — modo de se batizar, não mais em uso, III, 87.
ASSUNÇÃO DE MARIA, II, 208-218.
ATEISMO, I, 140; — existencialista, I, 482-483.
ATIVIDADE TEÂNDRICA, em Jesus Cristo, II, 78-79.
ATO SALUTAR, II, 250.
ATOS, essenciais e pessoais em Deus, I, 329-330.
ATOS INDELIBERADOS, e graça, II, 246.
ATRIBUTOS DE DEUS, I, 180 ss.; — essência e atributos em Deus, 175 ss.; atributos divinos e vida espiritual, I, 187, 193, 198, 201, 205, 210, 238, 242, 245, 249, 252, 254, 257.
ATRIÇÃO, III, 289; — é suficiente para se receber dignamente o sacramento da Penitência, 292.
ATRICIONISTAS, e contricionistas, III, 290-292; — se S. Tomás de Aquino foi atricionista ou contricionista, 294.
AUBERT R., influxo da vontade no se perceberem os motivos de credibilidade, I, 77; — conceito bíblico de fé, 84 (nota); — conceito patristico de fé, 85; — estrutura "pessoal" da fé, 96-98.

AURÉOLA, especial recompensa celeste para os mártires, os virgens e os doutores, III, 434.
AUTOBATISMO, não é válido, III, 107.

E

BAISI efeitos da Eucaristia, III, 193.
BART KARL, sua teologia, I, ; juízo sobre o protestantismo liberal que nega a divindade de Cristo, II, 20 (nota).
BARTMANN, nossa fé na Providência, I, 395-398.
BATISMO, noção, III, 78; — importância, 79; — fora do cristianismo, 79; — instituição, 81 ss.; — origem do B. e crítica racionalista, 83-86; — matéria, 88-89; — forma, 89-92; — efeitos, 93-97; — necessidade, 97-102; — ministro, 105; — sujeito, 107; — das crianças, 108; — disposições para o receber, 113; — de desejo, 100; — de fogo, 113; — monástico, 102; — dos mortos, 113; — em nome de Cristo, 89-92; — dos prosélitos, 80; — de sangue ou martírio, por Cristo, 98; — in "utero matris", 114; — nome de Batismo, 114; — e Crisma, pelo ano duzentos, 115; — administrado por herejes, 43-44.
BATISMO DE JOÃO, III, 80; — origem do Batismo cristão, 83.
BEM-AVENTURANÇA ETERNA, sua natureza, III, 432; — tem diversos graus, segundo os méritos, 433-434; — aumenta com a ressurreição do corpo, 433; — duas maneiras de a conceber, 434.
BÊNÇÃO, sacramental, III 65; — da água batismal, 88; — do crisma, III, 125; — do óleo dos enfermos, 347; — sacerdotal, no Matrimônio, não lhe constitui a forma, mas é somente um sacramental, 397.
BENOIT P., Jesus no quarto Evangelho apresenta-se como tendo em si todos os valores da vida, II, 33 (nota).
BERNARD R., Cristo revela o mistério de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, I, 258 ss.; — virtudes morais e virtudes teológicas, II, 372.
BÍBLIA, veja ESCRITURA.
BINAÇÃO, da Missa, III, 253-254.
BISPO, seu poder pastoral, II, 487; — sua importância na comunidade primitiva, III, 371-372; — sua or-

denação na Igreja antiga, 372-373; — espiritualidade, III, 402.
BLONDEL M., várias formas de ateísmo, I, 140 (nota); — sentido misterioso da criação, 357; — a Boa Nova, II, 118; — o inferno é obra do pecador impenitente, III, 447.
BOA NOVA, objeto do ensinamento de Jesus, II, 118.
BOISSARD E., os fins do Matrimônio, III, 394-396.
BONDADE DE DEUS, para com as criaturas, I, 246; — objeções contra a bondade de Deus, 249; — seu valor para a nossa vida espiritual, 249.
BONNARD, definição do convertido, I, 78.
BONSIRVEN, a humanidade de Jesus, II, 47.
BONUM EST DIFFUSIVUM SUI, I, 247.
BRAUN F. M., nova orientação dos protestantes sobre a idéia da Igreja, II, 420-421.
BRUNNER E., sua oposição a Barth, I, ...; — condenação do predeterminacionismo de Calvino, II, 303.
BUDA, I, 25 (nota).
BULGAKOV, obra teológica, I, 349; — Cristo e a redenção dos homens, I, 146.

C

CALCEDÔNIA, (Concílio de), II, 52.
CALIXTINOS, ou utraquistas, III, 168.
CANON, da Escritura, I, 30; — dois elementos da canonicidade, 30; — decisão do Concílio de Trento, 31; — critério da canonicidade na Igreja primitiva, 32.
CANONIZAÇÃO, dos santos, I, 68.
CARÁTER SACRAMENTAL, III, 26 ss.; — sua natureza segundo Santo Tomás e Scheeben, III, 29-30; — o que é com relação a Cristo, à graça, à Igreja, 31; — faz da Igreja o corpo sacerdotal de Cristo, 6.
CARIDADE, e graça santificante, II, 362-363; — perfeita, supre o Batismo, III, 100-102; — é um efeito da Eucaristia, 194.
CARISMAS, II, 237; — carismas de Jesus Cristo, 93.
CARISMÁTICOS, ou pneumáticos na Igreja primordial, II, 424.
CARTAS DOS MÁRTIRES, III, 333.
CASEL O., sua doutrina do mistério, III, 207 (nota).
CATECUMENATO, III, 115.

- CATOLICIDADE, da Igreja, II, 507; — razão profunda e vários aspectos da catolicidade, 511-512; — catolicidade da Igreja não é federalismo das Igrejas, 483.
- CATOLICISMO, não é religião de incerteza e de angústia, mas de confiança e de paz, II, 377-378.
- CAUSALIDADE DOS SACRAMENTOS, física, moral, intencional, III, 37.
- CEGUEIRA E ENDURECIMENTO, do homem em contraposição com a graça, II, 295, 296, 297.
- CELIBATO ECLESIASTICO, III, 381.
- CENSURAS TEOLÓGICAS, I, 72.
- CERIANI G., os imperativos ascéticos da Crisma, III, 136.
- CRETEZA TEOLÓGICA, seus graus, I, 71.
- CHOMIAKOV, sua eclesiologia, II, 457.
- CIAPPI L., a Trindade na arte, I, 350 ss.
- CIÊNCIA, de Deus, I, 213; — de Cristo, II, 98.
- CIRCUMSEÇÃO, ou circuncinção das três Pessoas divinas, I, 337.
- CIRCUNCISÃO, e sua eficácia para a fé no Cristo vindouro, III, 65.
- CISMA OCIDENTAL, e unidade da Igreja, II, 503.
- CIVILIZAÇÃO E IGREJA, II, 445.
- COADAMITAS, I, 419.
- COATIVO, poder da Igreja e objeções contra ele, II, 471.
- COIAZZI-SERTILLANGES, conselhos fraternos para se chegar à fé cristã, I, 79 ss.
- COLOMBO C., atitude do magistério eclesiástico com relação à evolução aplicada ao corpo do primeiro homem, I, 419 ss.; — habitação do Espírito Santo na alma dos justos, 371; — a Assunção de Maria ao Céu, II, 208-216.
- COMA JOANEO, I, 283.
- COMMUNIO SANCTORUM, II, 516.
- COMUNHÃO DOS SANTOS, II, 516.
- COMUNHÃO ESPIRITUAL, é uma incorporação espiritual a Cristo por meio da fé e da caridade, III, 190.
- COMUNHÃO EUCARÍSTICA, III, 189; — com. dada a si mesmo é proibida, 187; — modo de se dar a Com., 187, 202; — Com. para as crianças, 191; — Com. para os doentes, 192; — frequência da Com., 202-204; efeitos da Com. para a alma, 193; — para o corpo, 195; — a Com. incorpora a Cristo, 196 — une aos irmãos, 196; — constrói a Igreja, 197; — necessidade da Com., 198; — é suficiente fazê-la sob uma só espécie, 201; — a Com. na história da piedade cristã, 250 ss.
- COMUNHÃO FREQUENTE, III, 191, 204.
- COMUNICAÇÃO DOS IDIOMAS, ou de atributos divinos e humanos em Jesus Cristo, II, 76-77; — na Igreja, 405.
- CONCLIO, geral e particular, I, 65; — atos dos concílios, 70; — infalibilidade dos Concílios gerais, II, 480; — Concílio de Éfeso, II, 51, 51; — de Calcedônia, 51.
- CONCLUSÕES TEOLÓGICAS, I, 20, 72.
- CONCUPISCÊNCIA, não existia nos progenitores, antes do pecado, I, 442; — segundo S. Agostinho, 456; — segundo a teologia, depois do Concílio de Trento, 470; — segundo Lutero e os Jansenistas, II, 273; — Maria dela foi imune, 195-196.
- CONCURSO DIVINO, às ações das criaturas, I, 381; — e liberdade humana, 382.
- CONFESSOR, recomendações eclesásticas sobre o modo de se interrogarem os penitentes, III, 306; — suas qualidades, 329.
- CONFISSÃO, noção, III, 297; — necessidade, 295 ss.; — no judaísmo, 296; — lei eclesiástica sobre o dever da Confissão, 298; — dos pecados veniais, 302; — os pecados mortais são-lhe o objeto, 304; — geral, 305; — lugar da confissão, 306; — na Igreja antiga, 327; — ao diácono, 314; — aos leigos, 315; — das religiosas à própria superiora, 317; — na Igreja do Oriente, 318; — dos enfermos na Igreja antiga, 320; — das crianças, 320; — de devoção, 323.
- CONFÚCIO, I, 25.
- CONGAR Y. M. I., sobre a história do conceito de Tradição, I, 50 (nota); — doutrina da santificação na teologia oriental e na ocidental, II, 397-401; — sacerdócio e laicato na Igreja, 488-490; — princípio de um ecumenismo católico, 557 ss.; — e da teologia dos sacramentos, III, 433-484.
- CONGREGAÇÕES ROMANAS, valor de suas decisões, I, 62.
- CONGRUÍSMO, na doutrina da graça, II, 326.
- CONHECIMENTO, e amor, I, 189-254; — conh. natural de Deus, 134; — seus limites, 140; — suas características: mediata, analógica, inadequada, 144; — condições para o conhecimento de Deus, 147; — sobrenatural, 150; — confron-

- to entre os dois conhecimentos, 150; — conh. místico, 144; — conh. divino, 213; — perfeição, 213; — divisão, 215; — objeto, 216; meio, 221; — conh. angelico, 401.
- CONSAGRAÇÃO, da Eucaristia por contato, III, 185; — episcopal, 377.
- CONSERVAÇÃO, do mundo, I, 379; — e criação, 380.
- CONSÓRTIUM DIVINAE NATURAE, II, 363.
- CONSTITUIÇÃO, da Igreja primitiva, II, 419.
- CONTEMPLAÇÃO E AÇÃO, I, 189.
- CONTRIÇÃO, noção, III, 282-283; — vista histórica, 283; — na patrística, 283-285; — na Escolástica, 285; — na doutrina protestante, 287; — propriedades, 288; — espécies, 289; — necessidade, 290.
- CONVERSÕES DE MALINES, entre o Cardeal Mercier e Lord Halifax, II, 478.
- CORPO, origem do corpo do primeiro homem, I, 418 ss.; — união com a alma, 425; — qualidades do corpo glorioso, 471; — identidade do corpo ressuscitado, 470.
- CORPO MÍSTICO DE CRISTO, é a Igreja, II, 531-541; — porque se chama Corpo, 531-534; — em que sentido é Corpo de Cristo, 535-546; — em que sentido se diz místico, 547-549; — Maria mãe do Corpo místico, II, 207; — os sacramentos constroem o Corpo místico, III, 5-6; — Batismo e Corpo místico, 104; — Eucaristia e Corpo místico, 197; — Missa, sacrifício do Corpo místico, 230; — Matrimônio e sacerdócio na vida do Corpo místico, 402-404.
- CORPUS DOMINI, (festa do), III, 139.
- CO-REDENTORA, título que se dá a Maria por ter tomado parte na obra da redenção realizada por Cristo, II, 179 ss.; — em que sentido se diz co-redentora, 203-206.
- CRÉDERE DEO, Deum, in Deum, I, 149.
- CREDIBILIDADE, I, 76; — motivos de credibilidade, 76; — discernibilidade e verificação da credibilidade, 97; — a razão pode conhecer com certeza os motivos de credibilidade, I, 473.
- criação, sentido misterioso, I, 357. dogma de Deus criador, 358 ss.; — a criação é uma verdade de razão? 363; — valor do dogma da criação, 363-364; — criação na narração do Gênesis, 363-364; — possibilidade da criação eterna, 366; — é livre, 369; — criação e racionalidade, 372; — criação e Trind. 376; — criação e conservação, 380; — motivo da criação é o amor de Deus, 384; — escôpo da criação é a glória de Deus que coincide com a bem-aventurança das criaturas, 387.
- CRACIONISMO, I, 430.
- CRIANÇAS, mortas sem batismo e sua sorte, I, 466; — batismo das crianças, III, 108; — comunhão das crianças, 191.
- CRATURAS, levam naturalmente ao conhecimento da existência de Deus I, 134 ss.; manifestam-nos Deus e no-lo escondem, 137; — se uma criatura pode criar, 376.
- CRISMA, noção, III, 118; — nomes e importância, 118-119; — a Crisma na Escritura, 119-121; — na patrística, 122-123; — na Escolástica, 123; — na Reforma, 123; — a origem da Crisma e a crítica racionalista, 124; — matéria da Crisma, 125; — forma, 126; — ministro, 127; — sujeito, 129; — efeitos, 131; — necessidade, 134; — viver a Crisma, 136; — a Crisma na Igreja antiga, 116; — sacramento da Ação Católica, 487.
- CRISMA, (bênção do Crisma), III, 125.
- CRISTIANISMO, e Igreja, II, 444; — cr. e judaísmo, 442; — cr. pessoal e cr. comunitário, 444; — o cr. católico não é religião de angústia e desespero, mas de serenidade, de alegria e de confiança, 377-379.
- CRISTO, significado deste nome, II, 22; — exprime a essência mística da sua Pessoa, 98; — Cristo vida da alma, 374; — em que sentido se diz que Cristo é sacramento, III, 68; — centro da teologia, I, 9, 12, 15; — histórico e Cristo da fé arbitrariamente separados pelo modernismo, II, 170-171; — Fundador, Chefe, Sustentador e Salvador do Corpo místico, 535, 546.
- CRISTOCENTRISMO, II, 5-6.
- CULTO DE NOSSA SENHORA, II, 217 ss.; — dos santos, 520-526; — das relíquias, 526-528; — das imagens, 528; — valor do culto cristão, III, 70; — culto eucarístico, 139, 172, 173; — culto dos santos e sacrifício da Missa, 250; — ausência do culto eucarístico fora da Missa entre os orientais dissidentes e profundas razões

do fato, 254 ss.; — no oriente é profundamente teofânico, 255.
CÚMPLICE, a absolvição do cúmplice é proibida, III, 315.
CUSTÓDIA, da Eucaristia, III, 204.

