

***CRISMA, SACRAMENTO DO ESPÍRITO SANTO?
PARA UMA IDENTIFICAÇÃO DA CRISMA A PARTIR DE
SUA UNIDADE COM O BATISMO***

Francisco Taborda S.J.

À primeira vista, o ponto de interrogação no título “crisma, sacramento do Espírito Santo?” pode causar espécie. Para qualquer cristão médio atual, é óbvia a caracterização pneumatológica do sacramento da confirmação. Mais especificamente se identificará a crisma como o sacramento que confere os dons do Espírito Santo. Basta ouvir a homilia de qualquer bispo por ocasião da administração deste sacramento ou compulsar os manuais de preparação disponíveis em nossas livrarias católicas e se observará o esforço hercúleo por distinguir os sete dons e dar-lhes algum conteúdo.

O esforço é compreensível, pois a teologia dos sete dons é equivocada, baseada como está numa falsa transmissão do texto bíblico de Is 11,2. É amplamente conhecido que o original hebraico conhece neste lugar apenas seis características do Espírito que repousará sobre o novo Davi. A tradução dos Setenta e a Vulgata acrescentam-lhe a piedade que completará o número simbólico da plenitude. Mas, mesmo com esse texto em mãos, os Padres Gregos só enumeram os sete dons, sem se deterem sobre o significado deles. Os Padres Latinos, porém, já desde cedo reconhecerão o sentido simbólico do número sete e trabalharão sobre ele, até que em Gregório Magno se encontram os traços essenciais de uma doutrina dos sete dons. Entre-

tanto, a questão continua a ser tratada de forma diluída, dada a confusão de conceitos entre dons e virtudes, só solucionada por Filipe, o Chanceler, em 1235. A Tomás de Aquino se deve a teoria dos sete dons, da qual a teologia posterior não mais se afastará no fundamental.¹ Ignorando o gênio literário semítico com seus paralelismos e simetrias, a teologia distinguirá com mil sutilezas os conceitos de Is 11 que originalmente tinham apenas a finalidade de expressar pletoricamente a ação do Espírito sobre o Ungido.

Se a teologia dos dons do Espírito Santo não tem fundamento bíblico, menos ainda a identificação da crisma como sacramento que os confere aos fiéis batizados. A virtude dessa explicação corrente reside na necessidade de afirmar a crisma, distinguindo-a do batismo que, conforme as Escrituras Cristãs e a tradição subsequente, já confere o Espírito Santo.

O problema começou com a prática da Igreja Latina de separar a celebração do batismo e da crisma em momentos cronologicamente distintos, em diferentes circunstâncias da vida. Acostumou-nos, assim, a pensar batismo e confirmação como dois sacramentos independentes. Daí decorre o perigo de fazer cada um dos sacramentos em questão viver da fraqueza do outro. Para que a confirmação tenha sentido, o teólogo ou o pastor podem ver-se na contingência de dizer que o batismo não dá o Espírito em plenitude; para que o batismo corresponda ao dado bíblico que o afirma tão claramente sacramento que transmite o Espírito, pode-se ficar em dúvida sobre o que afirmar da confirmação. O recurso à teologia dos dons do Espírito Santo é uma escapatória honrosa.

Há, no entanto, outra prática eclesial, não menos legítima que a latina e bem mais concorde com a tradição originária. A Igreja Oriental nunca separou os dois sacramentos, nem por seus ministros, nem pelo momento da celebração de ambos. Mesmo que os distinga teoricamente, a prática dessa Igreja não admite que se pense um sem o outro, menos ainda que se celebrem separadamente.

A intenção do presente trabalho é buscar uma teologia da crisma que mantenha sua unidade indissociável com o batismo e, nessa

¹ Cf. BARDY, G. – VANDENBROUKE, F. – RAYEZ, A. – LABOURDETTE, M.-M. – BERNARD, Ch., “Dons du Saint-Esprit”. *DSp* III, 1579-1641 (aqui: BARDY, “I. Chez les Pères”, 1579-1587; VANDENBROUKE, “II. Le Moyen Âge”, 1587-1603). De resto, cf. GARDEIL, A., “Dons du Saint-Esprit. II. Partie documentaire et historique”. *DThC* IV/2, 1748-1781; SCHMAUS, M., “Gaben des Heiligen Geistes”, *SacrM* II, 151-155; SPIAZZI, R., “Doni dello Spirito Santo”, Ermano Ancilli (org.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*. Roma, Città Nuova, 1990, vol. I, pp. 836-839; TOMKIEL, A., “Doni dello Spirito Santo”, em MANCUSO, V. (coord.), *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*. Casale Monferrato, Piemme, 1994², pp. 316-317.

perspectiva, examinar a legitimidade e o sentido da afirmação da confirmação como sacramento do Espírito Santo. Para tanto, deverá primeiramente observar-se a grande diferenciação na prática litúrgica, a partir da qual se vai esboçando lentamente a constituição de dois sacramentos independentes: batismo e crisma (1.). A diferenciação não nega a unidade da iniciação cristã; pelo contrário, supõe-na (2.). A diferença e unidade entre os dois sacramentos do batismo e da crisma provêm de seu conteúdo: conceder a graça da participação no mistério pascal de Cristo. Como este é uma unidade diferenciada de momentos distintos, a partir de sua estrutura poderá iluminar-se o conteúdo da iniciação cristã como um todo unitário e o sentido do batismo e da crisma em sua individualidade (3.). Voltando à diferença de tradições litúrgicas, procurará entender-se por que as Igrejas Latina e Oriental seguiram caminhos diversos na prática dos sacramentos da iniciação, perguntando o que os latinos temos a aprender da tradição oriental no sentido da unidade batismo–crisma e da identificação do segundo sacramento (4.). À guisa de conclusão se tratará de estabelecer em que sentido se pode e deve falar da crisma como sacramento do Espírito Santo.

1. As várias tradições batismais cristãs

A pesquisa histórica sobre os sacramentos da iniciação cristã² permite admitir que não existia no começo da Igreja uma forma única de celebrar o batismo.

Para uma visão das diferenças, pode-se partir das três grandes tradições litúrgicas atestadas na segunda metade do séc. IV: a ocidental, a hierosolimitana e a siríaca. A primeira é conhecida através da Igreja de Milão. Aí se administrava o batismo com três imersões acompanhadas de perguntas referentes à fé em cada pessoa trinitária, a assinalação pelo bispo para conferir o Espírito e, por fim, a eucaristia batismal.³ A segunda era própria de Jerusalém. As três imersões com uma fórmula batismal, seguia-se a unção da fronte com miron

² Cf. KRETSCHMAR, G., “Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche”, em MÜLLER, K. F. – BLANKENBURG, W. (Hrsg.), *Leiturgia*. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Band V. Kassel, Johannes Stauda, 1970, pp. 1-348 (doravante citado simplesmente KRETSCHMAR); *Id.*, “Nouvelles recherches sur l’initiation chrétienne”, *MD* 132 (1977) 7-32; *Id.*, “Firmung”, *TRE* 11, 192-204; KLEINHEYER, B., *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Würzburg, Pustet, 1989 [citado doravante KLEINHEYER]

³ Cf. AMBRÓSIO, *Myst.* 28-45. *SChr* 25bis, 171-183; *Id.*, *Sacr.* III, 1-11. *SChr* 25bis, 91-99 (trad. bras.: *Explicação do símbolo. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. São Paulo, Paulus, 1996).

para comunicar o Espírito e a eucaristia batismal.⁴ Em Antioquia, por fim, grande centro comercial de então, o cerne do batismo consistia numa unção pré-batismal na frente para comunicar o Espírito, três imersões acompanhadas de uma fórmula trinitária e a eucaristia batismal.⁵

A diversidade da liturgia batismal do século áureo da Patrística leva à suspeita de que a origem das diferenças é anterior. Não são criações do séc. IV nem decadência ou obscurecimento da tradição primitiva. De fato, a tradição pré-nicena apresenta uma real diversidade, que se poderia sistematizar em três diferentes modelos de liturgia batismal.⁶ Todos os três têm raízes nas Escrituras Cristãs.

O *primeiro modelo* é representado pela *Tradição Apostólica* de Hipólito,⁷ mestre grego que escreve sua obra em Roma (fim do séc. II). O batismo no sentido estrito (chame-se provisoriamente “banho batismal”) está enquadrado num conjunto de ritos, entre os quais várias unções, sobressaindo, após o banho batismal, a imposição das mãos pelo bispo que, unida à unção da cabeça e à assinalação, tem o sentido de conferir o dom do Espírito.⁸ A diferente tradição das

⁴ Cf. CIRILO DE JERUSALÉM, *Catech. mystag.* II, 3-4; III, 4-5. *SChr* 126, 106-113.126-129 (trad. bras.: *Catequeses mistagógicas*. Petrópolis, Vozes, 1977). Chama-se “miron” nas Igrejas Orientais a mistura de óleo e perfumes correspondente ao crisma da Igreja Latina. Cf. mais adiante, no item 4.

