



Liturgia: lugar da teologia A relevância de um antigo princípio

Frei Sinivaldo Silva Tavares

Texto da conferência pronunciada pelo autor no Encontro da ASLI (Associação dos Liturgistas do Brasil), em fevereiro de 2005, em Ilhéus BA.

Síntese: *Esta reflexão quer resgatar a antiga intuição eclesial expressa no princípio: *legem credendi statuat lex supplicandi* ("a lei da oração estabeleça a lei da fé"). Assim sendo, a norma do culto cristão determinará a lógica do crer, explicitando que entre a Liturgia e a Teologia vige uma relação de intrínseca reciprocidade. De um lado, concebe-se a Liturgia como fonte da Teologia e, do outro, a Teologia surge como a instância de verificação da Liturgia. As interpelações que a Liturgia lança à Teologia se reúnem em torno de três elementos: a eclesialidade como o húmus da teologia; o evento pascal de Cristo como a seiva da teologia; a criação, a história e o ser humano como o espaço vital da teologia. A conclusão frisa a necessidade de se aceitar a sacramentalidade da existência humana e a contingência de suas manifestações, e sugere que tanto a Liturgia como a Teologia se tornem mais simbólicas e se aproximem mais da poesia.*

Há cerca de quarenta anos, no borbulhar das discussões conciliares, o grande Yves Congar escrevia no seu clássico *La Tradition et les traditions*¹ 1 que os primeiros testemunhos da Tradição eram propriamente os "monumentos litúrgicos" que as comunidades nos legaram e não os escritos teológicos dos Pais da Igreja. Resgatando, portanto, uma intuição da mais genuína tradição eclesial, o ilustre teólogo dominicano oferecia à teologia conciliar e pós-conciliar uma contribuição singular, possibilitando que a mesma tomasse fôlego para enfrentar com gravidade os desafios prementes do tempo presente.

E assim, a teologia contemporânea tem insistido sobremaneira na atualidade do princípio *legem credendi statuat lex supplicandi*². Trata-se, em definitivo, de resgatar o princípio, segundo o qual, é a norma do celebrar que deve determinar a lógica do crer, explicitando que entre liturgia e teologia existe uma relação de intrínseca reciprocidade: de um lado, a liturgia é concebida como fonte da teologia e, de outro, a teologia é considerada como a instância de verificação da liturgia.

¹ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai historique*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1960; ID., *La Tradition et les traditions. II. Essai théologique*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1963.

² Trata-se de um axioma atribuído a Próspero de Aquitânia, secretário pessoal do Papa Leão Magno. Defensor da teologia agostiniana da graça, Próspero elabora um *indiculus* (uma coleção de artigos) sobre a graça, em vista do Sínodo de Roma, no qual, num determinado momento, ele afirma: "ut legem credendi statuat lex supplicandi" (que a lei da oração estabeleça a lei da fé). Para um desenvolvimento mais detalhado do referido axioma, consulte-se: C. GIRAUDO, *Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a eucaristia* (trad. brasileira), Loyola, São Paulo 2003, 13-19; F. TABORDA, *Da celebração à teologia. Por uma abordagem mistagógica dos sacramentos*, em: REB 64 (2004) 588-615.



I. Como entender o axioma *lex orandi-lex credendi*?

1. *Interpretações equivocadas*

O resgate do princípio *lex orandi-lex credendi* tem por principal objetivo obviar a separação ainda existente entre as dimensões do celebrar e do crer. Na tentativa, todavia, de evitar a todo custo esta perniciosa separação, corre-se o risco de não se respeitar suficientemente a autonomia de cada um dos pólos da referida relação. Justamente por testemunharem uma intrínseca reciprocidade é que liturgia e teologia devem ser respeitadas, cada qual, na sua relativa e sadia autonomia. Não são duas realidades separadas e incomunicáveis entre si, muito menos constituem uma realidade confusa. Crer e celebrar são, na verdade, dois momentos constitutivos de uma única experiência de fé. Não se pode, por esta razão, conceber um momento sem o outro. Liturgia e teologia não podem ser consideradas separadamente, sob o risco de se distorcer o significado mais profundo de uma e de outra. São momentos que, na sua constituição mais íntima, se encontram reciprocamente implicados. Não se pode conceber uma fé enquanto experiência autenticamente humana que não se exprima, por um lado, na sua dimensão simbólico-celebrativa e, por outro, na sua dimensão reflexivo-sistemática.

A origem dos maiores equívocos no que concerne à interpretação deste axioma residiria, portanto, na ausência de respeito pela autonomia tanto da liturgia quanto da teologia. Preocupados em não separar a liturgia da teologia, acaba-se não respeitando a sadia autonomia de que gozam tanto uma quanto outra. Operar-se-ia assim uma grande confusão, que também não faria jus à riqueza de significados testemunhada por ambas.

A partir desta pressuposição, a teologia não é mero reflexo do que se celebra na liturgia, como se a teologia se reduzisse a um simples comentário doutrinário dos ritos e da piedade litúrgica. Por outro lado, a liturgia também não se identifica com uma simples operacionalização de uma doutrina sistemática pré-existente. Ademais, o princípio segundo o qual "a Igreja crê assim como celebra" não justifica, sem mais, a passagem de um âmbito a outro como se entre ambos vigorasse uma continuidade linear. E isso sob o risco de se perder o que cada um tem de mais próprio. Assim sendo, não é justo postular a existência de uma continuidade pura e simples entre a piedade litúrgica e a reflexão teológico-sistemática.

2. *A correta articulação entre celebrar e crer*

A interpretação que melhor faz jus à riqueza do referido princípio é aquela que potencia ao máximo a reciprocidade da relação entre liturgia e teologia, mediante o processo no interior do qual é salvaguardada a autonomia de uma e de outra. Trata-se, na verdade, de uma autonomia relativa, não absoluta. Para que se possam desentranhar todas as possíveis virtualidades desta relação de reciprocidade entre o momento da celebração da fé e o momento da reflexão acerca da mesma é imprescindível que se desfrutem ao máximo as especificidades próprias de cada



momento. Na verdade, celebração litúrgica e reflexão teológica nada mais são que dois momentos constitutivos de uma única e idêntica experiência de fé. Uma exige a outra, em virtude da própria constituição intrínseca da fé cristã. E é justamente esta exigência recíproca que funda a necessidade de se resgatar em profundidade a riqueza específica tanto da liturgia quanto da teologia.