D

DANIELOU J., teologia de Casel, III, 207 (nota); — perspectivas escatológicas, III, 418 ss.
DEFINIÇÕES DOGMÁTICAS, I, 93; — seu valor, I, 476.
DEÍSMO, erro que afrouxa a relação entre Deus e o mundo, I, 170.
DELECTATIO COELESTIS ET DEL. TERRENA, teoria dos jansenistas, II, 313.
DE LUBAC H., Cristo realização de toda aspiração religiosa, II, 11-12.
DEMÔNIO, veja Satã.
DEMONOLOGIA, na história das religiões, I, 414; — fortemente acentuada nos Padres, II, 154.
DESCIDA DE CRISTO AOS INFERNOS, II, 159-160, seu valor soteriológico e cristológico, 161; — explicada erroneamente pela crítica racionalista, 162.
DEUS, na Bíblia, I, 159 ss.; — na teologia, 167 ss.; — nas diversas religiões, 167; — na definição do Conc. Vaticano, 169; — na filosofia moderna, 170; — sua essência física e metafísica, 171; — o sentido de Deus, 257; — veja CONHECIMENTOS, ATRIBUTOS.
DEUS CAUSA SUI, erro de E. Schell, I, 179.
DEUS PRIMUS MOTOR IMMOTUS, sentido desta expressão, I, 169.
DIACONATO, é uma ordem sacramental, III, 367.
DIACONIZAS, na Igreja antiga, III, 377.
DIÁCONO, como ministro da confissão, III, 314.
DICIONÁRIOS, enciclopédias e revistas de teologia, I, 130.
DISCIPLINA DO ARCANO, III, 60.
DISTINÇÃO, dos atributos da essência divina, I, 175-178; — das relações da essência divina, 327.
DIVINDADE, de Jesus Cristo, importância, II, 18; — negação da teologia liberal, 19; — prova da Escritura, 24; — Jesus revela-se Filho de Deus, como por três etapas, I, 260 ss.; — a div. de Jesus Cristo na Tradição, II, 34 ss.; — provas de razão, 37 ss.; — a fé

na divindade de Jesus caminho de salvação, 33.
DIVINIZAÇÃO do cristão por graça, II, 359, 363, 365, 394.
DIVÓRCIO, III, 410.
DOCETISMO, erro cristológico, II, 40.
DOGMA, noção, I, 15; — concepção neoprotestante e modernista, 17; — valor do conhecimento, 18; — divisão dos dogmas, 19; — valor de vida dos dogmas, 19; — progresso do dogma, 101; — suas causas, seus modos, explicações errôneas, 103.
DOGMÁTICA, noção, I, 8; — objeto, 9; — caráter científico, 10; — tratados de dogmática, 130; — dicionários, enciclopédias, revistas de dog., 130; — dogmática e moral, 9 e 13; — dogmática e exegese, 9.
DOM, nome do Espírito Santo, I, 319-320.
DONATISMO, erro eclesiológico segundo o qual a Igreja é composta exclusivamente de santos, puros e perfeitos. Excluída por isso da Igreja os pecadores (rigorismo) e negava toda validade aos sacramentos (Batismo, Ordem) administrados por herege ou pecador, II, 430; — polêmica com Santo Agostinho, sobre a validade dos sacramentos, III, 50, 26; — condenação da Igreja, 273.
DONS DO ESPÍRITO SANTO, II, 373; — em Jesus Cristo, 94.
DOR, seu problema, I, 392, 397-398.
DOUTORES DA IGREJA, I, 58.
DOXOLOGIA, I, 285.
DUALISMO, herético e dualismo cristão, I, 192.
DUOFISISMO EUCARÍSTICO, III, 161-164.
DUPLA JUSTIÇA, teoria de alguns teólogos do C. de Trento, para justificar a doutrina católica da justificação com a protestante, II, 334.

E

ECCLESIOLOGIA, sua orientação hodierna, II, 585; — nova orientação no campo protestante, 420-421.
ECUMENISMO CATÓLICO, II, 557-560.
EDUCAÇÃO, seu significado e valor na construção do Corpo místico, III, 403.
ÉFESO, (Concílio de), II, 51.
ELEVÇÃO, à vida sobrenatural dos anjos, I, 406; — do homem, 431.
EMANATISMO, I, 429.

EMANAÇÃO, modo errado de se conceber a presença de Cristo na Eucaristia, III, 141-143; — condenação da Igreja, 159.

ENCARNAÇÃO DO VERSO, centro do cristianismo, II, 5-6; — realização da criação? 15; — tempo, 16; — heresias, 48; — o dogma, 53; — explicação teológica, 60 ss.; — significado sobrenatural, 68; — dogmas cristológicos e nossa união com Deus, 53; — valor de vida 170.

EMPÍREO, III, 437.

ENCÍCLICAS PONTIFÍCIAS, seu valor, II, 466; I, 4.

ENDURECIMENTO, e cegueira do homem em confronto com a graça, II, 295-297.

ENFERMOS, batismo dos enfermos, III, 87; — comunhão dos enfermos, 191.

ENOTEÍSMO, termo cunhado por Max Müller para indicar a atitude religiosa de quem no fervor e na concentração momentânea da adoração de uma certa divindade, invoca-a e a celebra como única e só, sem se elevar com isso a uma verdadeira e própria concepção monoteísta (afirmação de um Deus só com exclusão de todos os outros), nem fazer o mínimo protesto contra o mesmo politeísmo, I, 161.

ENS A SE, diz-se de Deus em contraposição à criatura que é ens ab alio, I, 172.

EPICLESE, invocação do Espírito Santo com a qual a Ele se roga, que mude o pão e o vinho no corpo e no sangue do Senhor, III, 156, 162, 183, 184, 185, 254.

EPISCOPADO, é uma Ordem sacramental, III, 367-368; — teologia do episcopado como fundamento da espiritualidade do clero diocesano, 492.

EPISCOPALISMO, erro eclesiológico que põe a suprema autoridade da Igreja nos Bispos, II, 436.

ERROS, principais erros modernos que ameaçam a pureza da doutrina católica, I, 473-488.

ESCATOLOGIA, significado deste termo, III, 413; — das religiões extra-bíblicas, 413; — bíblicas, 415; — consequente, 418; — realizada, 418; — existencial, 418; — antecipada, 418; — diversos modos de se falar de escatologia, 420; — da Igreja oriental, 425; — seu

valor para a vida cristã, 478.

ESCOLÁSTICA, origem, I, 118; — essência, 119; — primitiva, 121; — alta e seus grandes mestres, 122; — baixa, 125; — segunda escolástica, 127.

ESCRITURA SAGRADA, Cânon, I, 30; — Inspiração, 32; — interpretação, 45; — relações entre Escritura e Tradição, 59; — Escritura e Igreja, 63; — prova da Escritura em teologia, 111; — Escritura e vida espiritual, 48.

ESPÉCIES EUCARÍSTICAS, veja ACIDENTES.

Especulação TRINITÁRIA, pode ter dois pontos de partida: pode-se partir da Pessoa do Pai ou da unidade de natureza. O primeiro ponto de vista é próprio da teologia oriental, o segundo, da ocidental, I, 278, 335 (nota).

Especulativa, indagação esp. na teologia, I, 113.

ESPÍRITO DE DEUS, personificado no A. Testamento, I, 281.

ESPÍRITO SANTO, terceira Pessoa da SS. Trindade; revelação do Espírito Santo, I, 263; — é uma Pessoa, 296 ss.; — sua divindade, 300; — definição da sua consubstancialidade com o Pai e com o Filho, 288; — procede do Pai e do Filho por via de expiração, 313; — chama-se Amor, 313-319; — é vínculo entre o Pai e o Filho, 314; — e une os cristãos entre si, 319; — é dom, 320; — mora no coração dos justos, II, 366-369; — é a alma do Corpo místico, 545; — é-nos comunicado no Batismo, III, 104-105; — e na Crisma, 131 ss.; — seus dons, II, 373.

ESPIRITUALIDADE, ou simplicidade de Deus, I, 193; — Deus é pura espiritualidade, 179.

ESSÊNCIA, I, 270; — essência física e metafísica de Deus, 171; — essência e atributos de Deus, 175.
ESTADOS, da natureza humana, I, 435.
ETERNIDADE DE DEUS, I, 202 ss.; — seu valor para a nossa vida espiritual, 205; — eternidade do mundo, é possível? 366.

EUCARISTIA, centro dos sacramentos, III, 140; — noção e nomes, 137; — importância, 138; — seu culto, 139; — polêmicas e heresias sobre a Eucaristia, 141; — a Euc. no atual renascimento do sacramentalismo em campo protestante, 140;

— instituição da Euc., 146 ss.; — instituição e crítica racionalista, 143, 150; — Euc. e os mistérios pagãos, 75, 150; — relações da Euc. com os outros grandes mistérios do cristianismo, 157-158; — particularmente com os da Trindade e da Encarnação, 174 (nota); — Euc. e razão, 173-180; — Euc. e razão, 173-180; — a matéria, 181-182; — forma, 183; — ministro, 167; — sujeito, 189; — efeitos, 192; — necessidade, 198; — frequência, 202; — a Euc. como sacrifício, 206; — a Euc. na piedade dos orientais dissidentes, 254-256; — custódia ou reserva da Euc., 204; — a Euc. na arte, 204; EULOGIA, III, 137.
EVA, criação, I, 420; — pecado, 449; — e Maria, II, 190.
EVANGELIUM AETERNUM, I, 27.
EVOLUÇÃO, e origem do homem, I, 419; — atitude do Magistério eclesiástico sobre a origem do corpo humano por evolução, I, 419 (nota); I, 484.
EXAME DE CONSCIÊNCIA, para a confissão, III, 306.
EX-CATHEDRA, fórmula dogmatizada pelo Conc. Vaticano na definição da infalibilidade pontifícia, II, 462.
EXCOMUNHÃO, ato de jurisdição, não juízo infalível de fé, II, 468.
EXEGESE, simbólica e espiritual em forma exagerada que compromete a historicidade da revelação, I, 480; — veja INTERPRETAÇÃO.
EXISTÊNCIA CRISTÃ, seu paradoxo, III, 419-420.
EXISTÊNCIA DE DEUS, provas tomísticas, I, 138; — prova ontológica de S. Anselmo, 139; — prova agostiniana, 137; — condições morais para se perceberem as provas de Deus, 147-148; — a razão pode demonstrá-lo, 134 ss.
EXISTENCIALISMO, I, 457-458; — exegetico, III, 418; — sua natureza, I, 474; — ateuístico e fideístico, 483-484.
EXOMOLOGESE, seus vários significados na doutrina patrística, III, 257.
EXORCISMO, I, 413; II, 155; III, 65, 67.
EXPERIÊNCIA, de Deus, I, 144.
EXPIRAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO, I, 313 ss.
EXTREMA-UNÇÃO, noção e nomes, III, 341; — instituição divina, 342-345; — matéria, 346; — forma, 347; — ministro, 348; — sujeito, 349; —

efeitos, 351-355; — e Batismo, 335; — e Penitência, 356; — necessidade, 356; — significado e valor, 357-359; — na Igreja grega, 341, 345, 347, 348, 349, 351.

F

FACIENTI QUOD IN SE EST DEUS NON DENEGAT GRATIAM, II, 288.
FALCONI C., Adão, filho de Deus, I, 445-446.
FALIBILISTAS, e suas objeções contra a infalibilidade do Papa, II, 466.
FAMÍLIA CRISTÃ, sua missão no Corpo místico de Cristo, III, 404.
FATOS DOGMÁTICOS, I, 22.
FÉ, conceito, I, 80; — na Escritura, 81 ss.; — na patrística, 85; — na Escolástica, 86; — é uma graça, 88; — é um ato livre, 91; — objeto, 92; — motivo, 93; — conhecimento do motivo, 94; — estrutura pessoal da fé, 96 ss.; — preparação da inteligência e da vontade à fé, 75 ss.; — conselhos fraternos para se chegar à fé, 79 ss.; — inteligência da fé, 98; — fé e ciência, 99; — fé e vida espiritual, 100; — fé fiducial e justificação, II, 348; — de que modo segundo S. Paulo a fé justifica-nos, 353; — a fé justifica por si só? 354; — fé implícita, 355.
FEBRONIANISMO, I, 128.
FERIDA, da natureza humana causada pelo pecado original, I, 467.
FIDEÍSMO, I, 474.
FIDELIDADE, de Deus, I, 11, 15, 99.
FIDES, implícita et explícita, informis et formata, qua creditur et quae creditur, I, 88.
FIDES ECCLESIASTICA, I, 67.
FILHO, segunda Pessoa da SS. Trindade: revelação do Filho, I, 260 ss.; — é uma pessoa, 922; — definição da sua consubstancialidade com o Pai, 288; — procede do Pai por via de geração, 307 ss.; — não nos tornamos filhos de Deus, II, 369.
FILHO DE DAVI, título messiânico de Jesus, II, 21-22.
FILHO DO HOMEM, título messiânico de Jesus, II, 20.
FILIAÇÃO ADOPTIVA, por graça, II, 368.
FILÍOQUE, I, 315.
FILOSOFIA ESCOLÁSTICA, sua defesa contra as tendências e as acusações hodiernas, I, 482-483.
FIM DO MUNDO, III, 477; — determi-

nação do tempo do fim do mundo, 478; — como acabará o mundo segundo a ciência, 479.

FIM ÚLTIMO, sua unidade, I, 436.
FOGO DO INFERNO, III, 441-444; do purgatório, 457.
FORA DE IGREJA, não há salvação, sentido desta frase, II, 407, 445, 448.
FÓRMULAS DOGMÁTICAS, podem ser melhoradas, não são, porém, relativas, I, 98; — cristológicas, II, 69; — do Concílio de Calcedônia e seu valor, 59.
FORNARI V., — Jesus não destrói o judaísmo, mas o aperfeiçoa, II, 115 ss.
FRANCISCO DE SALES (São), como o Pai celeste nos atrai, II, 320.
FRANZELIN G. B., sobre o desenvolvimento dogmático, I, 105; — definição do sacrifício, III, 210.
FRATICELLI, II, 497.
FRUTOS DA MISSA, III, 251-253.
FUTUROS CONDICIONADOS, e seu conhecimento divino, I, 220.