⁵ Assim as Constituições Apostólicas, pseudo-epígrafo compilado na Síria (Antioquia ou proximidades) no fim do séc. IV (mais exatamente em 380) (cf. METZGER, M., “Introduction”, *SChr* 320, 13-94; aqui: 54-60). Cf. *Const. Ap.*, livro III, cap. 16. *PG* 1, 797 (a edição de *SChr* 329 infelizmente não foi acessível ao autor): a unção pré-batismal se realiza “*eis typon tou pneumatikou baptismatos*”, “in figuram spiritualis baptismi” (poderia traduzir-se: “como sinal do batismo no Espírito” (cf. KLEINHEYER, 93). Mais claramente: *Const. Ap.*, livro VII, cap. 22, 2. *SChr* 336, 48-49: “*Ungirás primeiro com óleo santo*, em seguida batizarás com água e em último lugar selarás com miron, para que a unção seja participação do Espírito, a água símbolo da morte e o miron selo da aliança” (grifo do autor do artigo). E no cap. 42, 3 (*SChr* 336, 100-101), acrescenta que só quem foi ungido antes do banho batismal “se torna digno da iniciação segundo o mandamento do Filho Unigênito”. “Não a (posteriormente acrescentada) unção pós-batismal, mas a pré-batismal é, pois, mais vezes significada como sinal da comunicação do Espírito Santo” (KLEINHEYER, 93). No mesmo ambiente antioqueno, Crisóstomo não conhece nenhum gesto ritual específico para a infusão do Espírito. Pelo contrário, insiste em que o Espírito é dado pelo banho batismal. Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Catech. bapt.* II, 22-27. *SChr* 50, 145-149 (trad. port.: *Oito catequeses baptismais*. Lisboa, Verbo, 1974). Id., *Catech.* III, 7. *SChr* 366, 234-237.

⁶ Observe-se que não correspondem às três tradições do séc. IV, pois então inexistia uma celebração que se reduza ao banho batismal. Ela reviverá séculos depois nas Igrejas oriundas da Reforma.

⁷ Cf. HIPÓLITO, *TA* 21. *SChr* 11bis, 80-95 (Trad. bras.: *Tradição apostólica de Hipólito de Roma. Liturgia e catequese em Roma no século III*. Petrópolis, Vozes, 1971).

⁸ Pelo menos se se segue a reconstituição de Bernard BOTTE (*SChr* 11bis, p. 89 e nota 1). BOTTE corrige a versão latina da invocação do bispo ao impor as mãos sobre o recém-batizado. Segundo a versão latina o Espírito Santo já foi dado no banho batismal

Igrejas de Milão e Jerusalém, no séc. IV, teria aqui uma primeira versão, no sentido de acrescentar-se, após o banho batismal, um rito de comunicação do Espírito.⁹

O *segundo modelo* é o da *Didaché*¹⁰ (fins do séc. I), onde só se menciona o banho batismal, sem qualquer acompanhamento ritual nem antes nem depois. Tampouco se menciona especialmente o dom do Espírito. As Igrejas provenientes da Reforma retomarão esta tradição.

O *terceiro modelo* se encontra nos *Atos de Tomé*,¹¹ apócrifo oriundo da Síria (primeira metade do séc. III). O banho batismal é precedido de uma unção com óleo que comunica o Espírito, anteriormente invocado sobre o óleo e a água e explicada como sinal do batismo no Espírito Santo.

Desses três modelos, por sua vez, se podem encontrar *indícios nas Escrituras Cristãs*, onde não existe ainda nenhum ritual batismal unitário e obrigatório para toda a Igreja.¹² Ao primeiro modelo

e os ritos que se seguem, apenas confirmam o já acontecido, enquanto pela reconstrução de BOTTE a cumulação com o Espírito Santo ainda acontecerá (pela imposição das mãos? pela unção da cabeça? pela assinalação? por todos os três gestos?). BOTTE afirma que é preciso abandonar o texto latino e seguir os outros testemunhos, explicando que se trata da omissão de uma linha, devida provavelmente a um acidente de transcrição. Mas não poderia tratar-se de uma correção do tradutor das versões copta e suas derivadas? O tradutor poderia, no seu tempo, conhecer já algum rito pós-batimal com sentido pneumatológico e ter corrigido o original conforme a prática que lhe parecia usual. Ao explicar os princípios aplicados na reconstrução do texto, BOTTE informou que o acordo entre as versões saídica (S) / boérica (B), árabe (A) e etíope (E) não tem valor decisivo contra a versão latina (L), mais fiel (cf. *ib.*, p. 22). Diz também que B é uma versão muito tardia e de valor medíocre (cf. *ib.*, p. 19). Ora, na invocação sobre o recém-batizado, BOTTE prefere seguir B e as versões derivadas A e E em vez de acompanhar o texto latino (L), corrigindo, porém, só o ponto em que L sugere que o Espírito Santo já foi dado e não o resto do torneado da frase. Não haveria na opção de BOTTE um esforço (inconsciente) por encontrar em Hipólito um gesto de conferir o Espírito, distinto do banho batismal?

⁹ É conhecida a ampla difusão da *Tradição Apostólica* de Hipólito por todo o Oriente: cf. BOTTE, B., "Introduction". *SChr* 11bis, 11-31 (aqui: 18-20).

¹⁰ Cf. *Did.* 7. *SChr* 248, 171-173 (tradução brasileira: *Didaqué ou Doutrina dos Apóstolos*. Petrópolis, Vozes, 1978³).

¹¹ Cf. "Thomasakten", em HENNECKE, E. – SCHNEEMELCHER, W. (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen*. Band II: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964³, pp. 309-372, especialmente os cap. 121 (p. 356); 132s (p. 359); 157 (p. 368s); cf. 26s (p. 319) e 49s (p. 329), onde só se menciona a unção, sem o banho batismal. Os *Atos de Tomé*, com seus traços gnósticos retrabalhados no sentido da ortodoxia, espelha bem a complexa situação da Igreja Síriaca na época: cf. Günther BORNKAMM, introdução ao texto, *ib.*, 297-308. Sobre a unção pré-batimal siriaca, cf. KLEINHEYER, 91-95.

¹² Sobre a não-existência de um ritual unitário nas Escrituras Cristãs, cf. STENZEL, A., *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*. Innsbruck, Felizian Rauch, 1958, pp. 15-42

corresponde o testemunho de At 8 e 19 (batismo seguido de imposição das mãos para transmitir o Espírito); ao segundo, o das Epístolas Paulinas e do Evangelho de Mateus (só banho batismal em nome de Jesus ou em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo); ao terceiro, as narrações do batismo de Cornélio (o Espírito vem sobre os pagãos *antes* do banho batismal, embora na verdade sem intervenção de qualquer gesto ritual¹³) e a menção ao batismo de Saulo/Paulo (Ananias, antes de batizá-lo, impõe-lhe as mãos e diz que o Senhor o enviou, para que Saulo passe a ver e fique repleto do Espírito Santo).¹⁴

Essa diversidade, por sua vez, poderia ser explicada a partir das *diferentes tradições do judaísmo* no tocante aos banhos rituais. A comunidade cristã primitiva não é um grupo homogêneo como que talhado de um mesmo bloco. As pessoas e grupos que se convertem ao cristianismo, trazem suas tradições próprias e continuam a vivê-las, na medida em que não contradizem a fé abraçada. O batismo *como rito* não era nenhuma novidade: havia inúmeras seitas batistas na época do surgimento da Igreja. A novidade do batismo cristão era que fosse realizado “em nome do Senhor Jesus”, confessando que em Jesus morto e ressuscitado Deus se revelara escatologicamente. O rito já conhecido adquiria assim um sentido novo a partir da fé em Jesus. Mas a configuração do rito podia ser deixada a cada grupo, que lhe dava feição, sem dúvida, a partir da tradição que lhe era familiar.

Poderia mesmo tentar-se identificar hipoteticamente tais tradições. A Igreja da diáspora judaica terá seguido o ritual do batismo de prosélitos e dos banhos rabínicos em geral. Na *Traditio Apostolica* de Hipólito transparecem traços dessa tradição que tem sua raiz bíblica em At 8,17 e 19,6. Nesse caso, a imposição das mãos da ordenação rabínica com que era significava a transmissão do Espírito como autor e distribuidor dos carismas, passa a ter um sentido eclesiológico: o Espírito, dado no batismo, suscita o zelo em viver e testemunhar

¹³ Cf. At 10,44-48; 11,15-17.