Como conceber, então, esta relação entre *lex orandi e lex credendi*? Oriundo da tradição, este princípio revela um primado no interior da relação entre o celebrar e o crer. Toda relação encontra-se regida por um primado que se torna responsável pela sua dinamicidade, sem a qual nenhuma relação pode ser concebida como tal. É ainda este mesmo primado a fazer com que a relação seja circular, uma vez que o movimento se volta cada vez de novo sobre seu próprio ponto de partida, num contínuo ir e vir.

Não se trata de um eterno e fatídico retorno ao mesmo ponto de origem. Trata-se, melhor dizendo, de um recomeçar contínuo, sem tréguas. Anteposto ao verbo começar, o prefixo re, não exprime propriamente uma repetição, mas denota a intensidade própria que caracteriza todo recomeço. Nesta perspectiva, o ponto de partida acaba coincidindo com o vértice do movimento. E todo vértice alcançado constitui-se em novo ponto de partida. Reside aqui propriamente a origem e a razão de ser daquela dinamicidade inerente a toda e qualquer relação sadia e fecunda.

Neste sentido, afirmar que a liturgia é lugar da teologia implica concebê-la como terreno vital, autêntico húmus, no qual e a partir do qual a teologia continuamente brota, retirando a seiva necessária para sua sobrevivência e crescimento orgânicos. No entanto, enquanto fruto produzido pela liturgia, a teologia não a descarta jamais. A relação da teologia com a liturgia que a propiciou é circular, no sentido de que a teologia retorna, por sua vez, à liturgia, enriquecendo-a mediante um revigoramento substancial da fé celebrada.

A liturgia não apenas provoca o surgimento da teologia a modo de um trampolim, que possibilita o salto do atleta sem, contudo, manter uma relação intrínseca com o salto. Não se trata de um instrumento alheio à teologia. Neste sentido, a liturgia se apresenta como fonte da teologia e não apenas como seu ponto de partida. Na sua própria constituição, porém, a liturgia exige uma teologia enquanto expressão da sua intrínseca necessidade de uma compreensão cada vez mais profunda do Mistério professado e celebrado. E a razão de ser precípua da teologia é a de fomentar a experiência de encontro e comunhão com o Mistério e de comunicação deste mesmo Mistério, próprias da liturgia.

Existe, ademais, um pressuposto não explicitado no referido axioma. Trata-se da fé concebida como testemunho pessoal, comunitário e público. Na verdade, esta dimensão constitui a contínua referência de ambas e, por isso, mantém a tensão sadia e fecunda entre liturgia e teologia. Ambas estão intrinsecamente voltadas para a dimensão existencial e martirial da fé, sua dimensão fundamental a partir e ao redor da qual as outras dimensões recuperam sua legitimidade e sua identidade mais próprias³.

³ Cf. Clodovis. BOFF, "A fé-prática: mais outra fonte da teologia", em: *Teoria do Método Teológico*, Vozes, Petrópolis 1998, 157-186.



Uma teologia que não brotasse desta experiência de encontro com Deus seria vazia. Uma liturgia que não exigisse uma teologia condizente não seria expressão da experiência de fé humanamente integral. Pois, como atesta a Sacrosanctum Concilium no seu n. 10, "a Liturgia é o cume para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte donde emana toda a sua força".

Pressuposto ser a liturgia fonte e cume também da teologia, parece evidente que entre ambas vigore uma relação íntima, caracterizada por interpelações recíprocas. Por um lado, a liturgia recorda à teologia a importância de jamais perder sua intrínseca referência ao momento do celebrar. Por outro lado, a teologia interpela a liturgia a salvaguardar a singularidade da experiência da fé cristã, sem se perder nos sutis meandros de uma ritualidade alheia aos valores autenticamente cristãos.

II. A Liturgia: fonte da teologia

Com o auxílio de uma imagem típica dos organismos vivos, poder-se-ia reunir as principais interpelações que a liturgia lança à teologia em torno de três elementos: 1) a eclesialidade como húmus da teologia; 2) o evento pascal de Cristo como seiva da teologia; 3) a criação, a história e o ser humano como espaço vital da teologia.

1. A eclesialidade: húmus da teologia

A comunidade cristã se constitui a partir da experiência de re-encontro com Jesus, agora ressuscitado e professado como o Cristo, na efusão do Espírito Santo. Esta experiência primordial da eclesialidade gera espontaneamente comunhão. Daí a estrutura íntima e intrinsecamente comunal da Igreja. É sobre esta experiência fundante que se compreende a dimensão íntima e sacramental da Igreja. Ela é, para todos os efeitos, sacramento de Jesus Cristo, a saber, sinal e instrumento de salvação, na medida em que ela prolonga historicamente o mistério do Cristo Salvador. Este prolongamento histórico se dá mediante a recuperação da memória do gesto único, porque singular, de Jesus e de sua conseqüente atualização no testemunho e no anúncio dos cristãos e cristãs de cada época.

A liturgia constitui o momento privilegiado no qual a comunidade cristã exprime comunitariamente sua própria fé. E o faz de forma simbólico-celebrativa. Por essa razão, a liturgia cria e sustenta laços de pertença recíproca e de interdependência. É responsável, em última instância, pelas sucessivas re-significações da existência propriamente comunal e solidária dos membros da comunidade cristã.

Por esta razão, um dos apelos que a liturgia lança à teologia é o da eclesialidade, enquanto húmus de todo discurso que se repute cristão. Porque expressão de uma maior lucidez no tocante à experiência de fé, a teologia jamais poderá ignorar este pressuposto. Ela se sentirá chamada a manter para consigo mesma uma vigilância contínua no que diz respeito, sobretudo, à eclesialidade como elemento característico de sua identidade mais genuína.

A teologia, na concepção de G. Gutiérrez, é sempre "palavra segunda" com respeito à vida de fé. Por esta razão, ela é aquela palavra derivada, portanto,



resultante da fé enquanto experiência de encontro com Deus, vivido na prática da caridade e na oração e contemplação silenciosas⁴. Assim concebida, a teologia jamais poderá se reduzir a uma mera especulação curiosa do teólogo, tomado singularmente. O fazer teologia será sempre expressão de uma solidariedade maior e primeira do teólogo com a comunidade de fé na qual ele se encontra inserido e a serviço da qual ele reflete teologicamente.