G

GARRIGOU-LAGRANGE harmonia das perfeições aparentemente opostas na vida de graça, I, 188-190; — da teologia a contemplação do mistério da Redenção, II, 151.
GAUDEL A., unidade do plano de redenção, II, 9.
GLORIEUX P., a palavra de Deus, I, 28-30; — o estudo da teologia, 110-115; — como falar do pecado original, 427; — leis da vida de graça, II, 396-397; — a Igreja reproduz e continua o mistério de Cristo, 403.
GOVÉNIE, espécie de retiro espiritual entre os orientais, III, 256.
GRAÇA, definição, II, 223-224; — no Antigo Testamento, 227; — no Novo Testamento, 229; — nos Padres latinos, 231; — nos Padres gregos, 233; — na Escolástica e na teologia depois do Concílio de Trento, 234; — seus vários aspectos: criada e criada, natural e sobrenatural, externa e interna, de santificação e carismas, atual e habitual, medicinal e relevante, preveniente e concomitante, operante e cooperante, suficiente e eficaz, de Cristo e de Deus, 235-241; — causa, sujeito, meios, 241-242; — descrição da vida de graça, 242; — Teologia oriental e ocidental da

graça, 397-400; leis da vida de graça, 396.
GRAÇA ATUAL, existência, II, 243-245; natureza, 246; — propriedades: necessidade, 248; — gratuidade, 283; — universalidade, 288; — descrição: é um doce atrativo do Pai celeste, 320-321; — que age em nós com a delicadeza da mais íntima amizade, 327.
GRAÇA E LIBERDADE, na doutrina da Igreja, II, 312; — nos vários sistemas teológicos: tomismo, agostinismo, molinismo, congruismo, sincrismo, 321-327.
GRAÇA HABITUAL, II, 328 ss.; — essência, 356; — suas propriedades: incerta, 375; — desigual, 379; — pode ser perdida, 382; — seus frutos, 385 ss.; — descrição como vida de Cristo em nós, 374.
GRAÇA ORIGINAL, I, 437; perdida pelo pecado, 450-465.
GRAÇA SACRAMENTAL, III, 24-25; é uma graça de conformidade com Cristo, 6; — é uma graça de construção da Igreja, 5.
GRAÇA SUFICIENTE, II, 317-319.
GRATIA CAPITIS, in Christo, II, 95.
GRATIA MERE SUFFICIENS, negada pelos Jansenistas, II, 313; — sua existência, 317.
GRATIA SUBSTANTIALIS, própria de Cristo, II, 91.
GRATRY A., grandeza da teologia, I, 10.
GRATUIDADE, da graça e desejo da intimidade com Deus, II, 287; — da ordem sobrenatural, I, 480.
GUANO E., os grandes gênios religiosos, I, 25 (nota); — o homem na ordem sobrenatural, 437; — definição dogmática da Assunção de Maria, II, 216 ss.; — sentido cristão da morte, III, 424.
GUARDINI R., Satã, o inimigo de Cristo, I, 416-418; — como o homem moderno eliminou Satã, 417; — a essência da Redenção, II, 167 (nota); — a fé inquebrantável de Maria, 172; — o sentido cristão da história, III, 465.

H

HABITAÇÃO, do Espírito Santo na alma dos justos, II, 369.
HAEDLAM A. C., seu testemunho sobre a divindade de Jesus e do cristianismo, II, 39.
HARMONIA, das virtudes opostas na

vida dos santos e da Igreja, I, 188; — harmonia preestabelecida de Leibnitz, 426.
 HEGEL, e o mistério da Trindade, I, 275.
 HEGELISMO, I, 129.
 HERESIA, noção, I, 72; — juízo de heresia na igreja primitiva, 75.
 HÉRIS C. V., explicação latina e explicação grega do mistério da Trindade, I, 335 (nota).
 HERMES, distingue entre fé de inteligência e fé de coração, I, 91.
 HIPÓSTASE, noção, I, 271.
 HIPOSTÁTICA (UNIÃO), sua explicação teológica e suas propriedades, II, 60-69.
 HISTÓRIA, sua visão cristã, III, 419; — sentido: para a revelação o sentido da história está na realização da Redenção, 465-466.
 HISTÓRIA DA IGREJA, sua teologia: A Igreja como seu Chefe divino, mas em proporção mais vasta, está confiada às forças da História, isto é, às individualidades dos caracteres humanos, II, 561 ss.; — às particularidades do ambiente, 564 ss.; — à ação específica do tempo que muda, 567.
 HISTORICISMO, I, 474.
 HOMEM, criação, I, 412; — origem do corpo por evolução? 419-422; — natureza, 422-428; — propagação, 429-430; — desde quando vive sobre a terra, 431; — na ordem sobrenatural, 437; — queda, 446 ss.; — o que pode sem a graça na ordem do conhecimento e da ação, II, 271-283.
 HUMANIDADE DE JESUS CRISTO, é verdadeira, II, 40; — capaz de sofrer, 41; — seu aspecto físico, 47; — realidade material, 47; — sua santidade, 87 ss.; — sua ciência, 98ss.; — seu poder, 104; — é o grande sacramento vivo e pessoal do Novo Testamento, 105.

I

IDADE DO HOMEM, sobre a terra, I, 431.
 IDÉIA INATA DE DEUS, como se deve entender, I, 142.
 IGREJA, reproduz e continua o mistério de Cristo, II, 403-412; — é o Corpo místico de Cristo, 531 ss.; — é humano-divina como Jesus Cristo, 405; — por isso as heresias cristológicas se repetem na ecle-

siologia, 407 (nota); — conceito de Igreja na revelação, 415-424; na Patrística, 425-434; — na Escolástica e na época moderna, 434-435; — conceito moderno de Igreja entre os cristãos orientais separados, I, 415 (nota); — diferença entre o conceito oriental e o ocidental, II, 400; — definição da Igreja: do Catecismo romano e de S. R. Belarmino, 413; — de Mohler, 435; — a Igreja é fundada por Cristo, 436 ss.; — tem por isso o mesmo fim da vinda ao mundo de Jesus Salvador, 443 ss.; — e os mesmos poderes de ensinar, 449 ss.; — de santificar, 467; — e de governar, 488; — propriedades e notas, 491; — é comunhão de santos, 515; — Igreja jurídica e Igreja da caridade, 548; — teologia da história da Igreja, 561; — amor à Igreja, 550; — paralelo entre a Igreja e Maria, II, 202; — em que sentido a Igreja se diz sacramental, II, 68, 14 (nota).

IGREJAS, de Antioquia, de Jerusalém e de Roma, II, 419.

IMACULADA CONCEIÇÃO, de Maria, II, 186.

IMAGEM, termo que designa a segunda Pessoa da SS. Trindade, I, 312.

IMAGENS, seu culto, II, 187.

IMANÊNCIA, e transcendência de Deus em confronto com o mundo, I, 210.

IMANENTISMO, I, 474.

IMENSIDADE, de Deus, I, 206 ss.

IMERSÃO, modo de batizar, III, 87.

IMORTALIDADE, dom feito por Deus aos progenitores, I, 443; — como se deve entender, 443 (nota); — perdida com o pecado, 450; — da alma humana, I, 426-427.

IMPECABILIDADE, de Jesus Cristo, II, 89; — dotes dos bem-aventurados no céu, III, 433.

IMUTABILIDADE, de Deus, I, 198; — e sua ação no tempo, 200-201; — e Encarnação, II, 61; — seu valor na nossa vida espiritual, I, 206.

INCOMPREENSIBILIDADE DE DEUS, I, 187; também na visão beatífica, 157.

ÍNDICE, dos livros proibidos, I, 74.

INDISSOLUBILIDADE DO MATRIMÔNIO, III, 407; — a exceção de S. Mateus, 408-409; — razão íntima, 412; — vantagens, 412; — o Matrimônio realizado e não consuma-

do pode ser dissolvido em dois casos, 410.

INDULGÊNCIA, noção, III, 331; — divisão, 332; — dogma, 332; — fundamento, 333; — quem pode conceder indulgências, 337; — condições, 337; — valor, 338; — para os mortos, 338.

INDULGÊNCIA PLENÁRIA - A POENA ET A CULPA, significado dessa expressão medieval, III, 331-332.

INFALIBILIDADE, do Magistério ecles. I, 64; II, 452; — do Papa, II, 462; — objeto e âmbito, I, 67; — na canonização dos santos, 68; — valor para a vida cristã, 71.

INFERNO, vários significados do termo, III, 438; — existência, 438-441; — localização, 437-438; — pena dos sentidos e pena do dano, 442; — eternidade perante a razão, 443; — libertação do inferno, 446; — quem está no inferno, 446; — inicia-se de certo modo neste mundo, 447; — como condenação por obra do pecador, 443, 444, 447, 448; — pregação do inferno, 448.

INFIEIS, salvação dos infiéis, II, 298.

INFENIDADE DE DEUS, I, 184.

INFALAPSAÍRIOS, II, 300.

INFUSÃO, modo de batizar, III, 87.

INICIAÇÃO CRISTÃ, na Igreja antiga, III, 115-116.

INITIUM FIDEI, II, 259; a graça é necessária para o initium fidei, II, 256.

INSPIRAÇÃO DA ESCRITURA, existência, I, 32; — natureza, 35; — extensão, 42; — e revelação, 42; — segundo a teologia da imanência, 39 (nota).

INTEGRIDADE, da natureza humana, I, 442.

INTELLECTUS FIDEI, I, 99 (nota).

INTENÇÃO, na administração dos sacramentos, III, 51; — interna e externa, 52.

INTINCTIO PANIS, modo de se fazer a comunhão sob ambas as espécies, III, 202.

INTERPRETAÇÃO, da Escritura, I, 45; a regra católica de interpretação está "no controle da Igreja e consentimento dos Padres", 45 (nota).

INVISIBILIDADE DE DEUS, I, 198.

IRENISMO, perigo de um exagerado irenismo no âmbito do pensamento católico, I, 475, 487.

IRINEU (Santo), regra de fé, I, 284; — as três divinas Pessoas no Batismo, 285; — teoria da recapitulação da humanidade em Cristo,

II, 136; — conceito de Igreja, 427.
 IRMÃOS DE JESUS, II, 186.

J

JANSENISMO, doutrina do deleite terreno e celeste, II, 271; — objeções contra a doutrina católica, 280; — doutrina da liberdade diminuída e da graça irresistível, 313.

JERARQUIA ECLESIASTICA, II, 468.

JESUS CRISTO, existência histórica, II, 23; — é Deus, II, 22 ss.; I, 260 ss.; — é homem, II, 40; — unidade de Pessoa, 48; — é centro do Cristianismo, 5-6; — realização de toda aspiração religiosa, 11-12; — é Medianeiro entre Deus e os homens, 146; — ele somente concede aos homens os valores essenciais da vida, 33 (nota); — é o mestre absoluto de todos os homens, 111; — é o sacerdote supremo e vítima por todos os pecados da humanidade, 118 ss.; — é o rei ou chefe de todas as criaturas, 141 ss.; — todo homem para ter a salvação, deve crer nele e viver dele, 172.

JOURNET C., o conhecimento místico é oferecido aos humildes de coração, I, 144 (nota); — conhecimento de Deus, por luz de fé, 151-152; — dialética na visão beatífica, 157; — assinonímia e compenetração dos nomes divinos, 179; — o poder de santificar a Igreja, II, 467; — as notas nas igrejas dissidentes, 515; — ecumenismo católico, 554.

JUDAÍSMO, na doutrina da graça é completamente pelagiano, II, 227; — judaísmo e cristianismo, 443.

JUGIE M., a teologia de Palamas, I, 177 (nota); — a eclesiologia dos Orientais separados, II, 415 (nota).

JUÍZO PARTICULAR, existência, III, 425; — natureza, 428-429; — tem início neste mundo, 418, 462.

JUÍZO UNIVERSAL, é dogma de fé, III, 473-476; — circunstâncias, 475; — o tempo é desconhecido, 476; — sua diversa representação de Miguel Angelo e do Bem-aventurado Angélico, 447-448.

JUSTIÇA DE DEUS, I, 243; — justificação da mesma, 244; — seu valor na nossa vida espiritual, 245; — justiça e misericórdia de Deus, 179, 250; — Justiça original, 427; —

era um dom do gênero humano, 445; — teoria da dupla justiça excogitada por alguns teólogos do Conc. de Trento, para conciliar protestantes e católicos, na doutrina da justificação, II, 333-334.

JUSTIFICAÇÃO, é a transformação do homem pecador em um homem justo, II, 328; — não é somente remissão dos pecados, 328 ss.; — mas íntima santificação do homem, 332 ss.; — pela qual ele se torna filho adotivo de Deus, habitação viva do Espírito Santo, 369; — dotado da capacidade (virtude) para viver como filho de Deus, 371; — e seguir dócilmente o instinto do Espírito Santo (dons), 373; — é este o estado de graça de que podemos estar moralmente certos, 377 ss.; — estado que tem várias graduações entre os homens, 379; — do qual se pode cair, 382; — o pecador para entrar neste estado de graça deve preparar-se com atos de fé, de temor de Deus, de arrependimento, de esperança, de amor, 343 ss.

JUSTIFICATIO, prima et secunda, II, 382.

K

KANT E., I, 137; II, 272.

KIRKEGAARD SOREN, conceito de religião, I, 148; — conceito de angústia, III, 288 (nota).

KENOSE, ou expoliação do Verbo feito homem, II, 71-72.

L

LABAUCHE L. descrição da vida da graça, II, 242; — cooperação à graça, 346; — o estado de graça é a vida de Cristo em nós, 374 e I, 95.

LAGRANGE M. J., o pecado original é revelado no mistério da Redenção, I, 453 (nota).

LÃO-TSÉ, I, 25.

LEÃO XIII. sobre a natureza da inspiração bíblica, I, 35.

LEBRETON J., a Igreja julga sobre a Tradição, I, 57 (nota).

LEIGOS, sua posição e seu dever na Igreja, II, 488-490; — e celebração da Eucaristia, III, 188; — ministros da confissão? 315.

LESSIO, bons efeitos que Deus sabe tirar do mal, I, 394.

LEVIE J., Jesus Cristo centro do Cristianismo, II, 5-6.

LIBERDADE, humana, I, 429; — divina, 232; — na criação, 369 ss.; — humana e graça: dogma, II, 312. — explicação teológica, 321.

LIMBO, I, 467; III, 459.

LITTERAE CONFSSIONALES, III, 331.

LITURGIA, participação do povo na liturgia, III, 229.

LITURGIAS ANTIGAS, seu valor para a doutrina eucarística, III, 139, 156, 225.

LOCI THEOLOGICI, I, 7, 30 ss., 49, 50, 110 ss.

LOSKY WLAD. dogmas cristológicos e nossa união com Deus, II, 52-53; — heresias cristológicas e heresias eclesiológicas, 406 (nota).