¹⁴ Cf. At 9,17-18. O v. 17 menciona como finalidade da visita de Ananias a cura da cegueira e a infusão do Espírito. Ele o declara, impondo as mãos sobre Saulo, o que sugere conexão entre o gesto e as palavras. Como o v. 18 insiste no efeito medicinal, desvia a atenção da segunda finalidade que Ananias atribuíra à visita (e ao gesto). Entretanto, convém reconhecer que a cegueira é, pelo menos também, simbólica com relação à vida anterior do perseguidor. Não há porque recusar-se a atribuir à imposição das mãos anterior ao batismo o efeito de dar o Espírito, ainda mais que não se trata do único indício dessa tradição batismal nas Escrituras Cristãs. Assim 1 Jo 5,7: “Três são os que testemunham: o Espírito, a água e o sangue, e os três tendem ao mesmo fim”. A tríade corresponderia aos três gestos fundamentais da iniciação cristã. Nesse caso, a efusão do Espírito precederia o batismo (a água) e a eucaristia (o sangue). Semelhantemente 1 Pd 1,2: “eleitos [...] pela santificação do Espírito [crisma], para obedecer a Jesus Cristo [batismo] e participar da bênção da aspersão do seu sangue [eucaristia]”. Também 1 Co 12,3b: Se só se pode confessar a Jesus Cristo no Espírito Santo, a doação do Espírito tem que preceder a confissão de fé batismal.

o Evangelho, segundo a capacidade de cada um. O primeiro modelo estaria, portanto, na linha da *tradição rabínica*.¹⁵

O testemunho da *Didaché* que privilegia, embora não exclusivize, o uso de “água viva” (= água corrente) no batismo,¹⁶ pode refletir a influência eclesial das seitas batistas pré-cristãs que, a exemplo de João Batista e contra o uso rabínico de banhos rituais em cisterna, davam importância a que o banho batismal se realizasse na “água viva”.¹⁷ Assim, *o segundo modelo proviria do batismo de João*.

A Igreja palestinese teria seguido a *tradição essênia (Qumran)*, na qual a purificação pelo Espírito prepara para as abluções cultuais.¹⁸ A partir daqui se explicaria a prática da Igreja Siríaca de uma unção pré-batismal que confere o Espírito Santo, não havendo qualquer outro rito pós-batismal.¹⁹ Aqui estaria a matriz do terceiro modelo.

Ligado a uma tradição pré-cristã, cada um dos modelos transforma, no entanto, os ritos que o inspiraram para exprimir a particularidade e a plenitude do batismo cristão (assim a imposição das mãos ou as unções ou ainda a fórmula batismal da *Didaché*). A comparação entre os três modelos e seus diferentes elementos é possível, porque em todos os três se trata do *único* batismo cristão. É por essa unidade básica que se pode, por exemplo, identificar a unção pré-batismal siríaca com a imposição das mãos pós-batismal latina. A unidade do batismo cristão não reside numa determinada seqüência ritual obrigatória.²⁰

Sob o ponto de vista litúrgico, a unidade do batismo provém da unidade da iniciação cristã; sob o ponto de vista teológico, provém do próprio mistério pascal de Cristo de que os batizados passam a participar. Esses dois aspectos serão abordados consecutivamente, considerando primeiro o aspecto mais exterior da unidade da iniciação cristã e sua desagregação (2.) e, depois, a unidade e diversificação interna do mistério pascal de Cristo (3.).

¹⁵ LÉGASSE, S., *Naissance du baptême*. Paris, Cerf, 1993, pp. 89-106, pensa que não houve influência do batismo de prosélitos na origem do batismo cristão. Entretanto, a hipótese aqui levantada não é genética, mas de semelhança, no sentido de configuração ulterior de uma celebração já existente.

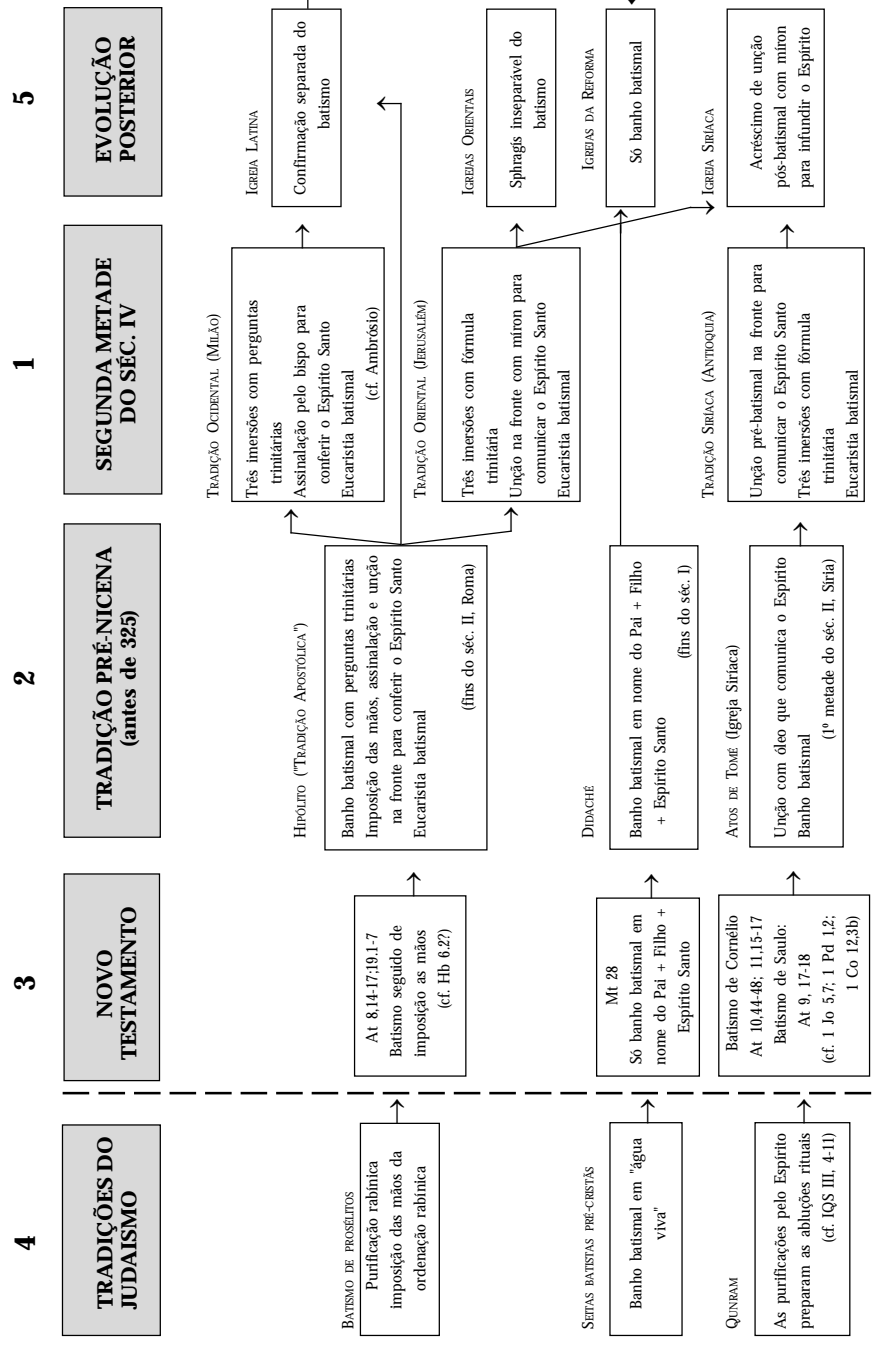
¹⁶ Também HIPÓLITO, *TA* 21. *SChr* 11bis, 80-81.

¹⁷ Cf. KLAUSER, T., “Taufet in lebendigem Wasser! Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache 7,1-3”, em KLAUSER, T. – RÜCKER, A. (Hrsg.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums* (FS Franz Joseph Dölger). Münster, Aschendorff, 1939, pp. 157-164.

¹⁸ Cf. I QS III, 4-11, em *Die Texte vom Toten Meer*. Band I (trad. Johann Maier). München – Basel, Ernst Reinhardt, 1960, pp. 24-25.

¹⁹ Cf. BROCK, S. P., “Os ritos batismais siríacos”, *Conc(Br)* n° 142 (1979) 106-112. Também na Igreja de Alexandria só no séc. V se fala de uma unção pós-batismal (cf. KRETSCHMAR, 211). Basílio Magno supõe, na segunda metade do séc. IV, que a liturgia do tipo siríaco era usada na também na Capadócia (cf. *Id.*, *ib.*, 133).

²⁰ Veja-se o quadro anexo.



Neste quadro pode-se acompanhar a evolução hipotética das várias tradições batismais cristãs. Os números indicam a ordem em que se deve proceder à leitura, de acordo com a explicação do texto; o traço pontilhado entre as colunas 3 e 4 acentua o caráter hipotético da transição das tradições batismais judaicas à primitiva tradição cristã; as flechas indicam a direção em que se terá dado a evolução até o presente.

2. A unidade da iniciação cristã e sua desagregação

No contexto do movimento litúrgico e da volta às fontes patrísticas, redescobriu-se, a partir do séc. XIX e no decorrer deste século, o caráter iniciático do cristianismo e a identificação do batismo e da crisma juntamente com a eucaristia como sacramentos de iniciação.²¹

Iniciação é um fenômeno humano fundamental e abrangente. Mircea Eliade considera-o “um dos fenômenos espirituais mais significativos da história da humanidade”.²² A perspectiva iniciatória parece pertencer à própria estrutura espiritual humana. É “uma experiência existencial constitutiva do ser humano”,²³ não só como processo indispensável para toda e qualquer tentativa de transcender a situação natural humana numa renovação total, mas também quando perde seu caráter religioso e assim seu sentido de mutação ontológica e passa a atuar antes no âmbito do inconsciente.