Isto não significa, em contrapartida, que o teólogo não deva ousar. A ousadia que se manifesta, sobretudo, na coragem de pensar questões de fronteira pertence à natureza íntima da tarefa teológica. Talvez seja este o desafio maior posto à teologia e, ao mesmo tempo, sua missão mais precíua. Trata-se de um serviço qualificado que se constitui num autêntico ministério eclesial. A eclesialidade vai justamente exigir que o teólogo pense com gravidade as questões contundentes do presente, no qual se encontra inserida sua comunidade de fé. Um sadio amor à Igreja não permitirá que o teólogo se furte à ingente tarefa de pensar as questões relevantes e de confrontá-las com a tradição de fé da Igreja e com os mais genuínos apelos oriundos do Evangelho.

Trata-se, em outras palavras, de fazer deslanchar aquele árduo, porém imprescindível, processo de fidelidade criativa, de um lado, para com a Tradição e os textos da Revelação e, de outro, para com as questões emergentes do nosso tempo. Este é propriamente o lugar específico que a teologia ocupa na sinfonia da fé cristã.

2. O evento pascal de Cristo: seiva da teologia

A fé cristã se caracteriza, de modo especial, pela experiência de um Deus que, por amor, se faz solidário conosco a ponto de morrer por nós. O evento pascal de Cristo é a expressão maior daquilo que o Deus revelado em Jesus Cristo é para nós e, conseqüentemente, do que Ele é na sua essência mais íntima. Neste sentido, a entrega de Jesus consumada na cruz constitui a prova do amor maior, é o gesto de extrema solidariedade, porque figura de um amor que é mais forte do que a própria morte. Por esta razão, no Mistério da paixão, morte e ressurreição de Jesus, emerge a vida por excelência, a verdadeira vida: a única capaz de superar a morte, dilacerando-a a partir de dentro.

Fora desta específica experiência de salvação é impossível compreender a singularidade da fé cristã. E é justamente esta a razão pela qual o evento pascal de Cristo constitui o coração e o cerne de nossas celebrações litúrgicas. Toda e qualquer ação litúrgica da Igreja revela esta dinâmica pascal própria do Mistério de Cristo que, único e insubstituível, se prolonga misteriosamente na Igreja e, conseqüentemente, na existência de cada um de seus membros. Deste modo, na diversidade de seus ritos e de suas celebrações, a comunidade cristã celebra, vale dizer, faz memória do mistério pascal de Cristo no presente: no coração de cada ser humano, no seio da história e nas entranhas mais íntimas da inteira criação.

⁴ Gustavo GUTIÉRREZ, *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente. Uma reflexão sobre o livro de Jó* (trad. brasileira), Vozes, Petrópolis 1987, 14s.



A incumbência ou missão da Igreja lhe advém desta realidade misteriosa que ela encarna e exprime de maneira simbólico-sacramental na liturgia. Acolhendo este apelo fundamental que provém da liturgia, a teologia é chamada a recuperar a centralidade do evento pascal de Cristo no processo mesmo de sua constituição enquanto discurso regado da fé. Isto significa, em primeiro lugar, predispor-se a compreender melhor Deus e seus desígnios a partir da singularidade paradoxal do Mistério pascal de Cristo.

Resgatar, ademais, este mistério como eixo estruturador de toda a teologia traz consigo conseqüências extremamente significativas para o conjunto da fé cristã. Significa, por exemplo, buscar compreender Deus a partir, sobretudo, do seu amor solidário. Significa ainda re-compreender o desígnio salvífico divino não como preço a ser pago pelo resgate do pecado, mas sim, como experiência de obediência e de solidariedade amorosas vividas por Jesus, com o intuito de instaurar laços estreitos e fortes de reconciliação e de comunhão. Significa, em termos antropológicos, compreender o ser humano como interlocutor privilegiado de Deus na constitutiva trama histórica da salvação.

Eclesiológicamente falando, significa resgatar a identidade mais genuína da comunidade dos discípulos e discípulas de Jesus como pessoas que se dispõem a tornar viva a atitude do Mestre em prol da reconciliação e da comunhão. A conseqüência direta de uma tal compreensão será a emergência de uma eclesiologia mais martirial e diaconal, no seio da qual a missão será acolhida como incumbência e tarefa e não como status e privilégio.

Significa ainda recuperar a graça como experiência de encontro: ela não se confunde com determinados poderes mágicos ou concessões extraordinárias distribuídas por Deus a quem os implora. Nem se trata de compreendê-la como resultado de algumas esporádicas intervenções divinas mediante súplicas ou pedidos humanos. Mas, em seu sentido originário, Graça é experiência de encontro gratuito, porque inusitado: generosa acolhida da iniciativa de Deus de se autodoar a nós, num gesto de incondicional misericórdia.

Significa, enfim, resgatar os sacramentos na sua raiz mais profunda. Não mais como intervenções mágicas que exprimem apenas um poder curativo de Deus, mas como a emergência da economia da salvação que se prolonga em nossa história presente, mediante gestos simbólicos que dão sentido ao nosso cotidiano mais ordinário. Neste sentido, os sacramentos comunicam uma peculiar atitude de abertura e predisposição à comunhão e ao encontro amorosos e, portanto, salvíficos.

Recuperar o mistério pascal de Cristo como experiência primordial da teologia cristã significa, enfim, resgatar a imprescindibilidade de três de suas dimensões constitutivas: a) a dimensão trinitária; b) a dimensão soteriológica; c) a dimensão escatológica.

a) A dimensão trinitária da teologia

A dimensão intrinsecamente trinitária da fé cristã transparece de modo cabal nas celebrações litúrgicas de nossas comunidades. A assembléia liturgicamente congregada concebe a si própria como comunidade convocada pelo Pai, por



intermédio do seu Filho e nosso irmão Jesus Cristo, no vigor do Espírito Santo. Cada petição ou súplica, assim como cada expressão de agradecimento dos participantes da assembleia obedece à seguinte dinâmica: inspirados pelo Espírito Santo, dirigem-se a Deus Pai por intermédio de Jesus Cristo.

A celebração dos sacramentos se apresenta como um autêntico fazer memória das palavras e dos gestos de Jesus, recriando-os, em vista da nossa solene ação de graças ao Pai. Este memorial só é possível no vigor e na fecundidade do Espírito Santo. É Ele na verdade a criar as condições de todo e qualquer resgate das ações e das palavras de Jesus para o presente da comunidade de fé. Daí a necessidade de se sublinhar a dimensão intrinsecamente epiclética da celebração dos sacramentos⁵.