LUTERO, teologia da Cruz e da Glória, I, 11; — corrupção radical do homem, II, 271; — justificação mediante somente a fé, 329 (nota); — o homem não é livre, II, 312; — pecca fortiter, fortius crede, 384; — juízo sobre o Matrimônio, III, 393; — pensamento sobre a virgindade, 401.

LUZ DE GLÓRIA, I, 156; II, 398.

M

MACEONISMO, heresia que nega a divindade do Espírito Santo, I, 375.

MAGISTÉRIO, de Cristo, e suas perfeições, II, 114 ss.; — da Igreja, 449; — é vivo, 451; — depositários, 457; — solene e ordinário, I, 65; — infalível, 64; II, 452; — objeto, I, 67; — é regra de fé, 62.

MAGISTÉRIO vivo, da Igreja, sentido desta expressão, II, 451-452.

MAL, Deus não lhe é o autor, I, 229; Deus o permite, 393.

MANIQUEÍSMO, seita religiosa fundada por um monge persa, Manete (216-276). Doutrinalmente é uma fusão feita segundo o temperamento místico dos orientais, de Cristianismo, de Zoroastrismo e Budismo, I, 451.

MANZONI A., significado da confissão, III, 306-307; — espírito e valor do sacramento da Penitência, 328-330.

MAOMÉ, I, 25 (nota).

MARIA, significado do nome, II, 174; — na luz de Jesus, 174; — Mãe de Deus, 174-181; — perpétua virgindade, 181-186; — isenta do pecado original, 186-194; — isenta de pecados pessoais, 194; — sua ple-

nitude de graça e virtudes, 196-198; — sua fé inquebrantável, 198; — no plano divino de salvação, 198; — co-redentora, 199-207; — medianeira, 206; — mãe do Corpo místico, 207; — morte, 208; — assunção ao Céu, 208; — culto, 217; — na Igreja grega, 220; — na arte, 220; — na nossa vida, 222; — paralelo entre Maria e a Igreja, 202.

MARROLOGIA, é um prolongamento da cristologia, II, 174; — seu princípio é a divina maternidade de Maria, 173.

MARTÍRIO, conceito, III, 98-99; — substitui o Batismo, ib.; — se a morte na guerra é um martírio, 100.

MASURE E., a graça do sacramento da Ordem, III, 382-384.

MATÉRIA E FORMA, nos sacramentos, III, 15.

MATERIALISMO, I, 169; — histórico e dialético, I, 474-483; — o dialético ou filosófico afirma que a única realidade é a matéria a vir; o histórico consiste no explicar todos os acontecimentos históricos e o mesmo cristianismo, somente com os fatores materiais ou econômicos.

MATRIARCADO, III, 393.

MATRIMÔNIO, noção, III, 385; — nomes, 386; — fins, 385; — instituição divina, 387 ss.; — nos Padres, 388-390; (nota); — bondade de seus atos, 391; — contrato e sacramento estão indissoluvelmente unidos para os cristãos, 391; — segundo Lutero, 393; — segundo o evolucionismo darvinista, 393; — no paganismo, 386; — no judaísmo, 393-394; — ministros, 397; — sujeito, 398; — matéria e forma, 399; — efeitos, 399; — unidade, 404; — indissolubilidade, 407; — significado e valor do Matrimônio no Corpo místico, 402-404.

MEDIANEIRA, título que se dá a Maria porque na distribuição das graças está entre Cristo e nós, II, 206.

MEDIANEIRO, título que se dá a Cristo, II, 68, 146.

MEMBROS, do Corpo místico, II, 534.

MEMÓRIA, inteligência, amor, tríade agostiniana para a explicação das processões divinas, I, 307.

MEMRA, personificação da palavra divina no Antigo Testamento, I, 280.

MENS, NOTITIA. AMOR, tríade agosti-

niana para a explicação das processões divinas, I, 306.

MÉRITO, de Cristo nosso Chefe jorra perenemente para os justos uma força (graça) que acompanha nossas boas obras do princípio até o fim pelo que estas são aceitas a Deus e meritórias, II, 391; — conceito de mérito, 389; — de congruo et de condigno, 393; — doutrina católica sobre a existência de obras meritórias ou do mérito, 395; — condições, 390; — objeto, 393; — reviviscência, 396.

MÉRITO DE CRISTO, para si mesmo, II, 152; — para a humanidade: remissão dos pecados e santificação, 153; — libertação do poder de Satanás, 154; — supressão da morte, 155; — libertação do erro, 156.

MERSCH E., a vida cristã dá-nos uma profunda compreensão do mistério da Trindade, I, 353; — descrição do Batismo, III, 78; — a graça sacramental como graça de comunidade, 485.

MESSIAS, como Deus no Antigo Testamento, I, 281; — significado deste nome referindo-se a Cristo, II, 22; — Jesus é o Messias, 26; — o Messias e seu reino, 440.

MESTRE, Jesus divino Mestre da humanidade, II, 111-118.

METEMPSICOSE, III, 423.

MÉTODO DA DOGMÁTICA, I, 108 ss.; — puramente histórico e teológico, II, 210; I, 479.

MESTRE, Jesus divino Mestre da humanidade histórico e teológico, II, 210; I.

MICHEL A., sacerdócio e laicato na Igreja, II, 488-490.

MILAGRES, argumento dos milagres em favor da divindade de Jesus, II, 38;

MILENARISMO, III, 426.

MINISTRO DOS SACRAMENTOS, age em nome e com o poder de Cristo, III, 42; — para a validade do sacramento não é exigida a sua ortodoxia, 43; — nem o estado de graça, 47; — deve ter intenção de fazer o que faz a Igreja, 49.

MISERICÓRDIA DIVINA, I, 250; — misericórdia e justiça, 250; — valor da misericórdia de Deus para a nossa vida espiritual, 252.

MISERICORDIOSOS, autores anônimos dos tempos de S. Agostinho que negavam a eternidade do inferno, I, 251; III, 444.

- MISSA**, é verdadeiro sacrifício, III, 212; — identidade essencial com o sacrifício da Cruz, 232; — diferença accidental com o sacrifício da Cruz, 235; — essência, 237; — em que sentido é o sacrifício da Igreja, 241; — teorias sobre a essência do sacrifício da Missa, 241; — os recentes conceitos sacramentais, 242; — sacrifício de adoração e agradecimento, 244; — sacrifício de expiação, 245; — sacrifício de imitação, 247; — para os defuntos, 248; — em honra dos santos, 250; — modo de eficácia, 250; — valor, 252; — sujeito dos frutos, 252; — por que se pode aplicar, 253; — participação dos fiéis no sacrifício, 230-232; — na piedade dos orientais separados, 254; — liturgia da Missa pelo ano duzentos, 226.
- MISSAS GREGORIANAS**, III, 249.
- MISSÕES**, na Trindade, I, 330; — são visíveis e invisíveis, 331; — e sobrenaturais, 332.
- MISTAGOGIA**, consiste em ler nos ritos o mistério de Cristo santificador e em contemplar sob os símbolos a realidade invisível, III, 487.
- MISTÉRIO**, vários sentidos do termo, III, 9; — em sentido estrito é uma verdade que por sua mesma natureza transcende de tal modo o intelecto criado, que mesmo revelada e obscura durante a vida mortal. Assim o mistério da Trindade, I, 310 ss.; — do pecado original, 462; — da união hipostática, II, 60; — ou o mistério de Cristo por excelência, 97; — da Redenção, 8, 156; — da graça, 356; — da Igreja, 405; — da Eucaristia, III, 173;
- MISTÉRIO CULTUAL**, definição genérica, III, 486; — definição do mistério cultural cristão, 207 (nota).
- MISTÉRIOS PAGÃOS**, e sacramentos cristãos, III, 71 ss.; definição do mistério, III, 486.
- MÍSTICA**, conhecimento, I, 144 (nota); heterodoxa e cristã, II, 338; — conceito da mística cristã e da panteística sobre a eterna bem-aventurança, III, 432.
- MODALISMO**, heresia trinitária, I, 274.
- MODERNISMO**, é caracterizado por três erros: um filosófico, o agnosticismo (influência de Kant) pelo qual a mente humana não pode conhecer as realidades supra-sensíveis e
- sobrenaturais; outro, religioso-psicológico, a religião consiste unicamente na experiência interior de cada homem (influxo de Scheleiermacher) e é a tradução em dogmas desta experiência, e um outro histórico, o evolucionismo (influxo do historicismo) pelo qual nada é estável, tudo acontece e muda-se continuamente. O modernismo por isso, é um relativismo radical do dogma em base a um puro historicismo, I, 12, 30; — seu conceito da revelação, I, 23; — separa o Cristo histórico do Cristo da fé, II; — 171; — conceito da Igreja, II, 171; — conceito dos sacramentos, III, 58, 63.
- MOHLER** Adão, conceito protestante e conceito católico de justificação, II, 259; — definição da Igreja, 435; — a Igreja como encarnação permanente do Filho de Deus, 499-500; — íntima razão do culto dos santos, 525-526; — verdadeira natureza dos contrastes na vida da Igreja, 560; — como entende o opus operatum, III, 34.
- MOLINA**, teoria da ciência média, I, 216, 223.
- MOLINISMO**, sistema teológico para se explicar como Deus conhece as ações livres das criaturas, I, 223; — como Deus concorre para produzir as ações livres, I, 382; — como se resolve o problema da graça e da liberdade, II, 324; — explicação da natureza da graça atual, 247; — explicação da predestinação, 306; — e da reprobção, 308.
- MONARQUIANISMO**, heresia trinitária, I, 273.
- MONISMO**, I, 167, 192, 248, 474.
- MONOFISISMO**, heresia cristológica, I, 51.
- MONOGENISMO**, e poligenismo, I, 420, 484.
- MONOTEÍSMO**, hebraico, I, 147 ss.; — cristão, I, 190 ss.
- MONOTELISMO**, heresia cristológica, II, 73.
- MONTANISTAS**, III, 263, 272, 273.
- MONTINI** G. B., suma importância da divindade de Jesus Cristo, II, 18; — fusão entre doutrina e vida em Cristo, 117.
- MORTE**, na ordem presente de salvação é consequência do pecado, III, 421; — com ela termina para o homem a possibilidade de mérito

e demérito, 421-424; — significado e valor da morte cristã, 424; — se é martírio quando se morre na guerra, 100; — Cristo dela nos livrou, 155.

MOTIVOS DE CREDIBILIDADE, I, 76.

MOUHOUX J., estrutura "pessoal" da fé, I, 98 ss.; — a graça como libertação da liberdade, II, 341-342.

MYSTERIUM FIDEI, nas palavras da consagração da Eucaristia, III, 183.

MULHER, criação da primeira mulher, I, 420; — seu pecado, 449; — não pode ser elevada ao estado sacerdotal, II, 512; III, 377; — no pensamento de Lutero, 391.

MUNDO, fim e renovação, III, 477.

N

NATURAL, e sobrenatural, I, 431-432.

NATURALISMO, em teologia significa negação da graça para exaltar as forças da natureza humana, II, 226; — por isso identifica-se com o pelagianismo, 231.

NATUREZA, noção, I, 270; — uma só Pessoa e duas naturezas em Cristo, II, 60; — permanência das duas naturezas, 70 ss.; — o que pode a natureza do homem sem a graça, 271 ss.; — a graça como participação da natureza divina, 363.

NECESSIDADE E LIBERDADE, coincidem em Deus, I, 234.

NEOESCOTISMO, I, 129.

NEOPLATONISMO, conhecimento de Deus, I, 143; — idéia de Deus, I, 167.

NESTORIANISMO, erro cristológico, II, 48.

NEWMANN E., sete características do verdadeiro e são desenvolvimento dogmático, I, 104; — a condição humana, I, 471.

NICÉIA, Concílio de, I, 288.

NICOLUSSI, sua opinião sobre a necessidade absoluta da Eucaristia, II, 200.

NIRVANA, III, 415.

NOÇÕES, são na Trindade as características que nos fazem conhecer as divinas Pessoas, I, 328.

NOME DE BATISMO, III, 114.

NOMES, bíblicos de Deus, I, 164 ss.; — divinos, são analógicos, 169; — assinonímia e sua compenetração, 178.

NOMINALISMO, I, 82, 126; — seu conceito da graça santificante, II, 360.

NOTAS, da Igreja, II, 491; — nas

Igrejas dissidentes, II, 515.

NOVACIANOS, III, 273.

O

OBEY óbice, III, 34, 55, 39; — sacramental et gratiae, III, 35.

OBRAS BOAS, e meritórias, negadas pelo protestantismo e afirmadas pelo catolicismo, II, 385 ss.

OCASIONALISMO, I.

ÓLEO, matéria da Extrema-Unção, III, 346; — sua consagração, 347; — seu simbolismo, 347, 357.

ONIPOTÊNCIA, divina, I, 236; — seu valor para a nossa vida espiritual, 238; — na criação, 375.

ONIPRESENÇA, de Deus, I, 206; — descrição poética da onipresença, 208; — seu valor para a nossa vida espiritual, 210.

ONTOLOGISMO, I, 145.

OPUS OPERANTIS, III, 32, 33-34; — forte advertência de Pio XII às disposições subjetivas para se receber com fruto o sacramento, 35 e 7.

OPUS OPERATUM, III, 32; — como o entende Mohler, 34; — é errado entendê-lo no sentido de magismo sacramental, 36.

ORDEM SAGRADO, noção e nomes, III, 360-361; — graus, 361; — instituição divina, 362 ss.; — as quatro ordens menores e o subdiaconato não são sacramento, 366; — o diaconato e o presbiterato e o episcopado são sacramento, 367; — matéria é a imposição das mãos, 368; — forma, 370; — rito da Ordenação pelo ano duzentos, 371; — ministro, 374; — sujeito, 340; — a mulher não pode receber nenhuma Ordem sacramental, 377; — qualidades exigidas para ser ordenado, 378; — efeito, 379; — paternidade espiritual, 382; — na Igreja grega, 361; — espiritualidade, 492.

ORDENAÇÃO, seus vários significados, III, 360; — do bispo na Igreja antiga, 371; — do sacerdote, 373; — do diácono, 373.

ORDENAÇÕES ANGLICANAS, III, 374.

ORDENS MENORES, não são Ordens sacramentais, III, 366; — podem, por delegação do Papa, ser conferidas por simples sacerdotes, 376.

ORNATUS ANIMAE, produzido pelo sacramento, III, 22, 39.

OTIMISMO, na criação, I, 371 ss.

P

PADRES, fonte de Tradição, I, 58; — prova patristica em teologia, 111; — época patristica sobre a história da teologia, 116 ss.

PADRINHOS, do Batismo, III, 107; — da Crisma, 130.

PAGANISMO, sua preparação para o cristianismo, II, 10-11; — duas maneiras de o julgar, III, 72.