Iniciação compreende, sob o mesmo conceito, rito e vida numa unidade inseparável. Ela não é simples série de ritos, mas compreende exercícios, provas, engajamento da vida. Os ritos visam às provas e exercícios a que se tem que submeter o iniciando, ou são expressão de que ele já ultrapassou tais etapas. A vivência catecumenal da Igreja, testemunhada especialmente pelos Padres dos séc. IV e V, mostram bem o caráter de iniciação próprio ao batismo (– crisma – eucaristia).

Batismo e crisma são os sacramentos da iniciação cristã, cuja culminação se dá na primeira participação da eucaristia.²⁴ No entan-

²¹ A tendência a reconhecer a seqüência batismo – crisma – eucaristia como iniciação cristã adquiriu caráter oficial a partir do Concílio Vaticano II (cf. SC 71) e da reforma litúrgica subsequente. Cf. *Rito da iniciação cristã dos adultos*. São Paulo, Paulinas, 1980³. Cf. ainda NOCENT, A., “Iniziazione cristiana, Sacramenti dell’”, GAROFALO, S. (dir.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*. Roma, UNEDI, 1969, pp. 1236-1243. Sobre a noção de iniciação cristã, cf. GY, P.-M., “La notion chrétienne d’initiation. Jalons pour une enquête”, *MD* n° 132 (1977) 33-54; DE CLERCK, P., “Initiation chrétienne”, em LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*. Paris, PUF, 1998 (sigla: *DCrTh*), pp. 575-576. Veja-se também LAMARCHE, D., *Le baptême, une initiation?* Montréal, Paulines; Paris, Cerf, 1984.

²² ELIADE, M., *Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung*. Zürich – Stuttgart, Rascher, 1971, p. 22.

²³ Id., *ib.*, p. 21.

²⁴ Cf. DE CLERCK, P., “L’initiation chrétienne entre 1970 et 1977. Théories et pratiques”, *MD* n° 132 (1977) 79-102; 101. O que ele afirma desse período, parece continuar válido para a bibliografia posterior. – A eucaristia como sacramento da iniciação não parece ter merecido, até hoje, reflexão mais aprofundada. O presente estudo tratará de não esquecer que a eucaristia é o ponto culminante da grande unidade celebrativa da iniciação cristã. A íntima relação entre batismo e eucaristia já se encontra testemunhada nos Atos dos Apóstolos, mesmo que não de forma explícita. A refeição de Paulo e Silas com o carcereiro de Filipos (cf. At 16,34), a refeição

to, batismo, crisma e eucaristia não são como que três graus de iniciação, no sentido conhecido em outros grupos sociais ou religiosos, onde há diversas classes de membros e para cada uma das classes uma iniciação especial, cada vez mais profunda. Batismo – crisma – eucaristia constituem, em sua unidade dinâmica, a *única* iniciação cristã e não a iniciação a três diversos graus de cristianismo ou de participação na Igreja. A iniciação cristã é, pois, una e diversificada, à semelhança da unidade da Trindade: “batizados na morte e na ressurreição de Cristo, os fiéis são confirmados no Espírito em vista de comungar em Igreja na ação de graças ao Pai”.²⁵

A diversidade é mais clara e simples entre batismo–crisma, por um lado, e eucaristia, por outro. A eucaristia é sacramento de iniciação, mas não exclusivamente; é muito mais: ela é a *celebração quotidiana* do ser Igreja, reunida em torno de Cristo e de seu sacrifício, na partilha do pão e da vida.²⁶ Nisso a eucaristia se distingue claramente dos outros dois sacramentos de iniciação. O problema é a unidade e diversidade destes. Sua diversidade não pode fazer esquecer sua unidade. Pelo contrário, é fundamental que se pense a diversidade a partir da unidade subjacente. A história mostra que a unidade vem primeiro; a diferença é um momento segundo.

Se é assim, pode causar admiração o fato de os três sacramentos de iniciação se terem podido dissociar. Na realidade, a desagregação da unidade da iniciação cristã tem raízes históricas bastante banais.

A dissociação da eucaristia com relação ao batismo e à confirmação provém da prática do batismo de crianças (e mais especificamente de bebês). Não que essa consequência fosse necessária, pois a Igreja Oriental conserva até hoje a comunhão batismal de bebês. O adiamento da eucaristia para quando a criança chegasse ao “uso da razão”, não pareceu decisão evidente, mesmo na Igreja Latina. O Concílio de Trento ainda tem que posicionar-se a respeito.²⁷ Até o séc. XII a comunhão batismal das crianças de

de Pedro na casa de Cornélio (cf. At 11,3), o alimento que Saulo/Paulo toma após seu batismo (cf. At 9,19) poderiam ser perfeitamente indícios da eucaristia pós-batismal. Cf. ALLMEN, J.-J. von, “Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte”, em AUF DER MAUR, H. – KLEINHEYER, B. (Hrsg.), *Zeichen des Glaubens. Studien zur Taufe und Firmung* (FS Balthasar Fischer). Zürich – Einsiedeln – Köln, Benziger; Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1972, pp. 41-60 (aqui: p. 51, nota 34). (Esta obra coletiva será citada a partir de agora simplesmente como *Zeichen des Glaubens*).

²⁵ DE CLERCK, P., “Confirmation”. *DCrTh*, pp. 251-254 (aqui: p. 253).

²⁶ Cf. TABORDA, F., “Eucaristia e Igreja”. *PT* 17 (1985) 29-62.

²⁷ Cf. *DS* 1730/*Dz* 933 e *DS* 1734/*Dz* 937.

colo era prática generalizada no Ocidente e ainda no séc. XVI é testemunhada, aqui e ali, seja na prática, seja em ritos que são um resquício da prática antiga (assim, por exemplo, dar um pouco de vinho não-consagrado à criança, no final da celebração).²⁸

A separação da crisma no conjunto da iniciação cristã se deu bem antes, sem qualquer razão teológica.²⁹ Quando o batismo passou a ser administrado nas Igrejas rurais, sem a presença do bispo, foi preciso optar: ou transferir para a competência do presbítero a totalidade da iniciação, ou separar o banho batismal dos ritos pós-batismais realizados pelo bispo. A Igreja Oriental preferiu a primeira opção; a Latina ficou com a segunda.

A separação teria posteriormente conseqüências bem graves. Levava a uma dissociação mais radical entre os sacramentos da iniciação, pelo postergamento da crisma para depois da primeira eucaristia. O espaçamento nas visitas pastorais do bispo, por razão de distância, dificuldade de acesso a lugares longínquos, comodismo episcopal ou qualquer outro motivo, levou a permitir o acesso à eucaristia antes da confirmação, desfazendo a ordem dos sacramentos da iniciação.³⁰ Por outro lado, a abolição da comunhão dos leigos com o cálice dificulta a participação eucarística das crianças de colo. O desenvolvimento do realismo eucarístico, por sua vez, leva à concepção de que a comunhão requer plena consciência e faz canonistas e teólogos exigirem o uso da razão para conceder acesso à eucaristia e, a partir dos ideais humanistas do século XVI, a posse de um saber controlável e controlado.³¹ A comunhão das crianças passa a ser a imitação da comunhão pascal dos adultos: escutam as instruções e sermões de Quaresma, depois se confessam e na Páscoa comungam. Conclui-se, pois, o embaralhamento, fazendo a primeira eucaristia ser precedida de uma primeira confissão – e às vezes também de uma segunda. Desta forma, perde-se, definitivamente, na prática pastoral da Igreja Latina a unidade dos sacramentos da iniciação e sua ordem óbvia.

²⁸ Cf. KLEINHEYER, 237-245; GY, P.-M., “Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche”, *Zeichen des Glaubens*, pp. 485-491; LEMAITRE, N., “Avant la communion solennelle”, em DELUMEAU, J. (dir.), *La première communion. Quatre siècles d'histoire*. Paris, Desclée de Brouwer, 1987, pp. 15-32.

²⁹ Cf. DE CLERCK, P., “La dissociation du baptême et de la confirmation au haut Moyen Âge”, *MD* nº 168 (1986) 47-75.

³⁰ Já no fim do séc. VIII, Alcuíno, o sábio erudito da corte de Carlos Magno, apesar de formado na leitura do Padres da Igreja, orientando um presbítero sobre a prática do batismo, indica sem problematizar a seqüência batismo – eucaristia – crisma. Cf. ALCUÍNO, *Ad Oduinum presbyterum epistola*. PL 101, 613-614.

³¹ Cf. LEMAITRE, art. cit. (DELUMEAU), 19-30. Sobre a origem e desenvolvimento da prática vigente da primeira comunhão, vejam-se os diversos artigos coletados nessa interessante obra.

Diante desse panorama, pode-se reconhecer que pensar a confirmação a partir de sua unidade inseparável com o batismo³² significará uma volta à mais genuína tradição da Igreja. Nela a unidade de batismo e crisma se baseia no próprio mistério pascal de Cristo, ao qual os dois sacramentos conferem participação. No entanto, como o mistério pascal é uno e diversificado em momentos distintos, ao mesmo tempo que fundamenta a unidade inseparável dos dois sacramentos de iniciação, abre espaço para a distinção entre ambos.

3. A unidade e distinção entre batismo e crisma a partir do mistério pascal de Cristo

O mistério pascal não é uma unidade indiferenciada e sim uma unidade estruturada, com três momentos significativos do lado positivo: ressurreição – ascensão – Pentecostes.