Também a teologia, portanto, enquanto discurso articulado e gramaticalmente correto da fé, deverá explicitar sua lídima dimensão trinitária. Esta legítima preocupação terá repercussões visíveis em todos os âmbitos da teologia, a começar pela própria compreensão da identidade e dos traços característicos do Deus em quem cremos, passando pela autoconsciência de cada pessoa enquanto criada à sua imagem e semelhança, até atingir a compreensão do nosso destino como comunhão plena com Deus e com a inteira realidade criada.

b) A dimensão soteriológica da teologia

A soteriologia também constitui uma dimensão intrínseca à teologia, por ser, na verdade, dimensão constitutiva da experiência de fé cristã. É a partir do que Deus é para nós que nós o compreendemos na sua identidade mais profunda e íntima. As Escrituras sagradas testemunham que o conhecimento de Deus foi se dando mediante títulos que lhe eram atribuídos e que correspondiam a ações históricas suas em favor do povo. E que somente a partir desta atribuição de títulos é que foi se desenvolvendo o processo de um interesse maior pela identidade deste mesmo Deus. A respeito de Jesus, as coisas não se deram de maneira diferente. O testemunho primeiro que nos vem dos textos do Segundo Testamento é de que também a Ele foram aplicados títulos que exprimiam o significado de sua pessoa e ação com respeito às pessoas. Só mais tarde é que se intensificou o processo de uma compreensão mais sistemática de sua identidade mais profunda.

No caso específico da experiência cristã do Deus revelado por Jesus Cristo, é importante salientar uma particularidade. Foi, sobretudo, a partir da extrema solidariedade que alcançou lograr para conosco, expressa de maneira contundente no gesto da entrega à morte de cruz, que nós compreendemos a identidade mais genuína de Jesus, confessado como Cristo. Foi ainda a partir dos frutos alcançados pela ação vivificante do Espírito derramado no coração dos fiéis como primeiro dom à Igreja que compreendemos a eficácia singular do Espírito Santo. E é, enfim, experimentando o amor verdadeiro de Jesus e a intimidade do Espírito Santo que contemplamos o gratuito e generoso amor do Pai para conosco.

⁵ A este propósito, remetemos a quanto escrito por nós em Epiclese eucarística: uma dimensão a ser redescoberta ainda, em: P.C. COSTA (org.), *Sacramentos e Evangelização*, Loyola, São Paulo 2004, 103-115



Esta consciência clara de sermos continuamente salvos por um Deus que se revela gratuitamente no amor entre Pai, Filho e Espírito Santo nos advém, sobretudo, na celebração litúrgica que é, por excelência, a celebração do Mistério de Cristo “em nós” e, portanto, “para nós”.⁶ Referimo-nos àquela experiência de contemporaneidade que nos é dado experimentar de modo único e singular na celebração litúrgica. Precisamente naquele contexto experimentamos que cada gesto e palavra de Jesus, resgatados no memorial perene de nossa salvação, são dirigidos a nós numa intencionalidade propriamente salvífica.

c) A dimensão escatológica da teologia

A liturgia cristã também se evolve numa sadia tensão escatológica. Nossas celebrações litúrgicas são expressão de um saborear antecipadamente realidades futuras, que estão ainda por vir, porque nos foram prometidas. Por esta razão, nossa liturgia guarda uma referência subversiva, porque criativa, com respeito à nossa existência quotidiana. Trata-se de um celebrar a vida no seu transcurso ordinário e corriqueiro, mas imbuídos de uma atitude fundamentalmente esperançosa e, enquanto tal, testemunha de uma peculiar fecundidade.

Da mesma forma é a dimensão escatológica a devolver à teologia cristã seu dinamismo próprio e característico. É a dimensão escatológica a recriar a relação, para todos os efeitos, vital para a teologia: a relação com a vida, com a cultura e com a sociedade nas suas mais distintas formas e modalidades. Neste sentido, a contínua referência ao momento do celebrar desafia a teologia a conjugar bem a via crítica com a via utópica. Na medida em que a teologia se descobre em condições de despertar sonhos adormecidos, propiciando o florescer de utopias, ela mais facilmente será capaz de desmascarar ideologias, falsas seguranças, idolatrias e estereótipos vários. Somente em tal caso, a teologia poderá realizar uma de suas tarefas precípuas que é a de abrir trilhas na direção do futuro, forcejando o emergir do que ainda não é.

Todavia, esta utopia, que a teologia encarna, não se confunde com uma espécie de esperança cega, ilusória, ingênua. Ela não tem nada a ver com aquelas doutrinas surpreendentemente alienantes e anestésiantes. A esperança cristã se encontra ancorada no mistério pascal de Cristo. Assim compreendida, ela resgata a “memória perigosa de Jesus” (J.B. Metz), revelando seu caráter intrinsecamente subversivo de toda e qualquer ordem instituída. Trata-se, portanto, de uma esperança contra toda a esperança, por ser, em última instância, uma esperança que arranca dos porões mais obscuros da morte. Neste sentido, a esperança cristã radicaliza sobremaneira o conceito de memorial bíblico, na medida em que: 1) desestabiliza o presente; 2) questiona os cânones das evidências hegemônicas e do progresso linear; 3) defende as causas perdidas dos vencidos, cuja esperança foi frustrada pelos detentores do poder estabelecido.

Convém recordar, enfim, que compreender escatologicamente a corporificação do Ressuscitado, enquanto desígnio do Pai efetuado na peculiar inabitação do Espírito

⁶ Cf. o que escrevemos em *Destinados à comunhão com Deus: a singularidade da salvação cristã*, em: *Grande Sinal 58* (2004) 263-276.



Santo, converte o mundo naquela realidade misteriosa do corpo de Cristo, segundo a tensão fecunda do já e do ainda não.

3. A criação, a história e o ser humano: espaço vital da teologia

Na própria raiz da nossa experiência litúrgica se encontra um pressuposto nem sempre devidamente explicitado: trata-se do mistério da Encarnação do Filho Unigênito de Deus, enquanto vértice da inteira história da salvação. É a partir deste pressuposto que toda a simbologia sacramental da liturgia cristã adquire seu sentido originário e, portanto, mais próprio: como concreção e visibilização do desígnio salvífico terno e amoroso de Deus para conosco e para com a inteira criação.