PAI, primeira Pessoa da SS. Trindade: nos é revelado por Cristo, I, 258; — sua paternidade com relação à segunda Pessoa, 290 ss.; chama-se princípio por relação com a segunda Pessoa e a Terceira, 291; — como nos atrai a si, II, 320; — ele opera tudo por meio do Filho e no Espírito Santo, I, 321-322.

PALAMAS, G., sua teologia, I, 177.

PALAVRA DE DEUS, personificada no Antigo Testamento, I, 280.

PALAVRA DE DEUS, suas características, I, 23.

PANTEÍSMO, conceito, I, 170; — consequências, 228, 151.

PAPA, seu primado na Igreja, II, 431; — sua infalibilidade, 462.

PARÁBOLAS, do endurecimento e suas dificuldades, II, 297.

PARAÍSO, existência, III, 430; — em que consiste, 432; — dois modos de se conceberem a vida do Paraíso, 434 (nota); — lugar do Paraíso, 434.

PARALELISMO PSICO-FÍSICO, I, 437-438.

PARENTE P., a consciência psicológica de Cristo, II, 75.

PARUSIA, sentido do termo, III, 462 (nota); — é dogma de fé, 451-463; sinais precursores, 464.

PASCAL B., a condição humana, I, 471.

PÁSCOA, dia de Batismo na Igreja antiga, III, 115.

PASSIBILIDADE DE CRISTO, II, 44.

PATERNIDADE ESPIRITUAL, graça do sacramento da Ordem, III, 382-383.

PECADO, no pensamento de Jesus, III, 260; — três espécies de pecado na Igreja apostólica, 269; — história do pecado mortal, 319; — objeto da confissão, 304; — pecados capitais na Igreja antiga, 325, 272, 274; — conceito de pecado no paganismo, 258.

PECADO ORIGINAL, o pecado de Adão, I, 446-447; — não é um pecado sexual, 445; — suas consequências, 450; — pecado de Adão transmiti-

do a toda a sua posteridade, 451 ss.; — segundo S. Agostinho, 456; — no neoprottestantismo e na filosofia contemporânea, 457; — na teologia oriental, 458 (nota); — essência, 458; — propagação, 482; — tendência da teologia contemporânea em considerar o pecado original na unidade do plano divino, 406; — suas consequências, 465; — a fé católica não aceita nem a total bondade nem a total corrupção do homem, 472; — significado do pecado original na existência humana, 472.

PECADORES, não são excluídos do Corpo místico, II, 535.

PECCATO VENIAL, sua remissão sacramental, III, 23; — diminui a graça, II, 384; — é cancelado pela Eucaristia, III, 195; — utilidade da sua confissão, 305; — história da sua confissão, 203.

PECCA FORTITER, FORTITER CREDE, expressão de Lutero, II, 384.

PEDRO E PAULO em relação ao primado, II, 480.

PELAGIANISMO, heresia sobre a graça, II, 248; — suas objeções contra a necessidade da graça, 255; — pelagianismo da Escolástica? 266; — sua doutrina da Redenção, — II, 113.

PENITÊNCIA SACRAMENTAL, veja SATISFAÇÃO.

PENITÊNCIA (sacramento), noção, III, 257; — nomes, 257; — instituição divina, 262 ss.; — o poder de perdoar estende-se a todos os pecados, 273; — é exercido de forma judiciária, 276; — matéria, 277; — forma, 279; — ministro é o sacerdote, 312; — não o diácono, 314; — nem o leigo, 315-317; — sujeito, 319; — efeitos, 321; — espírito e valor, 328; — como volta ao Batismo segundo Lutero, 97.

PENITÊNCIA, (virtude), conversão a Deus e renovação radical das disposições do coração, III, 259; — nas religiões não cristãs, 257-258.

PERDÃO DOS PECADOS, na história da revelação, III, 258; — nas religiões não cristãs, 257-258; — efeito da contrição perfeita, 291; — efeito do sacramento da penitência, 321.

PERENIDADE, e imutabilidade da Igreja, II, 492.

PERFEIÇÕES DE DEUS, I, 183; somente a perfeição divina contém as perfeições de todas as criaturas, 185. — perfeições da humanidade de

Cristo, II, 87; — perfeita santidade como exige o seu ministério sacerdotal, 87; — perfeita ciência para seu ofício de Mestre da humanidade, 87 ss.; — perfeito poder para seu dever como Rei e Chefe, 104.

PERFEIÇÕES, puras e perfeições mistas, I, 186.

PERECORESE, na Trindade, I, 337; — é modelo da vida comunitária cristã, 338; — em Jesus Cristo, II, 79.

PER MODUM SPIRITUS, PER MODUM SUBSTANTIAE, expressões que indicam o modo de presença do Corpo de Cristo na Eucaristia, III, 174.

PERSEVERANÇA NA GRAÇA, II, 267; — em que consiste o "grande dom" da perseverança, 270.

PERSONALISMO, cristão e kantiano, I, 272 ss.

PESSIMISMO, I, 249.

PESSOA, noção, I, 271; — aperfeiçoada pelo cristianismo, 272 (nota); — em que sentido Deus é pessoa, 169; — humana, I, 503; que faz a pessoa em Cristo, II, 75.

PETERSON ERICK, o anjo e o homem: o homem pode se aproximar do anjo ou do demônio, I, 409.

PIO XI, a indissolubilidade do Matrimônio, III, 411-412.

PIO XII, sentido literal e espiritual da Bíblia, I, 46; — autenticidade jurídica da Vulgata, 47; — sobre a origem do corpo do primeiro homem, 418; — Encíclica Humani Generis, 473 ss.; — Maria, Mãe do Corpo místico, II, 207; — definição da Assunção, 206; — a Igreja, Corpo místico de Cristo, 531; — exortação a amar a Igreja, 550; — cooperação da virtude do sacramento e do esforço humano, III, 7; — necessidade das disposições subjetivas para se receberem com fruto os sacramentos, 35; — o povo não goza de um verdadeiro poder sacerdotal, 189; — participação dos fiéis no sacerdócio eucarístico, 230; — fins do sacrifício da Missa, 244 (nota); — confissão de devoção, 305 (nota); matéria e forma da Ordem, 369.

PIOLANTI A., a graça sacramental, III, 31-32; — o caráter sacramental, 31; — Cristo centro vivo da economia sacramental, 41-42; — o caráter da Crisma, 134; — necessidade da Eucaristia, 200 (nota); — participação de toda a Igreja no sacrifício da

Missa, segundo S. Alberto Magno, 228; — efeitos do sacramento da Penitência, 323 (nota); — efeitos do sacramento da Ordem, 381.

PLENITUDE DO TEMPO, sentido desta expressão, II, 9-10.

PNEUMÁTICOS, na Igreja primitiva, II, 424; — exerciam um certo poder de perdoar os pecados, III, 423.

PODER, legislativo, judiciário, coativo na Igreja, II, 470.

PODERES DA IGREJA, a Igreja sendo Cristo vivo e operante no mundo, participa de seu triplice poder de ensinar, II, 467; — de santificar, 467; — de governar, 468.

POLESTRA G. M., o cristianismo satisfaz à ansia secreta dos mistérios pagãos? III, 75-76.

POLIANDRIA, III, 405.

POLIGAMIA, III, 405.

POLIGENISMO HUMANO, é incompatível com a doutrina católica, I, 421.

POLITEÍSMO, I, 167, 192.

POSSESSÃO DIABÓLICA, I, 409, 224-225.

POSSÍVEL, e conhecimento divino, I, 219.

POTÊNCIA, ordenada e absoluta, I, 238.

POTENTIA OBEDIENTIALIS, I, 433-434.

POTESTAS DIRECTA, e poder indireto, in temporalia, II, 473.

PRÆMOTIO PHYSICA, II, 246-248.

PRAT F., a kenose e as limitações do Filho de Deus na Encarnação, II, 71-72.

PREADAMITAS, I, 421.

PRÆMBULA FIDEI, I, 75.

PRESCIÊNCIA DIVINA, e liberdade humana, I, 219-220.

PREDESTINAÇÃO, conceito, II, 301; — falsos conceitos, 271; — propriedades, 304; — razões da predestinação, 312; — predestinação na teologia dos Padres gregos, 307; — pregação deste ponto de doutrina, 311; — sinais ou critérios de predestinação, 378; — si non es praeordinatus fac ut praeordineris, frase atribuída a S. Agostinho, 305-306.

PREDESTINACIANOS, II, 303.

PRÉ-ESCOLÁSTICA, teologia, I, 118.

PRÉ-EXISTÊNCIA, da alma, I, 429.

PREBTERADO, é uma Ordem sacramental, III, 367.

PREBTEROS, na Igreja primitiva, II, 422.

PRESENÇA REAL, de Cristo na Eucaristia, III, 144; — segundo a Sagrada Escritura, 144-151; — segundo a

Tradição, 151-158; — Cristo está todo presente sob cada uma das espécies, 168; — e sob cada uma das suas partes, 169; — e aí fica enquanto duram as espécies, 170; — por isso a Eucaristia deve ser honrada com culto divino, 172; — modo misterioso desta presença, 173; — presença em muitos lugares, 179.

PRIMADO, de Pedro, II, 473; — na recente teologia protestante, 478; — do Papa, 481; — em S. Cipriano, 430; — em S. Agostinho, 390.

PRIVILÉGIO PAULINO, III, 410.

PROCESSÕES DIVINAS, I, 303; — explicação especulativa de S. Agostinho, 305 ss.; — processão do Filho: dogma, 307; — explicação, 309; — processão do Espírito Santo: dogma, 286; — explicação, 318.

PROFECIAS, argumento das profecias em favor da divindade de Jesus, II, 37.

PROFISSÕES DE FÉ, I, 58.

PROGRESSO, da revelação, I, 25-26; — dogmático, 101; — suas causas, 103; — seus modos, 104; — conceitos errados ou deficientes, 106.

PROTESTANTISMO, sua evolução, I, 131; — renascimento de um interesse dogmático, 17 (nota); — nova orientação na doutrina da justificação, II, 339; — nova orientação sobre o conceito de Igreja na Escritura, 420; — o primado de Pedro na recente teologia protestante, 478-479; — renascimento do sacramentalismo, III, 14 (nota); — e da origem eucarística, 144 (nota).

PROVAS DE DEUS, I, 139.

PROVIDÊNCIA DIVINA, dogma de fé, I, 388; — problema no Antigo Testamento, 389; — é cheia de mistério, 391; — e dor, 392; — como falar da Providência, 393; — nossa fé na Providência, 395.

PURGATÓRIO, existência, III, 448; — desenvolvimento histórico da doutrina do Purg., 450-454; — síntese deste desenvolvimento, 454; — entre os gregos, 456; — penas, 456; — objeto da purificação, 457; — duração, 458; — alegrias, 458; — devoção às almas do Purg., 459; — doutrina consoladora, 459; — dois modos de pregar o Purgatório: o primeiro representa quase um apêndice do inferno, o segundo, quase, a ante-sala do Paraíso, 460-461.

PURIFICAÇÃO, moral, passiva, I, 187; — as purificações passivas da vida mística são uma analogia para se explicar o Purgatório, III, 458.

Q

QUALIDADE, a graça santificante é uma qualidade permanente, isto é, inerente à alma como hábito, II, 360.

QUANTIDADE, na explicação da presença real de Cristo na Eucaristia, III, 175.

QUIETISMO, II, 383.

R

RABEAU GASTON, condições para o conhecimento de Deus, I, 147.

RACIONALISMO, negação da revelação sobrenatural, I, 23; — e mistério da Trindade, 275; — como interpreta Jesus Cristo, II, 22-23.

RAMBALDI G., o batismo nada tem de mágico, III, 81 (nota); — o caráter batismal, 96 (nota).

REALIDADE DE CRISTO, II, 141 ss.; — a ressurreição, a descida ao inferno, sentar-se à direita do Pai, o regresso e o juízo final são aspectos da realidade de Cristo, 169; — o reconhecimento desta realidade na verdade, aceita e vivida, na adoração, no agradecimento é o caminho de salvação para o homem, 170.

REDEÇÃO, e religião, II, 7; — mistério da reunião de todas as coisas em Cristo, 8; — plano eterno, 8; — preparação no tempo, 9; — necessidade da parte do homem, 12; — liberdade da parte de Deus, 13; — conveniência, 14; — definições da Igreja sobre a obra da Redenção realizada por Cristo, 107; — conceito católico, 108; — conceito neoprotestante, 109; — doutrina dos greco-russos, 110; — na Escritura, 123 ss.; — na patrística, 135 ss.; — teoria de S. Anselmo, precisada por S. Tomás, 141-144; — teoria escotista, 143; — objeções contra a doutrina católica da Redenção, 147-151; — e Ressurreição de Jesus, 167 (nota).

REDEÇÕES, de penitência, III, 334.

RÉDITUS PECCATORUM, III, 306-322.

REGNAT, carnis cupiditas ubi non est Dei caritas. — expressão de S. Agostinho, II, 281-282.

REINCARNAÇÃO, III, 423-424.

REINO DE DEUS, ou dos céus, II, 229, 335; — natureza deste reino, 437, 411-442.

RELAÇÕES, na Trindade, I, 324; — constituem as Pessoas, 326; — são distintas entre si mas idênticas à essência divina, 327.

RELATIVISMO DOGMÁTICO, I, 476.

RELIGIÃO, na ordem sobrenatural, I, 437.

RELIQUIAS, de Nossa Senhora, II, 213; — culto das relíquias, 526-527.

REORDENAÇÃO, III, 48, 376.

REPROVAÇÃO, conceito, II, 307; — existência, 308; — conceito herético, 309.

RES ET SACRAMENTUM, III, 20, 181.

RESSURREIÇÃO DE J. C., II, 163; — que significa para Cristo e para nós, 166; — tentativas de explicação racionalista, 167.

RESSURREIÇÃO DOS MORTOS, é dogma de fé III, 466, 469; — universalidade da ressurreição, 469; — identidade do corpo ressuscitado, 470; — significado e valor do dogma da ressurreição, 471.

REVELAÇÃO, noção, I, 23; — atuação histórica, 25; — e outras religiões, 24; — valor da vida, 28; — revelações privadas: não são fonte de dogma, 17; — não são objeto de fé, 92.

REVISTAS, de teologia, I, 130.

REVISSCÊNCIA, dos sacramentos, III, 55, 39; — dos méritos, II, 396.

RICCOTTI G., a interpretação racionalista de Jesus, II, 23.

RICHARD, pregar o inferno, III, 448.

RIDEAU E., gratuidade da graça e desejo da intimidade com Deus, II, 287-288; — a graça age como a amizade, 327.

RIGHETTI M., a comunhão na história da piedade litúrgica, III, 205-206.

RIVIÈRE J., juízo sobre o escotismo e o tomismo sobre o motivo da Encarnação, II, 16; — juízo sobre as mesmas escolas sobre a teologia da união hipostática, 68 (nota); — doutrina da Redenção no protestantismo liberal, 110; — Redenção nos Padres, 135; — conceito do cristianismo segundo Lutero, 329.