3.1 A estrutura interna do mistério pascal de Cristo

Os três momentos do mistério pascal de Cristo são claramente distintos e provêm em sua terminologia da obra de *Lucas, Evangelho*³³ e *Atos dos Apóstolos*.³⁴ No fim do evangelho, Lucas apresenta o Ressuscitado prometendo o envio do Espírito Santo e ordenando que os discípulos aguardem em Jerusalém até sua efusão (cf. Lc 24,49). É o prenúncio de Pentecostes. O evangelho termina com a ascensão e a volta dos discípulos a Jerusalém (cf. Lc 24,51s). Os Atos começam exatamente com as mesmas cenas³⁵ para continuar com a realização da promessa no dia de Pentecostes (cf. At 2).

A glorificação de Cristo é, pois, apresentada por Lucas em três etapas. Como primeira etapa a ressurreição que é o mistério pascal

³² A unidade de ambos os sacramentos com a eucaristia batismal não será considerada, porque a intenção deste trabalho é identificar o conteúdo e sentido da crisma. Entretanto, por questão de coerência, a eucaristia como parte integrante da iniciação cristã deverá ser sempre mantida sob o olhar.

³³ Cf. RENGSTORF, K. H., *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966¹¹, pp. 284-288; KREMER, J., *Lukasevangelium*. Würzburg, Echter, 1992², pp. 243-247; FABRIS, R., “O Evangelho de Lucas”, em BARBAGLIO, G. – FABRIS, R. – MAGGIONI, B., *Os Evangelhos (II)*. São Paulo, Loyola, 1992, pp. 9-247 (aqui: 244-247).

³⁴ Cf. SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I*. Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1980, pp. 195-211.239-256; HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968⁶, pp. 104-139; MUßNER, F., *Apostelgeschichte*. Würzburg, Echter, 1988², pp. 15-22.

³⁵ Promessa do Espírito que os enviará ao mundo todo a partir de Jerusalém, ascensão, volta dos discípulos a Jerusalém: cf. At 1,3-12.

em sua referência por assim dizer mais pessoal a Jesus: ele passa da morte à vida. Depois da ressurreição, Lucas acentua especialmente a instrução dos discípulos.³⁶ Os quarenta dias que nos Atos se intercalam entre ressurreição e ascensão, são destinados ao ensino do futuro núcleo da Igreja. E no evangelho a convivência do Ressuscitado com os discípulos se resume em comer com eles (eucaristia)³⁷ e abrir-lhes o coração para que compreendam as Escrituras.³⁸ A segunda etapa, a ascensão, é o triunfo propriamente dito, a entronização,³⁹ a introdução de Jesus em suas novas funções gloriosas de Senhor e Cristo, pedra angular, juiz dos vivos e dos mortos.⁴⁰ Pentecostes, a terceira etapa, é a manifestação pública do mistério pascal, sua revelação a todos os povos. Por isso mesmo a efusão do Espírito, acontecida em Pentecostes, se repete nos momentos decisivos do itinerário da Igreja.⁴¹

Nesse desmembramento do mistério pascal em três etapas chama a atenção o fato de Lucas ser o único⁴² a empregar um esquema temporal de tanta duração: morte – *três dias* – ressurreição – *quarenta dias* – ascensão – *dez dias* – Pentecostes. Igualmente é a ascensão como fenômeno um fato narrado só por Lucas. O final longo de Marcos (16,9-20) supõe Lucas e o resume. A Epístola aos Efésios apenas a evoca, mas a concebe de outra forma, sem o esquema plástico, concreto de Lucas nem o decurso temporal característico dos Atos.⁴³ Que essa divisão tríplex do mistério pascal não é a única possibilidade de explicitá-lo, mostram-no João, Mateus e Marcos.

Para *João*⁴⁴ a glorificação de Jesus é vista como unidade de morte, ressurreição, ida ao Pai e envio do Espírito. João exprime-o em sua linguagem própria, aproveitando a ambigüidade de certos termos.

³⁶ Cf. Lc 24,27.44-48; At 1,3.

³⁷ Cf. Lc 24,30.43.

³⁸ Cf. Lc 24,25-27.44-47.

³⁹ Cf. At 2,34-36; 5,31; Lc 24,51.

⁴⁰ Cf. At 2,36; At 4,11; At 10,42.

⁴¹ Cf. At 8,14-17; 10,44-46; 19,6.

⁴² Mesmo assim só nos Atos, não no evangelho.

⁴³ Cf. Ef 4,8-10. Cf. SCHNACKENBURG, R., *Der Brief an die Epheser*. Zürich – Einsiedeln – Köln, Benziger; Neukirchen – Vluyn, Neukirchner Verlag, 1982, pp. 180-182; GNILKA, J., *Der Epheserbrief*. Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1971, pp. 206-210.

⁴⁴ Cf. BARRETT, C. K., *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. London, SPCK, 1958; SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*. III Teil. Freiburg – Basel – Wien, Herder 1976; BROWN, R., *The Gospel According to John (XIII – XXI)*. Garden City, N.Y., Doubleday, 1981, pp. 783-1061; LÉON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean IV: L'heure de la glorification (chapitres 18-21)*. Paris, Seuil, 1996; BLANK, J., *Das Evangelium nach Johannes. 3. Teil*. Düsseldorf, Patmos, 1977; SCHULZ, S., *Das Evangelium nach Johannes*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, pp. 223-253; MAGGIONI, B., "O Evangelho de João", em BARBAGLIO – FABRIS – MAGGIONI, *op. cit.* (1992), pp. 249-497 (aqui: 453-489).

Assim o verbo “elear” (exaltar, *hypsoun*): significa para João tanto o fato físico de Jesus ser elevado da terra no momento da crucificação como a exaltação recebida do Pai.⁴⁵ Igualmente o verbo “glorificar” (*doxazein*). A hora da glorificação do Filho do Homem é anunciada pela comparação com o grão de trigo que cai em terra e morre para produzir vida (cf. Jo 12,23s). A glorificação é mesmo um dos temas mais acentuados, no sermão após a ceia, ante a iminência da morte.⁴⁶ De modo especial a oração sacerdotal (Jo 17) gira em torno da glorificação que é também um voltar para o Pai (cf. Jo 17,5).

Na ótica da glorificação, narra João a história da paixão de Jesus. Sua intenção de apresentar Cristo vitorioso já na própria paixão é bem clara.⁴⁷ Jesus vai à morte, porque e quando quer.⁴⁸ Perante o tribunal aparece soberano, julgando os que o julgam.⁴⁹ A cena perante Pilatos é magistralmente composta para mostrar o romano como um juguete entre a fúria dos inimigos de Jesus e a soberania de Cristo.⁵⁰ O verdadeiro juiz desse julgamento é Cristo.⁵¹

Também a cena da cruz tem o mesmo tom. O título colocado sobre a cruz como declaração da causa da morte de Jesus está escrito nas três línguas do ecúmeno (cf. Jo 19,19s), soando no contexto mais como a proclamação da realeza de Cristo do que como designação da causa da condenação. E a palavra final: “Está consumado” (Jo 19,30), mostra Jesus entregando soberanamente sua vida (cf. Jo 10,17s), morrendo no momento em que o deseja, de acordo com o plano do Pai. Mesmo a descrição da morte parece servir para expressar o mistério pascal em toda sua riqueza: o Cristo, vencedor em sua morte, ao morrer confere o Espírito aos que estão ao pé da cruz representando a Igreja,⁵² pois – o evangelista já o havia advertido – à glorificação de Jesus pertence o dom do Espírito (cf. Jo 7,39).

⁴⁵ Cf. Jo 3,14; 8,28; 12,32.34.

⁴⁶ Cf. Jo 13,31s: “Agora foi glorificado o Filho do Homem...”

⁴⁷ Cf. DAUER, A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1 – 19,30*. München, Kösel, 1972.

⁴⁸ Cf. cena do horto: Jo 18,1-11.

⁴⁹ Cf. Jo 18,20s.23.

⁵⁰ Cf. Jo 18,28 – 19,16.

⁵¹ Cf. Jo 19,11. Veja-se também Jo 19,13: Pilatos traz Jesus para fora e o faz sentar na cadeira de juiz (assim o texto grego que, por causar estranheza, muitas vezes é traduzido, como se o próprio Pilatos se tivesse sentado na cadeira de juiz).

⁵² Cf. Jo 19,30b: “inclinando a cabeça, entregou o Espírito”. Considerando o estilo joanino, não se deve pensar que se trate simplesmente de que Jesus entrega seu espírito ao Pai, mas, na ambigüidade da expressão, é para ler Espírito com maiúscula e pensar na efusão do Espírito sobre a Igreja. De acordo com BARRETT, *op. cit.*, p. 460, contra SCHNACKENBURG, *op. cit.*, pp. 332s.