E isto se dá de tal forma que, na perspectiva cristã, o material é sempre expressão sacramental do espiritual. Por esta razão, querer separá-los, negando a intrínseca reciprocidade que existe entre eles, é, no fundo, empobrecer a ambos. A expressão maior do que estamos dizendo é justamente o evento por excelência da fé cristã: quando quis Deus revelar-nos seu mais puro amor, Ele se fez corpo, assumindo plenamente nossa condição humana. Viveu com tamanha intensidade a existência humana em meio a suas circunstâncias, que nos revelou a peculiar intensidade de seu amor para conosco. Não teria alcançado realizar tal empresa, caso não houvesse sorvido a seiva de nossa humanidade até sua última gota.

E ao assumir até às últimas conseqüências nossa condição humana, Ele se fez solidário à nossa história e à inteira criação. Carregou sobre as próprias costas o peso das contradições históricas, embora fosse o inocente por excelência. Ao assumir o mal, carregando sobre si suas conseqüências, ele o reconciliou, superando-o a partir de dentro, sanando suas feridas e restaurando-o a partir de suas mais profundas bases. Esta reconciliação que logrou realizar foi, de fato, autêntica, por ter ele alcançado, mediante um único gesto, a intimidade mais profunda da pessoa humana, os mais lúgubres e contraditórios instantes da história e ainda os ângulos e os espaços mais recônditos do cosmos. Jesus operou, deste modo, uma autêntica reconciliação mediante a recriação da pessoa humana dilacerada pela experiência do pecado, a transformação da história gravemente marcada por toda sorte de contradição e a transfiguração do universo inteiro, reintegrando-o a partir de suas fibras mais íntimas.

Não por acaso, a explicitação desta amplitude recoberta pelo Mistério de Cristo se deu no âmbito da celebração litúrgica. Por demais conhecidos são aqueles hinos cristológicos amadurecidos no seio das comunidades paulinas e que nos foram legados pela mais genuína tradição do Segundo Testamento. Neles, Cristo é proclamado como o primogênito de toda criatura, e ainda, como o recapitulador universal, realizando em si mesmo a perfeita mediação entre o criador e a inteira realidade criada. Mediação esta, em vista da plena comunhão que ele alcançou, inspirado e movido pelo Espírito Santo, na obediência aos desígnios do Pai. Por isso, ele é também proclamado na fé como o reconciliador por excelência (cf. Ef 1,3-10; Cl 1,12-20).

Talvez seja o caso de lembrar aqui a rica simbologia da celebração da Vigília Pascal, que se constrói ao redor do eixo fundamental da afirmação da ressurreição de Cristo, como evento no qual se dá a reconciliação do ser humano consigo mesmo,



com a própria história e com a inteira realidade criada. Por isso, os textos litúrgicos falam de salvação em termos de reconciliação pessoal, de resgate da história humana e recapitulação da inteira realidade criada.

Convém salientar que a narração de eventos históricos é parte constitutiva das nossas celebrações sacramentais. No caso específico da Eucaristia, é no coração da Oração eucarística que se situa a narração da última ceia. O sentido da narração extrapola o âmbito do discurso lógico. Simbolicamente, ela revela a imprescindibilidade de que goza a história na visão integral do Mistério de Cristo. Na origem de nossa fé, encontra-se uma pessoa, situada num espaço e num tempo determinados, e isso traz inúmeras conseqüências para nossa experiência concreta de fé.

Por outro lado, assim como se apresentam, as narrações compõem um texto litúrgico, cuja peculiaridade se dá no fato de serem proclamação-memorial, e não mera recordação de algo acontecido num passado longínquo. Isto implica em recuperar a memória dos gestos e das palavras de Jesus, explicitando e atualizando todas as suas virtualidades para a comunidade que celebra. No memorial que a Igreja faz, Jesus torna-se presente agora, no vigor do Espírito Santo, como o Vivente por excelência.

Quais seriam as principais conseqüências desta peculiar consciência no que tange à tarefa teológica? A teologia cristã deveria, antes demais nada, sentir-se particularmente desafiada a aprofundar a relação entre salvação e história, em sua dúplice vertente constitutiva: atenta em desentranhar tanto a dimensão intrinsecamente histórica da salvação quanto a dimensão intrinsecamente salvífica da história.

A materialidade dos sacramentos já foi transformada por Tertuliano num argumento peremptório contra Marcião: Cristo não veio para destruir a criação (cf. *Adversus Marcionem I, 23,9*). A simbologia sacramental e litúrgica não nega nem substitui a materialidade do objeto tomado como símbolo sacramental. Ao contrário, ela potencia ao máximo sua materialidade. Considerada elemento constitutivo do símbolo, a materialidade desvela sua consistência e, ao mesmo tempo, revela a essência mais profunda da matéria que é sua intrínseca sacramentalidade. Portanto, o símbolo não diminui nem compete com a materialidade; ao contrário, potencia-a ao máximo, na medida em que desvela sua consistência e manifesta sua essência.

A corporeidade é aquele elo capaz de unir, mediante um vínculo estreito, a existência de cada pessoa humana à história da inteira humanidade e ainda a todo o cosmos, e isto graças ao mistério da encarnação do Filho de Deus. A expressão "corpo de Cristo" exprime os reais alcances desta inter-relação: corpo enquanto expressão da vida de Jesus compreendida na totalidade de seus gestos e de suas palavras, culminados no gesto supremo da entrega do próprio corpo como verificação de sua inteira vida e da credibilidade de sua mensagem; "Corpo de Cristo" enquanto seu corpo histórico, a Igreja, comunidade daquelas pessoas que vivem a partir da consciência de que a pregação e o testemunho de Jesus, que adquiriram singular credibilidade na sua paixão e ressurreição, continuam acontecendo na história das pessoas e do mundo; "Corpo de Cristo", enfim, enquanto inteira criação na sua complexidade, obra que o Pai realiza mediante o Espírito Santo, que inabita o inteiro



cosmos, obra de transformação deste mundo no único "corpo de Cristo". E é precisamente na celebração eucarística que experimentamos a relação íntima e profunda que vigora entre estas distintas dimensões do "corpo de Cristo". O corpo de Cristo eucarístico recolhe em si todas estas distintas dimensões lembradas acima, respeitando e valorizando cada uma delas na sua singularidade, para fazê-las confluir na direção daquela unidade de fundo que as sustenta.⁷