ROPS DANIEL, significado e valor do dogma da ressurreição, III, 472.

RONDET E., sem a doutrina do Corpo místico não se entende a Redenção, II, 66; — conceito de graça

libertadora em S. Agostinho, 233 (nota); — vontade divina salvadora na teologia depois do Conc. de Trento, 299; — fenomenologia da conversão e sua descrição no Conc. de Trento, 351 (nota); — se a Missa é sacramento, III, 207.

RUBLOFF L., conceito de pantelismo, I, 170.

S

SABEDORIA, personificada no Antigo Testamento, I, 280.

SACERDÓCIO, de Cristo, II, 118 ss.; — e laicato, 410, 488-490; — espiritualidade, III, 448; — dos fiéis, III, 365; — dos fiéis e celebração da Eucaristia, III, 189.

SACERDOTE, história e significado do termo, III, 360-361.

SACRAMENTALIDADE, da Encarnação, III, 14; — e da Igreja, 68.

SACRAMENTAIS, III, 60; — seu significado e valor na vida cristã, III, 68-71.

SACRAMENTALISMO, cristão, seu significado e valor, III, 68-71.

SACRAMENTO, noção, III, 9; — gênese, e desenvolvimento histórico do conceito, 10-13; — definição científica, 14; — conceito de sacramento, na doutrina protestante, 14; na Igreja oriental, 16; — no anglicanismo, 37; — matéria e forma do sacramento, 16; — estrutura tripartida do sacramento, 20; — todo sacramento é apenas um desejo da Eucaristia, 140.

SACRAMENTOS, são gestos de Cristo na Igreja para se formar seu Corpo místico, comunicando aos homens sua dignidade e sua graça, III, 5-7; — são órgãos vitais do Corpo místico, II, 533; — seus efeitos, III, 21; — sacramentos dos vivos e sacramentos dos mortos, 23; — eficácia objetiva, 32; — não são ritos mágicos, 36; — modo de sua eficácia, 37; — como Cristo age nêles, 40-42; — ministro, 41; — sujeito, 53; — foram instituídos por Cristo, 56 ss.; — são sete, 59; — necessidade, 62; — sacramentos do A. Testamento, 64; — sacramentos e mistérios pagãos, 71.

SACRAMENTUM FORMATUM ET INFORME, III, 19.

SACRIFICIO, definição, II, 123; — diferença entre sacramento e sacri-

- fício, III, 206; — pode-se também falar de um sacrifício sacramental, 207; — origem do sacrifício, 208; — sacrifícios mosaicos, 209; — o sacrifício do Novo Testamento, 209; — a idéia de sacrifício nos Padres e nos teólogos, 209; — a essência do sacrifício consiste na oblação, não na destruição, 210; — a Missa é um verdadeiro sacrifício, 212 ss.
- SACRIFÍCIO CELESTE, de Jesus Cristo, III, 240.
- SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS, seu culto, II, 86.
- SALMOS, de maldição, I, 242.
- SALVA EORUM SUBSTANTIA, expressão do Concílio de Trento referente aos sacramentos e sua explicação dada por Pio XII, III, 485.
- SALVE REGINA, II, 221.
- SANTIDADE, de Deus, I, 239; — seu valor para a vida espiritual, I, 242; — de Jesus Cristo, II, 87; — de Maria SS., 186 ss.; — do cristão, 332; — da Igreja, 504 ss.
- SANTIFICAÇÃO, como efeito da graça, II, 332.
- SANTO, II, 51.
- SANTOS, conceito de santo, II, 516; — comunhão dos santos, II, 516; — culto dos santos, 520; — canonização, I, 68.
- SARTORI G., os recentes conceitos sacramentais do sacrifício da Missa, III, 242-243.
- SATANÁS, existência, I, 410-411; — é o inimigo de Cristo, 416; — Cristo luta contra ele toda a vida, 416; — o homem moderno procura eliminar Satanás do seu caminho, 417; — Cristo com sua morte libertou-nos do poder de Satanás, II, 154.
- SATISFAÇÃO, no sacramento da Penitência: noção, III, 307; — o sacerdote confessor pode e deve impô-la ao penitente, 308 ss.; — questões teológicas sobre a satisfação, 311; — vicária de Cristo, II, 135.
- SCHEEBEN J. M., o Espírito Santo princípio de nossa união entre nós e com as divinas Pessoas, I, 319; — graça de Adão, 446; — conceito de fé, 494; — o homem imagem de Deus, 505; — significado sobrenatural da Encarnação, II, 69; — triplice santificação de Cristo, 97; — a graça da filiação em nós tem algo da filiação natu-
- ral de Cristo, 369; — como Cristo age nos seus sacramentos, III, 40; Trindade. Encarnação, Eucaristia, 174.
- SCHELL E., diz que "Deus est causa sui", I, 173.
- SCHLEIERMACHER F.: reduz a teologia à psicologia religiosa, I, 11; — diz que Deus é objeto de sentimento, 171.
- SCHMAUS M., uso da teologia ocidental de tratar separadamente a doutrina da graça da dos sacramentos, II, 224 (nota).
- SCHULTZE B., o conceito moderno de Igreja entre os cristãos orientais separados, I, 349 (nota).
- SCOTT DUNS, a essência de Deus é constituída pela infinidade, I, 175; — crítica a idéia tomista do pecado como mal infinito, II, 142; — sua teoria da Redenção, 143; — defende a Imaculada Conceição de Maria, 192; — problemática do "assumptus homo", 574; — conceito de sacramento, III, 13; — teoria da transubstanciação, 167-168; — faz consistir todo o sacramento da Penitência na absolvição, 278.
- SEMIPELAGIANISMO, II, 257.
- SEMIACIONISMO, I, 93.
- SENTIDO DE DEUS, I, 257.
- SERTILLANGES A. D., conselhos para se chegar à fé, I, 79-80; — como o homem apareceu sobre a terra, 422; — catolicidade da Igreja, II, 511; — os sacramentais na vida cristã, III, 68-71; — justificação do Batismo das crianças, III, 113 (nota); — a Eucaristia centro dos sacramentos, 140; — significado e valor da Eucaristia, 196; — o sacramento dos que partem, 357-359; — juízo particular, 428-429.
- SHEOL, I, 427; III, 416, 435, 439.
- SIGILO SACRAMENTAL, na confissão, III, 318.
- SÍMBOLOS DA FÉ, os três símbolos antigos, I, 57; — origem do símbolo niceno-constantinopolitano, I, 290.
- SIMONIN H. D., a predestinação na teologia dos Padres gregos, II, 307.
- SIMPLICIDADE DE DEUS, I, 193 ss.; seu valor na nossa vida espiritual, 198; — e Encarnação, II, 62.
- SINAL SACRAMENTAL, III, 16 ss.; significa três coisas: a Paixão de Cristo, a graça, a glória, III, 19.
- SINCRETISMO, na doutrina da graça, II, 327.

- SI NON ES PRAEDESTINATUS FAC UT PRAEDESTINERIS, frase atribuída a S. Agostinho, II, 305.
- SIMI G., magistério vivo, II, 451-452.
- SOBRENATURAL, conceito, I, 431; — divisão, 433; — origem e desenvolvimento desse conceito, 434; — o homem na ordem sobrenatural, I, 437.
- SOCIALISMO E IGREJA, II, 512.
- SOTO D., sua idéia sobre a essência do pecado original, I, 461.
- SPICQ L., a Teologia do Batismo segundo São Paulo, III, 102-105.
- SPIRITUS PRIVATUS, I, 60.
- STOLZ A., objeto da teologia, I, 9; divisão dos tratados DE DEO UNO E DE TRINITATE, 133; — história da explicação psicológica da Trindade, 346 (nota); — sentido e valor da doutrina teológica do estado do primeiro homem, 442; — a "communio sanctorum", II, 516 (nota).
- STUFLER, teoria sobre o concurso divino às ações das criaturas, I, 384; — II, 326.
- SUBDIACONATO, não é uma Ordem sacramental, III, 366.
- SUBORDINACIONISMO, heresia trinitária, I, 274; — subordinacionismo dos Padres ante-nicenos? 287.
- SUBSISTÊNCIA, noção, I, 271.
- SUBSTÂNCIA, noção, I, 248; — e acidentes na Eucaristia, III, 176-178.
- SUJEITO DOS SACRAMENTOS, é somente a pessoa humana, durante esta vida, III, 53; — sendo o sacramento um gesto de Cristo santificador quem recebe o sacramento deve abrir toda a sua alma com a fé, a esperança, o arrependimento, o amor e a humildade, III, 7.
- SUPRALAPSÁRIOS, II, 302.
- SVETLOV, juízo sobre as Igrejas orientais separadas, I, 106-107; — sobre sua teologia, 113.