Essa concentração do mistério pascal em sua unidade, João a conserva também nas narrações da ressurreição. Já na primeira aparição aos discípulos, no próprio domingo de Páscoa, o Ressuscitado transmite o Espírito Santo (cf. Jo 20,21s). Além disso, João é o único evangelista que fala das chagas do Ressuscitado e até insiste nelas como maneira de reconhecer a identidade do Ressuscitado com o Crucificado (cf. Jo 20,25-27).⁵³ João estabelece, portanto, entre os diversos momentos do mistério pascal de Cristo uma unidade muito íntima, mas de tal natureza que se podem distinguir com clareza – inclusive terminologicamente – as três etapas conhecidas por Lucas: ressurreição – ascensão (na terminologia de João: glorificação, ida ao Pai) – Pentecostes (dom do Espírito).

Em *Mateus*⁵⁴ a unidade do mistério pascal aparece ainda mais concentrada, no sentido de que Mateus não distingue momentos. Aparentemente ele conhece só a ressurreição. No entanto, na (única) aparição do Ressuscitado ao grupo de discípulos, encontram-se elementos que mostram a estrutura do mistério pascal. A idéia correspondente ao momento da ascensão está expressa na própria forma da aparição: não é um convívio familiar, como as aparições pascais nos outros Evangelhos. Fica bem acentuado que Jesus vem de outra esfera da realidade (cf. Mt 28,17-18). No início da declaração de Jesus sobre o poder que lhe foi dado (cf. v. 18), aparece então claramente a correspondência ao que Lucas nos acostumou a chamar de ascensão. No envio dos discípulos (cf. v. 19) e na promessa de presença até a consumação dos séculos (cf. v. 20b) está implícito o aspecto do mistério pascal expresso em Lucas por Pentecostes, pois a permanência de Jesus e a missão são obras do Espírito. A concentração do mistério pascal em Mateus é, portanto, tal que não se distinguem claramente os aspectos que Lucas em suas duas obras explicita a ponto de, nos Atos dos Apóstolos, estendê-los temporalmente.

Marcos,⁵⁵ abstraindo-se do final canônico (Mc 16,9-20), que depende de Lucas, não narra sequer as aparições do Ressuscitado e nesse senti-

⁵³ Lc 24,39-40 menciona que Jesus mostra as mãos e os pés, mas não por causa das chagas, e sim pela preocupação de insistir na realidade física do Ressuscitado, manifesta também no v. 43.

⁵⁴ Cf. SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976², pp. 341-351; MEIER, J. P., *Matthew*. Dublin, Veritas Publications, 1984¹, pp. 366-374; BONNARD, P., *Evangelio según San Mateo*. Madrid, Cristiandad, 1976, pp. 619-626; FABRIS, R., *Matteo*. Roma, Borla, 1982, pp. 567-573; RADERMAKERS, J., *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu. 2. Lecture continue*. Heverlee – Louvain, Institut d'Études Théologiques, 1972, pp. 352-367; SCHNACKENBURG, R., *Matthäusevangelium*. Würzburg, Echter, 1994², pp. 289-291; BARBAGLIO, G., "O Evangelho de Mateus", em BARBAGLIO, G. – FABRIS, R. – MAGGIONI, B., *Os Evangelhos (I)*. São Paulo, Loyola, 1990, pp. 34-420 (aqui: 416-420).

⁵⁵ Cf. LOHMEYER, E., *Das Evangelium nach Markus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, pp. 352-364; SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Markus*.

do pareceria não interessar neste contexto. Entretanto, mesmo este Evangelho confirma implicitamente a necessidade de afirmar a diversidade de fases do mistério pascal. Apesar de o texto do evangelista concluir com a narração do túmulo vazio e o anúncio da ressurreição, calado pelas mulheres tomadas de medo (cf. Mc 16,1-8), Marcos supõe os outros dois aspectos do mistério pascal: se ressurreição não significasse a glorificação de Jesus (= ascensão), Marcos não teria escrito o Evangelho das “epifanias secretas”, confessando sua fé no Filho de Deus;⁵⁶ se o Espírito não tivesse sido dado, o Ressuscitado não poderia fazer-se presente entre os seus na Galiléia⁵⁷ nem Marcos estaria proclamando o Evangelho (= Pentecostes).

Como *conclusão*, impõe-se manter presente tanto a unidade como a diferenciação de aspectos do mistério pascal de Cristo. Estes possibilitam explicitar a riqueza de conteúdo do mistério pascal: vitória sobre a morte, volta ao Pai (glorificação propriamente dita) e permanência no mundo pela ação do Espírito através da missão.

O mistério pascal de Cristo é uma unidade complexa, diferenciada. Ele é, sim, uno: passagem de Cristo ao Pai, mas constituído de distintos momentos: morte – vida (ressurreição), volta ao Pai (ascensão), missão no Espírito (Pentecostes). A explicitação e articulação dos três momentos varia de evangelista a evangelista, mas os três aspectos são necessários para expressar o sentido do mistério pascal. Por isso, Mateus concentra os três momentos sem distinguir muito; João concentra-os também, mas, por outra parte, os distingue claramente, deixando que cada momento ilumine e permeie os outros; Lucas separa os momentos e nos Atos os faz inclusive cronologicamente.

3.2 A estrutura interna da participação sacramental no mistério pascal de Cristo

Para festejar sacramentalmente a participação de determinada pessoa no mistério pascal de Cristo, são necessários gestos que expressem simbolicamente essa realidade, pois os sacramentos “cau-

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968², pp. 210-220; TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark*. London, Macmillan, 1966², pp. 602-614; GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27-16,20)*. Neukirchen – Vluyn, Neukirchner Verlag; Zürich – Einsiedeln – Köln, Benziger, 1979, pp. 337-358; RADERMAKERS, J., *La Bonne Nouvelle de Jésus selon saint Marc*. Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1974, pp. 413-440; PESCH, R., *Il Vangelo di Marco – Parte Seconda*. Brescia, Paideia, 1982, pp. 757-811; MYERS, C., *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo, Paulinas, 1992, pp. 470-484.527-538; KARTELGE, K., *Markusevangelium*. Würzburg, Echter, 1994, pp. 161-164; FABRIS, R., “O Evangelho de Marcos”. BARBAGLIO – FABRIS – MAGGIONI, *op. cit.* (1990), pp. 421-621 (aqui: 616-621).

⁵⁶ Cf. Mc 1,1; 15,39.

⁵⁷ Cf. Mc 16,7; 14,28.

sam o que significam”. Da unidade diferenciada do mistério pascal se poderiam concluir teoricamente três *possibilidades*: um único gesto simbólico que significasse o todo (cf. Mateus); diversos gestos simbólicos realizados no contexto de uma única celebração (cf. João); vários gestos simbólicos realizados em etapas cronologicamente distintas, intermediadas de “catecumenatos” (cf. Atos: 40 dias + 10 dias).

Na realidade as três possibilidades não são mera conclusão teórica. Na prática eclesial, através dos séculos e das confissões cristãs, elas foram concretizadas: a primeira nas Igrejas provenientes da Reforma;⁵⁸ a segunda na Igreja Latina, na Antiguidade, e até hoje na Igreja Oriental; a terceira na Igreja Latina desde há séculos.

A unidade e distinção de batismo e confirmação brota da unidade diferenciada do mistério pascal de Cristo. Como o mistério pascal, os dois sacramentos constituem um todo de sentido. Sua distinção visa a que apareçam na visibilidade sacramental da Igreja os diversos aspectos do mistério. Como participação no mistério pascal, o batismo já dá o Espírito Santo⁵⁹ e envia à missão. Mas o gesto simbólico empregado no batismo (o banho batismal) só visibiliza a vitória sobre a morte e o pecado, o primeiro momento do mistério pascal, momento básico que, em germe, contém os outros. O gesto simbólico da confirmação visibiliza o aspecto da missão (imposição das mãos), do possessoramento por Deus (assinalação), da doação do Espírito para a missão (unção), do testemunho (perfume), resumindo-se todos esses aspectos num só: o dom do Espírito.

Também a eucaristia é sacramento da iniciação. Também ela faz participar do mistério pascal, mas distingue-se do batismo e da crisma, porque sua expressão significativa evoca outro aspecto: a união com o mistério pascal de Cristo, enquanto sacrifício. Partilhando o pão em solidariedade com os irmãos, o cristão festeja a graça de, com Cristo, oferecer cada dia a vida ao Pai pela causa do Reino.

Na dimensão da expressão significativa reside, pois, a distinção entre batismo e crisma. O batismo por si já é um sacramento completo, já dá tudo o que a confirmação dará. A aparente duplicação de

⁵⁸ A confirmação de algumas Igrejas da Reforma (por exemplo, a Luterana) não é entendida como sacramento e assim não corresponde à crisma, mas ao encerramento solene da catequese. Outra questão é se, no diálogo ecumênico, não se poderia levar em consideração a semelhança estrutural entre a crisma católica (pelo menos na tradição da Igreja Latina) e a confirmação luterana e tomar em sério o caráter analógico do conceito de sacramento, reconhecendo que a questão do número dos sacramentos não é mais fator de separação eclesial. Uma tentativa digna de menção nesse sentido em KRAUS, G., “Siebenzahl und Einsetzung der Sakramente. Perspektiven zur Lösung einer katholisch-lutherischen Differenz”, *Cath(M)* 41 (1987) 214-234.