Nossas celebrações litúrgicas constituem uma trama composta pela relação entre corpos, narrações históricas e matéria criada. Tudo se compõe de maneira harmônica na consecução de uma sinfonia integral. Interpelada pela consciência de que o Mistério de Cristo pervade os corpos, a história e a matéria toda, a teologia se sente chamada a explicitar no interior de seu discurso estas virtualidades ainda adormecidas. Isto significa, em primeiro lugar, repensar nossa teologia da Criação, num diálogo serrado com a recente pesquisa cosmológica, resgatando o valor perene da pessoa humana na sua intrínseca inter e retro-relação com as demais criaturas. Significa, ainda, redefinir as legítimas relações entre a Igreja católica e as outras Igrejas cristãs e as demais religiões, em vista do desígnio primeiro de Deus, o de reconciliar em Jesus Cristo todas as coisas consigo mesmo. Aqui precisamente cabe uma reflexão séria acerca dos desafios em prol da paz mundial e da construção de uma ética planetária, pois nada escapa à incidência dos raios provenientes do Mistério de Cristo.

III. A teologia: veri-ficação da liturgia

As interpelações que a teologia lança à liturgia dizem respeito à cristianidade efetiva dos ritos cristãos. Neste sentido, a teologia opera uma espécie de discernimento crítico no âmbito específico da ritualidade cristã. Cabe, então, à teologia perguntar, se as práticas rituais da nossa liturgia são autenticamente cristãs; se não existem, porventura, alguns ritos que sejam por demais ambíguos. Seu discernimento vai mais fundo ainda ao se perguntar, se não seria o caso de retificar alguns ritos ou parte deles ou, quem sabe, em alguns casos, até mesmo abandonar alguns ritos procurando substituí-los por outros mais condizentes com a experiência de fé cristã.

Assim fazendo, a teologia questiona o caráter cristão da prática ritual no ato mesmo de sua operacionalização no seio das comunidades de fé. São tantos e tão complexos os fatores que podem comprometer a cristianidade dos nossos ritos litúrgicos! Tais condicionamentos podem ser de natureza psicológica, antropológica, sociológica, histórico-cultural etc. Lembramos aqui, apenas alguns dos riscos que nos parecem fatais com respeito à autenticidade da fé cristã. Todo ritual, naturalmente, funciona como algo recebido de uma tradição anterior. Ele é, etimologicamente falando, "conforme à ordem". Do sânscrito "rita", o ritual é a reiteração idêntica do mesmo ao longo das estações cósmicas ou antropológicas e das gerações sucessivas.

⁷ Esta questão mereceu uma maior atenção nossa em Eucaristia: pluralidade de dimensões na unidade do Mistério, em: REB 63 (2003) 807-828.



Realiza, portanto, metonimicamente, um contato do grupo com seus antepassados e, sobretudo, com seu "fundador", seja este mítico, histórico ou historizado.⁸

Neste sentido, o ritual consiste numa potente mediação de integração dos valores sócio-culturais de um grupo e, portanto, acaba se tornando mediação privilegiada de sua identidade. Quanto menos consciente, tanto mais força possui a mediação própria do rito. Por isso, o rito é altamente conservador, tendendo a se aprisionar num círculo vicioso e a satisfazer-se num universo todo próprio: trata-se do âmbito do sagrado, concebido como um espaço e um tempo segregados, separados. Oferece, ademais, grande resistência, sobretudo à abertura aos âmbitos da história e do cosmos. Compreendido em sua complexidade e globalidade, facilmente se deteriora em gesto mágico, sem qualquer relação com a história e suas inerentes e complexas relações, dentre as quais se destacam: a liberdade e a responsabilidade humanas e as inter e retro-relações deste com o cosmos.

Ao se auto-compreender como memorial histórico, profético e escatológico daquele que é confessado como a revelação do próprio Deus em nosso corpo e, portanto, feito história e matéria, a liturgia cristã implicará inevitavelmente numa autêntica conversão da ritualidade. Justamente aqui, emerge a teologia como momento acrisolador da liturgia e como sua verificação propriamente dita. A singularidade da fé cristã reside na experiência concreta e, portanto, singular de uma pessoa que testemunhou o amor-ágape até suas últimas conseqüências. Em primeiro lugar, a teologia interpela a liturgia no sentido mais geral a não se limitar a um "dar graças" ritual, mas a despertar e a motivar as pessoas a "viver em ação de graças", potenciando ao máximo o sentido ético, social e cósmico de toda ação de graças.

Mais especificamente, a teologia recorda algumas atitudes que caracterizam a singularidade do culto cristão, singularidade que transparece na atitude cultual das primeiras comunidades cristãs e em seu respectivo vocabulário presente nos textos do Segundo Testamento. A peculiaridade do culto cristão é salientada sobremaneira na Epístola aos Hebreus, que atribui a Cristo os títulos de: sacerdote (hiereus: 6x) e sumo-sacerdote (archiereus: 9x). É a Epístola aos Hebreus, na verdade, a inaugurar uma série de substituições que caracterizam sobremaneira o universo celebrativo próprio das primeiras comunidades cristãs: 1) a existência quotidiana como matéria prima do culto cristão; 2) a santificação do quotidiano como múnus específico e, portanto, próprio do sacerdócio cristão; 3) a mediação única e insubstituível do sacerdócio existencial de Cristo; 4) a corporeidade de Cristo como intrínseco elo entre a corporeidade de cada um e de todos os seres humanos, a corporeidade da história e a corporeidade de cada criatura e do inteiro cosmos.⁹

1) A existência quotidiana, acolhida como ocasião privilegiada de se viver a comunhão com Jesus, na escuta atenta de sua Palavra e no ágape fraterno, torna-se,

⁸ Consulte-se, a tal propósito, as pertinentes reflexões de L.-M. CHAUVET em *Teologia Sacramentaria e Cristologia*. A Liturgia, lugar da Cristologia, em: J. DORÉ (org.), *Sacramentos de Jesus Cristo*, Loyola, São Paulo 1989, 183-218, aqui 207-208

⁹ Cf. L.-M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987; M. ADINOLFI, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Antonianum, Roma 1983; A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris



para todos os efeitos, o lugar primordial do "culto", do "sacrifício", do exercício do "sacerdócio" dos cristãos.