T

- TALMUD, e doutrina da redenção, II, 12; — escatologia, III, 417.
- TENDÊNCIA INATA À FELICIDADE, como prova de Deus, I, 140.
- TEOCENTRISMO, da piedade cristã, I, 257.
- TEOFANIAS, do Antigo Testamento, I, 279.
- TEOLOGIA, conceito geral, I, 7; — história, 12; — doutrinal, 13; — prática, 14; — natural e sobrenatural, 15; — metafísica, 16; — moral, 17; — política, 18; — jurídica, 19; — econômica, 20; — social, 21; — religiosa, 22; — litúrgica, 23; — sacramental, 24; — pastoral, 25; — apologetica, 26; — apologética, 27; — apologética, 28; — apologética, 29; — apologética, 30; — apologética, 31; — apologética, 32; — apologética, 33; — apologética, 34; — apologética, 35; — apologética, 36; — apologética, 37; — apologética, 38; — apologética, 39; — apologética, 40; — apologética, 41; — apologética, 42; — apologética, 43; — apologética, 44; — apologética, 45; — apologética, 46; — apologética, 47; — apologética, 48; — apologética, 49; — apologética, 50; — apologética, 51; — apologética, 52; — apologética, 53; — apologética, 54; — apologética, 55; — apologética, 56; — apologética, 57; — apologética, 58; — apologética, 59; — apologética, 60; — apologética, 61; — apologética, 62; — apologética, 63; — apologética, 64; — apologética, 65; — apologética, 66; — apologética, 67; — apologética, 68; — apologética, 69; — apologética, 70; — apologética, 71; — apologética, 72; — apologética, 73; — apologética, 74; — apologética, 75; — apologética, 76; — apologética, 77; — apologética, 78; — apologética, 79; — apologética, 80; — apologética, 81; — apologética, 82; — apologética, 83; — apologética, 84; — apologética, 85; — apologética, 86; — apologética, 87; — apologética, 88; — apologética, 89; — apologética, 90; — apologética, 91; — apologética, 92; — apologética, 93; — apologética, 94; — apologética, 95; — apologética, 96; — apologética, 97; — apologética, 98; — apologética, 99; — apologética, 100; — apologética, 101; — apologética, 102; — apologética, 103; — apologética, 104; — apologética, 105; — apologética, 106; — apologética, 107; — apologética, 108; — apologética, 109; — apologética, 110; — apologética, 111; — apologética, 112; — apologética, 113; — apologética, 114; — apologética, 115; — apologética, 116; — apologética, 117; — apologética, 118; — apologética, 119; — apologética, 120; — apologética, 121; — apologética, 122; — apologética, 123; — apologética, 124; — apologética, 125; — apologética, 126; — apologética, 127; — apologética, 128; — apologética, 129; — apologética, 130; — apologética, 131; — apologética, 132; — apologética, 133; — apologética, 134; — apologética, 135; — apologética, 136; — apologética, 137; — apologética, 138; — apologética, 139; — apologética, 140; — apologética, 141; — apologética, 142; — apologética, 143; — apologética, 144; — apologética, 145; — apologética, 146; — apologética, 147; — apologética, 148; — apologética, 149; — apologética, 150; — apologética, 151; — apologética, 152; — apologética, 153; — apologética, 154; — apologética, 155; — apologética, 156; — apologética, 157; — apologética, 158; — apologética, 159; — apologética, 160; — apologética, 161; — apologética, 162; — apologética, 163; — apologética, 164; — apologética, 165; — apologética, 166; — apologética, 167; — apologética, 168; — apologética, 169; — apologética, 170; — apologética, 171; — apologética, 172; — apologética, 173; — apologética, 174; — apologética, 175; — apologética, 176; — apologética, 177; — apologética, 178; — apologética, 179; — apologética, 180; — apologética, 181; — apologética, 182; — apologética, 183; — apologética, 184; — apologética, 185; — apologética, 186; — apologética, 187; — apologética, 188; — apologética, 189; — apologética, 190; — apologética, 191; — apologética, 192; — apologética, 193; — apologética, 194; — apologética, 195; — apologética, 196; — apologética, 197; — apologética, 198; — apologética, 199; — apologética, 200; — apologética, 201; — apologética, 202; — apologética, 203; — apologética, 204; — apologética, 205; — apologética, 206; — apologética, 207; — apologética, 208; — apologética, 209; — apologética, 210; — apologética, 211; — apologética, 212; — apologética, 213; — apologética, 214; — apologética, 215; — apologética, 216; — apologética, 217; — apologética, 218; — apologética, 219; — apologética, 220; — apologética, 221; — apologética, 222; — apologética, 223; — apologética, 224; — apologética, 225; — apologética, 226; — apologética, 227; — apologética, 228; — apologética, 229; — apologética, 230; — apologética, 231; — apologética, 232; — apologética, 233; — apologética, 234; — apologética, 235; — apologética, 236; — apologética, 237; — apologética, 238; — apologética, 239; — apologética, 240; — apologética, 241; — apologética, 242; — apologética, 243; — apologética, 244; — apologética, 245; — apologética, 246; — apologética, 247; — apologética, 248; — apologética, 249; — apologética, 250; — apologética, 251; — apologética, 252; — apologética, 253; — apologética, 254; — apologética, 255; — apologética, 256; — apologética, 257; — apologética, 258; — apologética, 259; — apologética, 260; — apologética, 261; — apologética, 262; — apologética, 263; — apologética, 264; — apologética, 265; — apologética, 266; — apologética, 267; — apologética, 268; — apologética, 269; — apologética, 270; — apologética, 271; — apologética, 272; — apologética, 273; — apologética, 274; — apologética, 275; — apologética, 276; — apologética, 277; — apologética, 278; — apologética, 279; — apologética, 280; — apologética, 281; — apologética, 282; — apologética, 283; — apologética, 284; — apologética, 285; — apologética, 286; — apologética, 287; — apologética, 288; — apologética, 289; — apologética, 290; — apologética, 291; — apologética, 292; — apologética, 293; — apologética, 294; — apologética, 295; — apologética, 296; — apologética, 297; — apologética, 298; — apologética, 299; — apologética, 300; — apologética, 301; — apologética, 302; — apologética, 303; — apologética, 304; — apologética, 305; — apologética, 306; — apologética, 307; — apologética, 308; — apologética, 309; — apologética, 310; — apologética, 311; — apologética, 312; — apologética, 313; — apologética, 314; — apologética, 315; — apologética, 316; — apologética, 317; — apologética, 318; — apologética, 319; — apologética, 320; — apologética, 321; — apologética, 322; — apologética, 323; — apologética, 324; — apologética, 325; — apologética, 326; — apologética, 327; — apologética, 328; — apologética, 329; — apologética, 330; — apologética, 331; — apologética, 332; — apologética, 333; — apologética, 334; — apologética, 335; — apologética, 336; — apologética, 337; — apologética, 338; — apologética, 339; — apologética, 340; — apologética, 341; — apologética, 342; — apologética, 343; — apologética, 344; — apologética, 345; — apologética, 346; — apologética, 347; — apologética, 348; — apologética, 349; — apologética, 350; — apologética, 351; — apologética, 352; — apologética, 353; — apologética, 354; — apologética, 355; — apologética, 356; — apologética, 357; — apologética, 358; — apologética, 359; — apologética, 360; — apologética, 361; — apologética, 362; — apologética, 363; — apologética, 364; — apologética, 365; — apologética, 366; — apologética, 367; — apologética, 368; — apologética, 369; — apologética, 370; — apologética, 371; — apologética, 372; — apologética, 373; — apologética, 374; — apologética, 375; — apologética, 376; — apologética, 377; — apologética, 378; — apologética, 379; — apologética, 380; — apologética, 381; — apologética, 382; — apologética, 383; — apologética, 384; — apologética, 385; — apologética, 386; — apologética, 387; — apologética, 388; — apologética, 389; — apologética, 390; — apologética, 391; — apologética, 392; — apologética, 393; — apologética, 394; — apologética, 395; — apologética, 396; — apologética, 397; — apologética, 398; — apologética, 399; — apologética, 400; — apologética, 401; — apologética, 402; — apologética, 403; — apologética, 404; — apologética, 405; — apologética, 406; — apologética, 407; — apologética, 408; — apologética, 409; — apologética, 410; — apologética, 411; — apologética, 412; — apologética, 413; — apologética, 414; — apologética, 415; — apologética, 416; — apologética, 417; — apologética, 418; — apologética, 419; — apologética, 420; — apologética, 421; — apologética, 422; — apologética, 423; — apologética, 424; — apologética, 425; — apologética, 426; — apologética, 427; — apologética, 428; — apologética, 429; — apologética, 430; — apologética, 431; — apologética, 432; — apologética, 433; — apologética, 434; — apologética, 435; — apologética, 436; — apologética, 437; — apologética, 438; — apologética, 439; — apologética, 440; — apologética, 441; — apologética, 442; — apologética, 443; — apologética, 444; — apologética, 445; — apologética, 446; — apologética, 447; — apologética, 448; — apologética, 449; — apologética, 450; — apologética, 451; — apologética, 452; — apologética, 453; — apologética, 454; — apologética, 455; — apologética, 456; — apologética, 457; — apologética, 458; — apologética, 459; — apologética, 460; — apologética, 461; — apologética, 462; — apologética, 463; — apologética, 464; — apologética, 465; — apologética, 466; — apologética, 467; — apologética, 468; — apologética, 469; — apologética, 470; — apologética, 471; — apologética, 472; — apologética, 473; — apologética, 474; — apologética, 475; — apologética, 476; — apologética, 477; — apologética, 478; — apologética, 479; — apologética, 480; — apologética, 481; — apologética, 482; — apologética, 483; — apologética, 484; — apologética, 485; — apologética, 486; — apologética, 487; — apologética, 488; — apologética, 489; — apologética, 490; — apologética, 491; — apologética, 492; — apologética, 493; — apologética, 494; — apologética, 495; — apologética, 496; — apologética, 497; — apologética, 498; — apologética, 499; — apologética, 500; — apologética, 501; — apologética, 502; — apologética, 503; — apologética, 504; — apologética, 505; — apologética, 506; — apologética, 507; — apologética, 508; — apologética, 509; — apologética, 510; — apologética, 511; — apologética, 512; — apologética, 513; — apologética, 514; — apologética, 515; — apologética, 516; — apologética, 517; — apologética, 518; — apologética, 519; — apologética, 520; — apologética, 521; — apologética, 522; — apologética, 523; — apologética, 524; — apologética, 525; — apologética, 526; — apologética, 527; — apologética, 528; — apologética, 529; — apologética, 530; — apologética, 531; — apologética, 532; — apologética, 533; — apologética, 534; — apologética, 535; — apologética, 536; — apologética, 537; — apologética, 538; — apologética, 539; — apologética, 540; — apologética, 541; — apologética, 542; — apologética, 543; — apologética, 544; — apologética, 545; — apologética, 546; — apologética, 547; — apologética, 548; — apologética, 549; — apologética, 550; — apologética, 551; — apologética, 552; — apologética, 553; — apologética, 554; — apologética, 555; — apologética, 556; — apologética, 557; — apologética, 558; — apologética, 559; — apologética, 560; — apologética, 561; — apologética, 562; — apologética, 563; — apologética, 564; — apologética, 565; — apologética, 566; — apologética, 567; — apologética, 568; — apologética, 569; — apologética, 570; — apologética, 571; — apologética, 572; — apologética, 573; — apologética, 574; — apologética, 575; — apologética, 576; — apologética, 577; — apologética, 578; — apologética, 579; — apologética, 580; — apologética, 581; — apologética, 582; — apologética, 583; — apologética, 584; — apologética, 585; — apologética, 586; — apologética, 587; — apologética, 588; — apologética, 589; — apologética, 590; — apologética, 591; — apologética, 592; — apologética, 593; — apologética, 594; — apologética, 595; — apologética, 596; — apologética, 597; — apologética, 598; — apologética, 599; — apologética, 600; — apologética, 601; — apologética, 602; — apologética, 603; — apologética, 604; — apologética, 605; — apologética, 606; — apologética, 607; — apologética, 608; — apologética, 609; — apologética, 610; — apologética, 611; — apologética, 612; — apologética, 613; — apologética, 614; — apologética, 615; — apologética, 616; — apologética, 617; — apologética, 618; — apologética, 619; — apologética, 620; — apologética, 621; — apologética, 622; — apologética, 623; — apologética, 624; — apologética, 625; — apologética, 626; — apologética, 627; — apologética, 628; — apologética, 629; — apologética, 630; — apologética, 631; — apologética, 632; — apologética, 633; — apologética, 634; — apologética, 635; — apologética, 636; — apologética, 637; — apologética, 638; — apologética, 639; — apologética, 640; — apologética, 641; — apologética, 642; — apologética, 643; — apologética, 644; — apologética, 645; — apologética, 646; — apologética, 647; — apologética, 648; — apologética, 649; — apologética, 650; — apologética, 651; — apologética, 652; — apologética, 653; — apologética, 654; — apologética, 655; — apologética, 656; — apologética, 657; — apologética, 658; — apologética, 659; — apologética, 660; — apologética, 661; — apologética, 662; — apologética, 663; — apologética, 664; — apologética, 665; — apologética, 666; — apologética, 667; — apologética, 668; — apologética, 669; — apologética, 670; — apologética, 671; — apologética, 672; — apologética, 673; — apologética, 674; — apologética, 675; — apologética, 676; — apologética, 677; — apologética, 678; — apologética, 679; — apologética, 680; — apologética, 681; — apologética, 682; — apologética, 683; — apologética, 684; — apologética, 685; — apologética, 686; — apologética, 687; — apologética, 688; — apologética, 689; — apologética, 690; — apologética, 691; — apologética, 692; — apologética, 693; — apologética, 694; — apologética, 695; — apologética, 696; — apologética, 697; — apologética, 698; — apologética, 699; — apologética, 700; — apologética, 701; — apologética, 702; — apologética, 703; — apologética, 704; — apologética, 705; — apologética, 706; — apologética, 707; — apologética, 708; — apologética, 709; — apologética, 710; — apologética, 711; — apologética, 712; — apologética, 713; — apologética, 714; — apologética, 715; — apologética, 716; — apologética, 717; — apologética, 718; — apologética, 719; — apologética, 720; — apologética, 721; — apologética, 722; — apologética, 723; — apologética, 724; — apologética, 725; — apologética, 726; — apologética, 727; — apologética, 728; — apologética, 729; — apologética, 730; — apologética, 731; — apologética, 732; — apologética, 733; — apologética, 734; — apologética, 735; — apologética, 736; — apologética, 737; — apologética, 738; — apologética, 739; — apologética, 740; — apologética, 741; — apologética, 742; — apologética, 743; — apologética, 744; — apologética, 745; — apologética, 746; — apologética, 747; — apologética, 748; — apologética, 749; — apologética, 750; — apologética, 751; — apologética, 752; — apologética, 753; — apologética, 754; — apologética, 755; — apologética, 756; — apologética, 757; — apologética, 758; — apologética, 759; — apologética, 760; — apologética, 761; — apologética, 762; — apologética, 763; — apologética, 764; — apologética, 765; — apologética, 766; — apologética, 767; — apologética, 768; — apologética, 769; — apologética, 770; — apologética, 771; — apologética, 772; — apologética, 773; — apologética, 774; — apologética, 775; — apologética, 776; — apologética, 777; — apologética, 778; — apologética, 779; — apologética, 780; — apologética, 781; — apologética, 782; — apologética, 783; — apologética, 784; — apologética, 785; — apologética, 786; — apologética, 787; — apologética, 788; — apologética, 789; — apologética, 790; — apologética, 791; — apologética, 792; — apologética, 793; — apologética, 794; — apologética, 795; — apologética, 796; — apologética, 797; — apologética, 798; — apologética, 799; — apologética, 800; — apologética, 801; — apologética, 802; — apologética, 803; — apologética, 804; — apologética, 805; — apologética, 806; — apologética, 807; — apologética, 808; — apologética, 809; — apologética, 810; — apologética, 811; — apologética, 812; — apologética, 813; — apologética, 814; — apologética, 815; — apologética, 816; — apologética, 817; — apologética, 818; — apologética, 819; — apologética, 820; — apologética, 821; — apologética, 822; — apologética, 823; — apologética, 824; — apologética, 825; — apologética, 826; — apologética, 827; — apologética, 828; — apologética, 829; — apologética, 830; — apologética, 831; — apologética, 832; — apologética, 833; — apologética, 834; — apologética, 835; — apologética, 836; — apologética, 837; — apologética, 838; — apologética, 839; — apologética, 840; — apologética, 841; — apologética, 842; — apologética, 843; — apologética, 844; — apologética, 845; — apologética, 846; — apologética, 847; — apologética, 848; — apologética, 849; — apologética, 850; — apologética, 851; — apologética, 852; — apologética, 853; — apologética, 854; — apologética, 855; — apologética, 856; — apologética, 857; — apologética, 858; — apologética, 859; — apologética, 860; — apologética, 861; — apologética, 862; — apologética, 863; — apologética, 864; — apologética, 865; — apologética, 866; — apologética, 867; — apologética, 868; — apologética, 869; — apologética, 870; — apologética, 871; — apologética, 872; — apologética, 873; — apologética, 874; — apologética, 875; — apologética, 876; — apologética, 877; — apologética, 878; — apologética, 879; — apologética, 880; — apologética, 881; — apologética, 882; — apologética, 883; — apologética, 884; — apologética, 885; — apologética, 886; — apologética, 887; — apologética, 888; — apologética, 889; — apologética, 890; — apologética, 891; — apologética, 892; — apologética, 893; — apologética, 894; — apologética, 895; — apologética, 896; — apologética, 897; — apologética, 898; — apologética, 899; — apologética, 900; — apologética, 901; — apologética, 902; — apologética, 903; — apologética, 904; — apologética, 905; — apologética, 906; — apologética, 907; — apologética, 908; — apologética, 909; — apologética, 910; — apologética, 911; — apologética, 912; — apologética, 913; — apologética, 914; — apologética, 915; — apologética, 916; — apologética, 917; — apologética, 918; — apologética, 919; — apologética, 920; — apologética, 921; — apologética, 922; — apologética, 923; — apologética, 924; — apologética, 925; — apologética, 926; — apologética, 927; — apologética, 928; — apologética, 929; — apologética, 930; — apologética, 931; — apologética, 932; — apologética, 933; — apologética, 934; — apologética, 935; — apologética, 936; — apologética, 937; — apologética, 938; — apologética, 939; — apologética, 940; — apologética, 941; — apologética, 942; — apologética, 943; — apologética, 944; — apologética, 945; — apologética, 946; — apologética, 947; — apologética, 948; — apologética, 949; — apologética, 950; — apologética, 951; — apologética, 952; — apologética, 953; — apologética, 954; — apologética, 955; — apologética, 956; — apologética, 957; — apologética, 958; — apologética, 959; — apologética, 960; — apologética, 961; — apologética, 962; — apologética, 963; — apologética, 964; — apologética, 965; — apologética, 966; — apologética, 967; — apologética, 968; — apologética, 969; — apologética, 970; — apologética, 971; — apologética, 972; — apologética, 973; — apologética, 974; — apologética, 975; — apologética, 976; — apologética, 977; — apologética, 978; — apologética, 979; — apologética, 980; — apologética, 981; — apologética, 982; — apologética, 983; — apologética, 984; — apologética, 985; — apologética, 986; — apologética, 987; — apologética, 988; — apologética, 989; — apologética, 990; — apologética, 991; — apologética, 992; — apologética, 993; — apologética, 994; — apologética, 995; — apologética, 996; — apologética, 997; — apologética, 998; — apologética, 999; — apologética, 1000; — apologética, 1001; — apologética, 1002; — apologética, 1003; — apologética, 1004; — apologética, 1005; — apologética, 1006; — apologética, 1007; — apologética, 1008; — apologética, 1009; — apologética, 1010; — apologética, 1011; — apologética, 1012; — apologética, 1013; — apologética, 1014; — apologética, 1015; — apologética, 1016; — apologética, 1017; — apologética, 1018; — apologética, 1019; — apologética, 1020; — apologética, 1021; — apologética, 1022; — apologética, 1023; — apologética, 1024; — apologética, 1025; — apologética, 1026; — apologética, 1027; — apologética, 1028; — apologética, 1029; — apologética, 1030; — apologética, 1031; — apologética, 1032; — apologética, 1033; — apologética, 1034; — apologética, 1035; — apologética, 1036; — apologética, 1037; — apologética, 1038; — apologética, 1039; — apologética, 1040; — apologética, 1041; — apologética, 1042; — apologética, 1043; — apologética, 1044; — apologética, 1045; — apologética, 1046; — apologética, 1047; — apologética, 1048; — apologética, 1049; — apologética, 1050; — apologética, 1051; — apologética, 1052; — apologética, 1053; — apologética, 1054; — apologética, 1055; — apologética, 1056; — apologética, 1057; — apologética, 1058; — apologética, 1059; — apologética, 1060; — apologética, 1061; — apologética, 1062; — apologética, 1063; — apologética, 1064; — apologética, 1065; — apologética, 1066; — apologética, 1067; — apologética, 1068; — apologética, 1069; — apologética, 1070; — apologética, 1071; — apologética, 1072; — apologética, 1073; — apologética, 1074; — apologética, 1075; — apologética, 1076; — apologética, 1077; — apologética, 1078; — apologética, 1079; — apologética, 1080; — apologética, 1081; — apologética, 1082; — apologética, 1083; — apologética, 1084; — apologética, 1085; — apologética, 1086; — apologética, 1087; — apologética, 1088; — apologética, 1089; — apologética, 1090; — apologética, 1091; — apologética, 1092; — apologética, 1093; — apologética, 1094; — apologética, 1095; — apologética, 1096; — apologética, 1097; — apologética, 1098; — apologética, 1099; — apologética, 1100; — apologética, 1101; — apologética, 1102; — apologética, 1103; — apologética, 1104; — apologética, 1105; — apologética, 1106; — apologética, 1107; — apologética, 1