⁵⁹ Cf. At 2,38 e a teologia paulina do batismo.

efeitos só faz sentido, se considerada na dimensão da visibilidade, que é estritamente a dimensão sacramental. A presença do Espírito Santo e a missão decorrente são aspectos tão importantes da vida no seguimento de Jesus, que não bastava serem celebrados no banho batismal. Era preciso sublinhá-los por um gesto simbólico próprio que lhe fosse adequado. Por isso, desde os primórdios, diversas liturgias expressaram com algum gesto o dom do Espírito. Assim, apesar de expressões significativas diversas e, portanto, apesar de serem dois sacramentos distintos, batismo e crisma permanecem ordenados um ao outro por seu sentido.⁶⁰ O *kairós*⁶¹ de ambos é o mesmo: a iniciação cristã como processo de conversão à fé em Jesus crucificado e ressuscitado. Ambos celebram, sim, a participação no mistério pascal de Cristo, mas aspectos diversos dessa participação.

Ver assim a relação entre batismo e confirmação parece ser a única maneira de afirmar a ambos como sacramentos e, ao mesmo tempo, manter fidelidade às Escrituras Cristãs e à Tradição, sem, no entanto, fazer com que um sacramento viva da fraqueza do outro.⁶² O batismo já é Pentecostes, já dá o Espírito Santo, pois o Espírito Santo é a remissão dos pecados. Mas nem por isso a crisma se torna supérflua, da mesma forma como a possibilidade de que alguém esteja justificado *antes* do batismo, não torna inútil o batismo; pelo contrário, a prévia adesão a Cristo na fé e numa vida convertida, é *pré-requisito* para o batismo (de adultos). Assim também o fato de o cristão já possuir o Espírito Santo pelo batismo, já estar por ele engajado na missão da Igreja, não exclui a necessidade da crisma. Antes exige que no sacramento se expresse significativamente esse aspecto do mistério pascal. Na celebração do dom do Espírito, a Igreja, Corpo do Crucificado-Ressuscitado, experimenta de modo mais profundo e explícito a presença atuante de Deus na vida deste membro concreto e a celebra como dom, fazendo memória de Pentecostes. Assim recebe nela inovado impulso e convite para viver o mistério pascal.

⁶⁰ Aliás, as mesmas expressões significativas ressaltam a unidade dos sacramentos e, em concreto, a orientação da crisma ao batismo. Os meios de limpeza na Antiguidade eram muito fortes, ressecavam a pele e exigiam que ao banho se seguisse a unção do corpo. “Não há banho sem óleo”. Nada mais natural que ao banho batismal se seguisse a unção crismal. Cf. EMMINGHAUS, J. H., “Semiotik altchristlicher Taufhäuser”, *ZkTh* 107 (1985) 39-51 (aqui: 43-44). E a unção devia, pois, seguir ao banho de imediato, não posteriormente. Então, sim, restaurado pelo banho e a unção, dava sentido tomar a refeição.

⁶¹ Para o conceito de *kairós* em teologia sacramental, cf. TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis, Vozes, 1998⁴, pp. 102-110.

⁶² NEUNHEUSER, B., *Taufe und Firmung* (HDG IV/2). Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1983², pp. 17-18, distingue o batismo que dá o Espírito Santo, e a imposição das mãos para “ulterior comunicação do Espírito que (segundo At 8,17s; 10,44.46; 19,6) se expressa sobretudo no dom das línguas e na profecia” (18). Observe-se, porém, que At 10 não fala de imposição das mãos, nem At 8 de glossolalia ou profecia.

Nessa perspectiva, a confirmação não se torna supérflua, sem que se precise “roubar” nada ao batismo para lhe dar sentido. Na dimensão do significado, o batismo já é tudo. Na dimensão da expressão significativa, a confirmação vem acrescentar-se-lhe como “sacramento adjunto”⁶³ que explicita visivelmente um aspecto já contido nele. A distinção entre os dois sacramentos é possível por levar-se a sério as dimensões temporal (cf. Atos dos Apóstolos) e fenomenológica (cf. João) da economia salvífica.

Essa explicação possibilita compreender *o batismo–confirmação tal como existem na prática das diversas Igrejas*: só batismo (Igrejas provenientes da Reforma); batismo–“sphragis”⁶⁴ unidos numa única celebração (Igreja Oriental); batismo–confirmação separados cronologicamente (Igreja Latina).⁶⁵

A prática original da Igreja siríaca se põe numa outra perspectiva que tampouco contradiz a explicação proposta. Ela assume não a *perspectiva histórica* da “repetição” do mistério pascal na vivência do cristão, mas a *perspectiva genética* da disposição necessária a quem participa do mistério pascal. Ora, é a ação do Espírito que impulsiona ao batismo. Por isso ela deve ser significada previamente ao banho batismal. A ação do Espírito prévia ao batismo é tão central que a restante Igreja sentiu necessidade de expressá-la também e o fez através dos exorcismos batismais. Eles significam que a pessoa não vem ao batismo por própria força, mas pela ação do poder de Deus que a liberta do mal.⁶⁶ Nesse contexto, entende-se o gesto de comunicação do Espírito precedendo a confissão de fé e o banho batismal que a expressa. A inversão da ordem é possível, desde que não se considere a iniciação cristã de forma atomista, constituída por momentos sucessivos e estanques, mas como um todo que nos dá participar do mistério pascal de Cristo.

A explicação proposta para a distinção entre batismo e crisma possibilita ainda entender *a hierarquia dos sacramentos* (cf. *DS 1603/Dz 846*). O batismo é mais importante que a crisma, pois o primeiro é necessário à salvação (cf. *DS 1618/Dz 861*), a segunda, po-

⁶³ A expressão “sacramento adjunto” (*Nebensakrament*) se inspira em KÜNG, H., “A crisma, complementação do batismo?”, em *A experiência do Espírito Santo*. Petrópolis, Vozes, 1979, pp. 7-34, mas, pelo novo contexto em que é explicitada, adquire sentido diferente. A designação da crisma como sacramento adjunto se entende no sulco aberto pela afirmação de Trento sobre a hierarquia dos sacramentos (cf. *DS 1603/Dz 846*): cf. TABORDA, *op. cit.*, pp. 124-127.

⁶⁴ “Sphragis”, selo, chancela, sinete, é um dos nomes usados na Igreja Oriental (Gregã) para o sacramento da confirmação.

⁶⁵ Só não permite compreender a aberração da Igreja Latina na iniciação cristã com a seqüência batismo – penitência – eucaristia – crisma.

⁶⁶ Cf. KRETSCHMAR, 80.

rém, não o é,⁶⁷ embora não se possa rejeitá-la sem pecado.⁶⁸ A não-necessidade da crisma provém do fato de o batismo já englobá-la; no entanto, nem por isso pode ser desprezada, porque ressalta sacramentalmente uma dimensão essencial do mistério da salvação em Cristo.

A explicação aqui defendida pode fazer surgir, no entanto, uma *nova dificuldade*. Se é necessário um sacramento para Pentecostes, por que não um sacramento correspondente à ascensão? A resposta básica e fundamental consiste em recordar que as explicações de teologia sacramental são “a posteriori”. Elas partem da prática sacramental da Igreja, os sete sacramentos definidos por Trento, e procuram entendê-los não apenas teonomicamente, como imposição divina mais ou menos arbitrária, mas dentro da lógica da revelação cristã. Nesse sentido, não cabe postular mais um sacramento, só porque tal se deduz da reflexão.

Além dessa razão metodológica, poderia dar-se outra resposta, intrínseca ao sentido mesmo dos sacramentos de iniciação. A ascensão, expressando a glória recebida por Cristo, confunde-se com o aspecto positivo da ressurreição como triunfo sobre a morte, manifestação da aprovação do Pai à vida e morte de Jesus. Ou então com o sentar-se à direita do Pai, de onde Cristo envia seu Espírito. A distinção entre ressurreição e ascensão, por um lado, e ascensão e Pentecostes, por outro, não é tão necessária quanto a existente entre ressurreição e Pentecostes. Tanto assim que ressurreição e ascensão são os momentos do mistério pascal que mais se confundem e fundem em João como em Mateus. A separação nos Atos dos Apóstolos tem uma finalidade literário-eclesiológica: a instrução dos discípulos.⁶⁹

Poderia também levar-se em consideração o aspecto trinitário do mistério pascal. Se em Pentecostes se manifesta o Espírito e na ressurreição o Filho, poderia admitir-se que a ascensão acentua a pessoa do Pai. Ora, o Pai é a origem sem origem, o Deus invisível que “habita em luz inacessível” (1 Tm 6,16). Por isso, não há um sacramento que expresse diretamente a conversão ao Pai (ascensão), mas sim dois sacramentos que significam a realização das duas “missões” divinas “ad extra”: a do Filho e a do Espírito.

Por fim, uma consideração bíblica. O autor da Epístola aos Efésios vê ressurreição e ascensão tão estreitamente unidas que atribui ao

⁶⁷ Cf. BENTO XIV, 26.5.1742, Const. *Etsi pastoralis*, DS 2523; CIC (de 1917), cân. 787.

⁶⁸ Cf. MARTINHO V, Bula *Inter cunctas*, 22.2.1418, contra Wycliff e Hus, DS 1259/Dz 669; CIC (de 1983), cân. 890.