2) A santificação do cotidiano vem substituir a sacralização concebida em termos de separação e de conseqüente segregação. Pressupõe uma inclusão progressiva e sempre mais integradora das distintas realidades que compõem a complexidade da vida, no seu cotidiano mais ordinário. Verifica-se, portanto, uma substituição da segregação pela inclusão.

3) Os intermediários religiosos foram substituídos pela mediação existencial, histórica e cósmica da corporeidade de Cristo (cf. Hb 10). Ele realizou o único e verdadeiro sacrifício, *ephapax*, uma vez por todas; Cristo ofereceu a si próprio, fez de seu corpo uma oferta agradável a Deus. Corpo aqui concebido como a totalidade de sua existência, vivida na integralidade plena de suas relações constitutivas.¹⁰ E uma vez que Ele potenciou ao máximo, sugando até a última gota, todas as potencialidades da corporeidade humana, realizou a perfeita mediação entre Deus e ser humano. E ao fazê-lo, não se apropriou desta mediação, mas a partilhou conosco, mediante um gesto de inusitada gratuidade amorosa. De tal sorte que também nós, em comunhão com Ele e seguindo seu exemplo, podemos também oferecer nossas vidas como sacrifício agradável a Deus.

4) Cristo se revela não apenas no Livro inspirado, mas mediante sua peculiar inserção, tornada possível pela efusão do Espírito Santo – o Dom por excelência –, na existência histórica de cada pessoa, nos acontecimentos que compõem a história da humanidade e nas fibras mais íntimas da inteira criação. Nossa corporeidade, em comunhão com o corpo de Cristo, constitui a "carta de Cristo", escrita não com tinta e em tábuas de madeira, mas incisa em nossos corações mediante o Espírito de Deus (cf. 2Cor 3,2-3).

Parecem óbvias as reticências manifestadas pelas primeiras comunidades cristãs em assumir a terminologia sacrificial, característica tanto do culto do Primeiro Testamento quanto dos ritos pagãos. Na verdade, Jesus foi vítima de uma condenação religiosa. Foi condenado à pena capital pelo Procurador Romano que, no caso, apenas

¹⁰ Verifica-se, aqui, uma autêntica releitura da temática sacrificial. No contexto de uma ritualística de cunho idôlatrico, o sacrifício é concebido como derramamento de sangue, numa palavra, como morte do outro, seja este uma pessoa, como no caso dos sacrifícios humanos, ou mesmo um animal, como na maioria dos sacrifícios pagãos. Na perspectiva cristã, explicitada pela Epístola aos Hebreus, o sacrifício de Cristo é único e insubstituível por se tratar de uma oferta que, embora tenha culminado no derramamento de sangue e na morte dele, se caracteriza fundamentalmente como entrega livre e generosa de alguém que se dispõe a se sacrificar, "pagando com a própria vida o preço" para gerar mais vida ainda, vida plena, de cada pessoa humana e da inteira humanidade. Este gesto de extrema liberdade, que revela uma solidariedade para além de toda e qualquer expectativa, é concebido ademais como resgate da história dilacerada pelo pecado e pela morte e ainda como reconciliação do cosmos em suas fibras mais íntimas. Neste preciso contexto, não se pode não mencionar R. GIRARD e sua conhecida tese acerca da temática sacrificial, exposta sobremaneira em *La Violence et le sacré*, Grasset 1972, e *Des choses cachées deppuis la fondation du monde*, Grasset 1978. A este propósito, remetemos ao diálogo entre L.-M. CHAUVET e R. GIRARD e ainda entre Girard e os teólogos da libertação: cf. *La vie et la mort de Jésus: un sacrifice?* e ainda *Risques et chances du vocabulaire sacrificiel*, em: ID., *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987, 304-317; 322-323; cf. ainda H. ASSMANN (org.), *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Vozes, Petrópolis 1991.



tornou legítima a decisão do Sinédrio, órgão representativo do poder local, controlado pelos saduceus, os legítimos responsáveis pelo culto em Jerusalém. Era natural que as primeiras comunidades evitassem a todo custo toda e qualquer terminologia ou imagem religiosa oficial atribuída a Jesus Cristo.¹¹

Aos poucos, todavia, as comunidades cristãs vão se re-apropriando da terminologia cultural e começam a falar de Jesus Cristo como único e eterno sacerdote, em contraposição ao sacerdócio antigo, da Primeira Aliança. É o caso específico da Epístola aos Hebreus, mas também de outros textos do Apocalipse, da Primeira Epístola de Pedro, da Epístola aos Romanos, da Segunda Epístola aos Coríntios, da Epístola aos Efésios e de alguns textos dos Sinóticos e do Quarto Evangelho que testemunham: a) o novo sacerdócio de Jesus Cristo e dos cristãos; b) o novo Templo constituído por Jesus Cristo e pelos cristãos; c) o novo culto inaugurado por Jesus Cristo e pelos cristãos.

a) O novo sacerdócio de Jesus Cristo e dos cristãos. Além dos já mencionados textos da Epístola aos Hebreus, que falam explicitamente da singularidade do sacerdócio de Cristo sobre o qual se fundamenta a unicidade da sua mediação salvífica, consulte-se ainda Ap 1,5-6; 5, 9-10; 20,6. O mais expressivo de todos, todavia, é o de 1Pd 2,4-5: "Achegai-vos a Ele, pedra viva, que os homens rejeitaram, mas escolhida e preciosa aos olhos de Deus. E, como pedras vivas, também vós vos tornastes casa espiritual e sacerdócio santo, para oferecerdes sacrifícios espirituais aceitos por Deus através de Jesus Cristo".

b) O novo Templo constituído por Jesus Cristo e pelos cristãos. As referências a Jesus como novo Templo, são várias: Mc 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40; Jo 2,19. Com relação à imagem dos cristãos e cristãs como novo Templo, consulte-se 1Pd 2,4-5; 2Cor 6,16 e ainda Ef 2,20-22, que diz o seguinte: "[...] edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, tendo por pedra principal o próprio Cristo Jesus. É nele que todo edifício, harmonicamente disposto, se une e cresce até formar um templo santo no Senhor; nele vós também sois integrados na construção para vos tornardes morada de Deus no Espírito".