teologia da Redenção, 141-143; -- efeitos da Redenção, 154; -- a graça habitual, 234; -- necessidade da graça atual, 245; -- íntima natureza da filiação adotiva por graça, 369; -- conceito de Igreja, 421; -- conceito de Sacramento, III, 12-13; -- doutrina do caráter sacramental, III, 29-30; -- os sacramentos conferidos pelos herejes são válidos porque o ministro é instrumento nas mãos de Cristo que produz o efeito do sacramento, 46; -- o efeito principal do Batismo é a incorporação a Cristo, 95; -- efeito da Crisma, 133; -- todo sacramento é apenas um desejo da Eucaristia, 140; -- necessidade da Eucaristia, 200; -- idéia do sacrifício, 210; -- matéria da Penitência, 278; -- conceito de contrição, 286; -- contricionista ou atricionista? 294; -- confissão aos leigos, 316; -- fundamento do valor das indulgências, 336; -- ministro da Extrema-Unção, 348; -- efeitos da Extrema-Unção, 353; -- sacramentalidade do Matrimônio, 390; -- bem-aventurança eterna, 433; -- fogo do inferno 442; -- eternidade do inferno, 446; -- ressurreição dos corpos, 469.

THOMPSON F., descrição poética da divina onipresença, I, 208 (nota).

THURIAN M., renascimento do sacramentalismo no protestantismo, III, 14 (nota); -- renascimento da doutrina eucarística nas Igrejas reformadas, 144 (nota).

TOLERÂNCIA, e intolerância da Igreja, II, 444.

TOLSTOI L., juízo sobre a Igreja ortodoxa, I, 113; -- crítica da eclesiologia de Khomiátov e de seus sequazes, II, 457 (nota).

TOMISMO, filosofia recomendada pela Igreja, I, 112; -- sistema teológico para explicar como Deus conhece as ações livres das criaturas, I, 223; -- como concorre para produzir estas ações, I, 382; -- como se resolve o problema da graça e da liberdade, II, 322; -- explicação da natureza da graça atual, 246-248; -- explicação da predestinação, 306; -- e da reprobção, 308.

TRADIÇÃO, noção, I, 49; -- existência, 49-55; -- declarativa e completiva, 59; -- fontes, 55; -- critérios, 56; -- relações com a Escritura, 59; --

ponto de controvérsia entre católicos e protestantes, 60; -- a Igreja, juiz da Tradição, 75 (nota).

TRADICIONALISMO, I, 141.

TRADITIO ET REDITIO SYMBOLI, III, 116.

TRADUCIANISMO, I, 141.

TRANSUBSTANCIAÇÃO, dogma da conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo, III, 159 ss.; -- origem do termo, 159; -- transubstanciação na igreja ortodoxa, 163; -- na igreja anglicana, 165; causas da transubstanciação, segundo os Padres, 160; -- explicação teológica da transubstanciação, 165-167; -- singularidade da transubstanciação, 166; -- teoria tomista e teoria escotista, 167; -- transubstanciação expressa em termos de filosofia moderna, 160 (nota).

TRICOTOMISMO, I, 423, 425.

TRINDADE, revelação feita por Cristo, I, 258-263; -- o caminho para se conhecer este mistério é o amor, 354-356; -- formulação do dogma e seu conteúdo, 265-268; -- sua consideração histórica e especulativa, 268; -- Trindade na Escritura, 279; -- na Tradição, 284; -- Trindade e razão, 340; -- especulação oriental e ocidental, 335; -- Trindade e história comparada das religiões, 341; -- na hodierna teologia oriental, 318; -- na arte, 350; na vida espiritual, 352; -- na pregação, 354; -- na criação, 376.

TRITEISMO, heresia trinitária que admite três naturezas divinas realmente distintas entre si como as três Pessoas, I, 276.

TYSZKIEWICZ S., valor de vida dos dogmas, I, 19; -- sobre a infalibilidade do Papa, II, 462 (nota); a Eucaristia na piedade dos orientais dissidentes, III, 254-256.

U

UNÇÃO, matéria próxima da Extrema-Unção, III, 346; -- feita pelos leigos 345-349.

UNIÃO HIPOSTÁTICA, o dogma da união das duas naturezas humana e divina na única pessoa do Verbo, II, 53; -- valor das fórmulas dogmáticas do Concílio de Calcedônia, 59; -- explicação teológica da união hipostática, 60; -- consequências dogmáticas da união hipostática, 76.

UNIDADE DE DEUS, I, 190 ss.; -- da

Igreja, II, 491; -- falso conceito dos anglicanos sobre a unidade da Igreja, 493; -- unidade sobre os "artigos fundamentais?" 493.

UTRAQUISTAS, III, 168, 201-202.

V

VACCARI A., inspiração bíblica, I, 36 (nota); -- teoria subjetivista da inspiração, 39 (nota); -- regra católica da interpretação da Bíblia, 45.

VALENSIN A., expressão em termos de filosofia moderna do dogma da transubstanciação, III, 160 (nota).

VERACIDADE DIVINA, I, 255-256.

VERBO DIVINO, e criação, I, 377.

VERBO ENCARNADO, dogma fundamental da vida interior do cristão, II, 98; -- seu valor de vida, 170.

VERDADE, teoria da dupla verdade, I, 100.

VERDADES CATÓLICAS, conceito, I, 20-22; -- não são dogma propriamente dito, 17; -- crêem-se por fé eclesíástica, 71.

VERDADES FILOSÓFICAS, I, 21.

VERRIELLE A., a imortalidade do primeiro homem era condicional, I, 443 (nota).

VIA CAUSALITATIS, NEGATIONIS, EMINENTIAE, para se conhecer a Deus, I, 145, 185.

VICENTE DE LÉRINS, sobre o progresso dogmático, I, 104.

VIDA DE DEUS, I, 212.

VÍNCULO MATRIMONIAL, sua dissolução, III, 410.

VIRGINDADE, III, 400; -- segundo Lutero, 400-401.

VIRTUDE, teologais e morais, sua natureza e suas relações, II, 371-372; -- as virtudes de Cristo, 94; -- de N. Senhora, 197; -- as virtudes dos pagãos são vícios esplêndidos, frase atribuída a S. Agostinho, 274.

VISÃO BEATÍFICA, é sobrenatural, I, 152; III, 431; -- é possível com a graça, I, 154; -- realiza-se com a luz de glória, 156; -- sua natureza, III, 432; -- sua inefável dialética, I, 158; -- seu valor para a vida presente, 158.

VISIBILIDADE, da Igreja, II, 496; -- íntima razão da visibilidade, 499.

VOCACÃO, teses de Lahitton aprovadas pelo Papa, III, 379.

VOLTA DE CRISTO OU PARUSIA, é dogma de fé, III, 462; -- sinais precursores da parusia, 464.

VONTADE, seu dever no preparar o ato de fé, I, 77; -- no ato de fé, 83.

VONTADE DIVINA, existência, I, 226; -- sua perfeição, 227; -- sua divisão, 228; -- seu objeto, 230.

VONTADE SALVÍFICA, de Deus, na teologia depois do Concílio de Trento, II, 299-301.

VULGATA, autenticidade jurídica, não crítica, I, 47.

Z

ZANKOV S., a doutrina da Trindade na Igreja oriental, I, 348; -- a graça na teologia oriental, II, 224.

ZOROASTRO, I, 25.

ÍNDICE

LIVRO SEXTO

Os SACRAMENTOS

Introdução

pag. 5

PRIMEIRA PARTE

Os sacramentos em geral

§ 157. Noção de sacramento	"	9
§ 158. O sinal ou rito sacramental. Matéria e forma	"	16
§ 159. Os efeitos dos sacramentos	"	21
§ 160. A eficácia objetiva dos sacramentos: o 'opus operatum'	"	32
§ 161. O modo de eficácia dos sacramentos	"	37
LEITURA: <i>De que modo Jesus age nos seus sacramentos</i>	"	40
§ 162. O ministro dos sacramentos	"	41
§ 163. A instituição dos sacramentos. Número setenário	"	56
§ 164. Sacramentos do A. Testamento. Sacramentais	"	64
LEITURA: <i>Os sacramentos prolongam a Encarnação por toda parte, em todas as direções</i>	"	68
§ 166. Os sacramentos e os mistérios antigos	"	71
LEITURA: <i>O cristianismo satisfaz o anseio secreto dos mistérios</i>	"	75

SEGUNDA PARTE

Os sacramentos em particular

CAPÍTULO PRIMERO

O Batismo

§ 167. Noção, nomes, importância, instituição	"	78
§ 168. Matéria e forma do Batismo	"	86
§ 169. Efeitos e necessidade	"	93
§ 170. Ministro e sujeito do Batismo	"	105
LEITURA: <i>A teologia do Batismo segundo S. Paulo</i>	"	102

CAPÍTULO SEGUNDO

A Crisma

§ 171. Noção, nomes, instituição	"	118
§ 172. O sinal sensível da Crisma	"	125
§ 173. Ministro e sujeito da Crisma	"	131
§ 174. Efeitos e necessidade da Crisma	"	131
LEITURA: <i>Os imperativos ascéticos da Crisma</i>	"	136

CAPÍTULO TERCEIRO

A Eucaristia

§ 175. Noção, nomes, importância	"	137
LEITURA: A Eucaristia, sacramento central	"	140
I. A presença real	"	140
§ 176. Polêmicas e heresias	"	141
§ 177. A presença real segundo a Sagrada Escritura	"	144
§ 178. A presença real na Tradição	"	151
§ 179. A transubstanciação	"	159
§ 180. Natureza da transubstanciação	"	165
§ 181. Integridade e duração de Cristo na Eucaristia	"	168
§ 182. A Eucaristia e a razão	"	173
II. A Eucaristia como sacramento	"	181
§ 183. O sinal sensível	"	181
§ 184. Ministro e sujeito da Eucaristia	"	186
§ 185. Efeitos e necessidade da Eucaristia	"	192
LEITURA: Significado e valor da Eucaristia	"	196
LEITURA: A comunhão na história da piedade litúrgica	"	205
III. A Eucaristia como sacrifício	"	206
§ 186. O sacrifício em geral	"	206
§ 187. Realidade do sacrifício da Missa	"	212
LEITURA: Participação dos fiéis no Sacrifício Eucarístico	"	230
§ 188. Essência do sacrifício da Missa	"	232
LEITURA: Os recentes conceitos sacramentais do sacrifício da Missa	"	242
§ 189. Efeitos do sacrifício da Missa	"	244
LEITURA: A Eucaristia na piedade dos Orientais dissidentes	"	254

CAPÍTULO QUARTO

A Penitência

§ 190. Idéia geral. Perdão, penitência, pecado. Instituição	"	257
§ 191. A universalidade do poder de perdoar os pecados	"	273
§ 192. A forma judiciária do perdão dos pecados	"	276
§ 193. O sinal sensível do sacramento da Penitência	"	277
§ 194. A contrição	"	282
§ 195. A confissão	"	295
LEITURA: Sim, nós nos ajoelhamos diante do sacerdote	"	306
§ 196. A satisfação	"	307
§ 197. Ministro e sujeito	"	197
§ 198. Efeitos e necessidade	"	321
CONCLUSÃO: Vista retrospectiva sobre a evolução da disciplina penitencial na Igreja antiga	"	324
LEITURA: Espírito e valor do sacramento da Penitência	"	328
APÊNDICE: As indulgências	"	331

CAPÍTULO QUINTO

A Extrema-Unção

§ 199. Noção, nomes, instituição	"	341
§ 200. O sinal sensível	"	346
§ 201. Ministro, sujeito, efeitos	"	348
LEITURA: O sacramento da partida	"	357

CAPÍTULO SEXTO

A Ordem

§ 202. Noção, nome, instituição	"	366
§ 203. O sinal sensível	"	368
§ 204. Ministro e sujeito	"	374
§ 205. Efeitos da Ordenação	"	379
LEITURA: A graça da Ordem: a paternidade espiritual	"	382

CAPÍTULO SÉTIMO

O Matrimônio

§ 206. Noção, nomes, instituição	"	385
LEITURA: Os fins do Matrimônio	"	394
§ 207. Ministro, sujeito, sinal sensível, efeitos	"	397
LEITURA: Matrimônio e sacerdócio na vida da Igreja	"	402
§ 208. Propriedades do Matrimônio	"	404
LEITURA: Quod Deus conjunxit, homo non separet	"	411

LIVRO SÉTIMO

A ESCATOLOGIA

Escatologia individual

INTRODUÇÃO

§ 209. Escôrcio histórico	"	413
LEITURA: Perspectivas escatológicas	"	418

CAPÍTULO PRIMEIRO

§ 210. A morte do homem	"	421
LEITURA: A morte, encontro com Cristo	"	424
§ 211. O juízo particular	"	425
LEITURA: O juízo particular	"	428
§ 212. O Paraíso	"	430
§ 213. O Inferno	"	438
LEITURA: Pensamento sobre o Inferno	"	447
§ 214. O Purgatório	"	448
LEITURA: Duas maneiras de representar o Purgatório	"	459

CAPÍTULO SEGUNDO

Escatologia individual

§ 215. A volta de Cristo	"	462
LEITURA: O sentido cristão da história	"	465
§ 216. A ressurreição dos mortos	"	466
LEITURA: Significado e valor do dogma da Ressurreição	"	471
§ 217. O Juízo universal	"	473
§ 218. O fim e a renovação do mundo	"	477
Notas bibliográficas	"	481
Índice analítico da obra	"	497