c) O novo culto inaugurado por Jesus Cristo e pelos cristãos: a santificação do quotidiano. Expressivo o texto de Mc 12,32-34: "O escriba lhe disse: 'Muito bem, Mestre, com razão disseste que Deus é um só e fora dele não há outro, e amá-lo de todo o coração, com todo o entendimento e com todas as forças, e amar o próximo como a si mesmo vale mais do que todos os holocaustos e sacrifícios'. Jesus, vendo que ele tinha falado com sabedoria, disse-lhe: 'Não estás longe do reino de Deus'. E ninguém mais ousava fazer-lhe perguntas". A este mesmo propósito, consulte-se ainda o texto de Jo 4,21-24. Com relação ao novo culto dos cristãos, escreve Paulo em Rm 12, 1: "Portanto, irmãos, eu vos exorto, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais os vossos corpos como sacrifício vivo, santo, agradável a Deus. Este é o vosso culto espiritual". Neste contexto, leia-se com proveito ainda os textos de Fl 3,3 e Ef 5,1-2.

¹¹ Cf. as pertinentes reflexões de J.M. CASTILLO, em *Jesús y la práctica religiosa establecida e La iglesia primitiva y la práctica religiosa*, em: ID., *Simbolos de Libertad. Teologia de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1981, 31-80; 81-111.



IV. Conclusão

Estas incipientes reflexões devem ser reconduzidas a seu habitat natural, o simbólico-sacramental, afim de que possam ser desentranhadas suas principais virtualidades. É propriamente neste horizonte epistemológico que a diferença entre Deus e ser humano, entre Deus e demais criaturas, será devidamente respeitada. Pois, na verdade, para que o símbolo se dê, é imprescindível a co-presença de dois elementos distintos, onde cada um dos elementos simbolizados é reconhecido na recíproca relação com o outro. Isto pressuposto, Deus não pode ser alcançado diretamente; só pode ser expresso na singularidade da mediação simbólica do ser humano, mas também na mediação dos eventos históricos e da inteira realidade criada.

A diferença de Deus, ou ainda sua identidade mais originária, não pode ser concebida a partir de seu distanciamento ou até de sua oposição ao ser humano, à história e à criação. Ela deve ser concebida, ao contrário, em termos de alteridade. No âmbito do simbólico, a incontornável e irremissível alteridade torna-se lugar privilegiado de comunicação. O reconhecimento da diferença passa a ser autêntico lugar da emergência da similitude. Um exemplo claro do que estamos dizendo pode ser verificado na simbólica familiar aplicada ao mistério da Trindade Santíssima, ou ainda na simbólica do encontro entre duas singularidades próprias do Mistério da Encarnação.

Nesta perspectiva, o "teologal" se encontra, paradoxalmente falando, no "antropologal"; e o "mais espiritual", quase sempre, se dá no "mais corporal". Assim, as clássicas dicotomias entre corpo/alma, sensível/inteligível, natural/sobrenatural, liberdade/grça, material/espiritual, transcendente/imanente e tantas outras que se incrustaram em nossos idiomas, gramáticas e representações várias devem ser desmascaradas e, quem sabe, até reconvertidas. Tal empresa só será possível mediante um consentimento positivo com respeito às mediações sacramentais. Salientamos que se trata de um verdadeiro e próprio consentimento, e não apenas de suportar com ressentimento tais mediações. É preciso desmascarar a ilusória nostalgia de uma imediata transparência de si mesmo para consigo mesmo, para com os eventos históricos, para com as demais criaturas e, enfim, para com o próprio Deus.

Trata-se, na realidade, de um tríplice consentimento: imprescindível se faz consentir, em primeiro lugar, na acolhida irrestrita da humanidade de Deus; uma vez aceito o caráter paradoxal do Mistério da Encarnação, faz-se necessário consentir na aceitação da sacramentalidade intrínseca à existência humana, à história na sua pluralidade de eventos, e à inteira realidade criada; enfim, é preciso consentir também no acolhimento generoso da corporeidade, como intrínseca exigência das duas primeiras. E consentir na aceitação plena da corporeidade significa aceitar, inexoravelmente, a contingência de suas manifestações nas distintas dimensões: histórica, cultural, institucional, natural e pessoal.

Enfim, para que a teologia e a própria liturgia vislumbrem melhor a evidência própria do âmbito simbólico-sacramental, tanto uma quanto outra devem se tornar



mais simbólicas. Para tanto, necessário se faz, em primeiro lugar, explicitar melhor e valorizar mais a comunicação na mediação da linguagem, da cultura, da corporeidade. Talvez seja o caso de ambas se aproximarem mais da poesia, pois, esta parece ser a instância que melhor colhe a vida na sua intrínseca paradoxalidade e, portanto, em sua mais íntima e íntegra profundidade. É o que transparece no texto de Rubem Alves, intitulado *Corpus Christi*: " [...] Por isso me alegrei com esta festa de nome Latino, *Corpus Christi*, em que a cristandade comemora, teimosa e inconsciente, o corpo de Cristo. Fosse a celebração da sua alma, confesso que fugiria. [...] Mas este dia, *Corpus Christi*, a se acreditar na tradição, diz que Deus, cansado de ser espírito, descobriu que o bom mesmo era ter corpo, e até se encarnou, segundo o testemunho do apóstolo. Preferiu nascer como corpo, a despeito de todos os riscos, inclusive o de morrer. Porque as alegrias compensavam. E nasceu, declarando que o corpo está eternamente destinado a uma dignidade divina. Curioso que os homens prefiram os céus, quando Deus prefere a Terra. [...] *Corpus Christi*: divino é o pão e toda a terra onde cresceu, com a água que o fez germinar, e o vento que o acariciou, e o fogo que o cozeu. Divino é o vinho, alegria pura que dá asas ao corpo e o faz flutuar. Coisas do corpo: dentro dele cabe o Universo. Não é à toa que a tradição fala não em imortalidade da alma, mas em ressurreição do corpo. Afirmação de que a vida é bela e o divino se encontra nas coisas materiais mais simples. Como dizia Blake: 'Ver um mundo num grão de areia'. Ou Fernando Pessoa: 'Toda matéria é espírito'. E assim, como e bebo as coisas deste mundo, corpo de Deus..."¹²

¹² R. ALVES, *Corpus Christi*, em: ID., *Transparências da eternidade*, Verus, Campinas 2002, 107-108.