⁶⁹ No evangelho de Lucas e no final canônico de Marcos a separação é só incipiente, pois a ascensão acontece no mesmo dia de Páscoa, como culminação da única aparição a todos os discípulos.

batismo não só um co-ressuscitar, mas também um “co-sentar nos céus” com Cristo (*synekáthisen*) (Ef 2,6), ou seja, o aspecto da ascensão. Nesta perspectiva não caberia perguntar por um sacramento da ascensão. Ele é o próprio batismo.

A distinção entre batismo e crisma brota, pois, de sua unidade radical como sacramentos da participação no mistério pascal de Cristo. Resta agora perguntar como evitar que a distinção se torne separação, e a unidade indiferenciação. Já que no passado os dois sacramentos não estavam separados no Ocidente e até hoje continuam juntos no Oriente, procure-se aprender do passado e da Igreja Oriental a evitar que a distinção se torne separação.

4. Soluções diferentes para um problema pastoral comum

A separação efetiva entre batismo e crisma na Igreja Latina não foi resultado de uma reflexão teológica, mas solução para o problema pastoral criado quando a conversão ao cristianismo se tornou tão generalizada que chegou às pequenas povoações rurais.⁷⁰ A solução se diferenciou, conforme a forma em que se deu a evangelização nas diversas regiões do Império Romano.

Na Síria Oriental a cristianização começa pelos povoados do interior. É então natural que o presbítero encarregado assumia sobre si toda a iniciação cristã. Já na região mediterrânea, caracterizada pela cultura urbana, as cidades se converteram primeiro e, a partir delas, o Evangelho chegou aos povoados interioranos. Mas mesmo nessa situação diferente, as soluções encontradas não são idênticas. No Oriente, o presbítero realiza toda a iniciação cristã, mas o bispo (ou o patriarca) se reserva a consagração do miron. No Ocidente latino, os ritos pós-batismais da imposição das mãos, assinalação e unção na frente se reservam ao bispo e, com isso, se separa, inclusive temporariamente, o que antes era separado apenas por espaços diferentes (batistério e catedral) e por ministros diversos.

As opções diferentes não são, no entanto, obra do acaso ou decisões repentinas. De certa forma elas são preparadas por toda uma história e uma mentalidade. Por um lado, a liturgia e a teologia batismais do Oriente e do Ocidente, na época áurea da Patrística, se aproximam mutuamente e se tornam muito mais semelhantes que antes de Nicéia. Inclusive a Igreja da Síria abandona sua prática tradicional que desconhecia gestos pós-batismais conferindo o Espírito, e se adapta ao

⁷⁰ Cf. KRETSCHMAR, 236; 264-268; 294-296.

restante da Igreja. E a mudança é justificada não por razão de equiparação ecumênica, mas pela razão teológica de que no batismo de Jesus o Espírito veio sobre ele depois de este ter saído da água.

Mas, também nessa época, em que grandes massas acorrem à Igreja para serem batizadas, o ritual batismal passa pelo perigo de descompor-se em sua unidade, porque para batizar tantas pessoas de uma vez nas poucas datas em que se batizava, havia necessidade de realizar os diversos ritos em dias diferentes ou espaços diversos. Com isso havia o perigo de desfazer-se a unidade batismal. Por outro lado, pelo séc. VI, surgem indícios de celebrações batismais na cidade, presididas por presbíteros nas Igrejas paroquiais, paralelamente à celebração do bispo, com a consequência de antecipar a comunhão para antes da confirmação que se adia para outra oportunidade.

Na solução do problema desempenhará um papel importante a *concepção* que se tenha *do conjunto do batismo*. Os Orientais souberam sempre entender os diversos gestos simbólicos do grande batismo a partir de seu ponto central, o banho batismal, enquanto o Ocidente latino vê muito mais os diversos elementos como uma série de ritos que se seguem um ao outro e cuja função pode ser claramente definida.

No pensamento da Igreja Oriental a celebração da iniciação cristã corresponde a uma elipse com dois pólos: banho batismal e unção com míron;⁷¹ a da Igreja Latina a uma linha reta. A elipse não tem começo nem fim; tem centros geradores e só se compreende a partir da unidade dinâmica e da tensão entre os centros. A linha tem começo e fim, vai de A a B, percorrendo a série de pontos entre A e B.

Significa que, para o sentir da Igreja Oriental, os ritos particulares são aspectos do único evento da participação no mistério pascal de Cristo, de forma que o gesto referente à doação do Espírito é parte integral do batismo, da mesma forma como, na economia salvífica, a descida do Espírito sobre Jesus é parte integrante de seu batismo, ou como, em teologia trinitária, a Terceira Pessoa leva a seu fim a ação toda de Cristo. O pensamento ocidental vê a história como seqüência

⁷¹ Se não tornasse absurda a metáfora geométrica, seria preciso falar de três pólos: banho batismal, unção para conferir o Espírito, eucaristia. Só que com três pólos não se poderia falar de elipse... Em EFRÉM, *Hymn. Virg. VII. CSCO 224, 23-29*, a unidade fica bem expressa: o óleo cunha na pessoa que é batizada, a imagem de Cristo, mas os cristãos são os “assinados do batismo” que, recém-nascidos do seio das águas, imediatamente comem o pão perfeito em vez de leite (5.8). As metáforas do óleo e da água (seio materno, fonte batismal) estão de tal forma entretecidas que não se pode saber o que vem antes, o que depois; que efeito atribuir àquele, que efeito a esta. Evidentemente Efrém se expressa em poesia e não na lógica aristotélica da escolástica; mesmo assim, que o tenha podido fazer, exemplifica a lógica da Igreja Siríaca e, em geral, de todas as Igrejas do Oriente.

de acontecimentos, não conseguindo ver os ritos batismais como desenvolvimento do sentido único do “grande batismo”. Por isso a Igreja do Oriente não podia imaginar uma separação na unidade de múltiplos gestos simbólicos que é o batismo,⁷² enquanto no Ocidente a lógica levou a celebrar os dois sacramentos cada um por si.

Entretanto, a unidade de batismo e crisma manteve-se sinalizada na Igreja Latina por um fato litúrgico interessante. Durante séculos, até a reforma litúrgica do Vaticano II, a liturgia da crisma permaneceu extremamente pobre. Não tinha uma introdução ritual adequada, não foi enriquecida por outros gestos simbólicos que explicitassem seu sentido, as orações propostas eram em número reduzido e de conteúdo pouco elaborado, sua celebração reduzia-se a um rito muito esquemático.⁷³ Depois da reforma litúrgica, a unidade continua a ser significada pela renovação das promessas do batismo inseridas na celebração da crisma (cf. SC 71).

A *diversa teologia do míron*⁷⁴ (respectivamente, do crisma) foi outro fator da diferente solução encontrada. Cirilo de Jerusalém é claro nesse sentido: “Assim como o pão da eucaristia, depois da invocação do Espírito Santo, não é mais simples pão, mas corpo de Cristo, assim também este santo míron, depois da epiclesse, não é mais simples perfume, mas dom (*charisma*) de Cristo que, pela presença do Espírito Santo, se tornou eficaz (*energetikón*) de sua divindade”.⁷⁵ Nesse sentido o importante não é a aplicação do míron, que pode ser deixada ao simples presbítero, mas sua consagração, reservada ao bispo, ou mesmo (na Igreja Grega a partir do séc. XIII–XIV) ao patriarca. Em última análise, para os Orientais o sacramento tende a ser o próprio míron antes que a unção pós-batimal.

O míron é tão importante que, sem ele, não há batismo. Por isso mesmo, a Igreja Oriental sempre teve problema em reconhecer o batismo de necessidade, administrado por leigos a quem não é permitido usar o míron. Só pelo “princípio da economia” a teologia oriental consegue justificação teórica para essa possibili-

⁷² A discussão sobre o momento exato da infusão do Espírito é tão pouco pertinente como a de querer saber qual o momento da consagração na anáfora eucarística, se a epiclesse (orientais) ou a anamnese (latinos). É questão proveniente de uma mentalidade jurídicista, alheia aos mistagogos da era patristica. Cf. DE HALLEUX, A., “Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?”, *RTL* 11 (1980) 416-452 (aqui: 426).

⁷³ Foi o que permitiu a KAVANAGH, A., *Confirmation: Origins and Reform*. New York, Pueblo Publishing Company, 1988, sua tese de que a confirmação é originalmente uma mera despedida litúrgica pós-batimal.

⁷⁴ O *míron* é composto do mais fino óleo de oliva e grande quantidade e variedade de matérias aromáticas. O número de substâncias que entram em sua composição, varia, nas diversas Igrejas, entre 13 e 57. Cf. HEILER, F., *Urkirche und Ostkirche*. München, Ernst Reinhardt, 1937, pp. 247-250.

⁷⁵ CIRILO DE JERUSALÉM, *Catech. mystag.* III, 3. *SChr* 126, 124-125.

dade extrema.⁷⁶ Por falta do míron, a Igreja Grega por um tempo, a partir de 1755, chegou a exigir o rebatismo dos latinos que passassem para ela.⁷⁷

Tal é a importância do míron que na Igreja Etíope desde o séc. XVII o sacramento da confirmação caiu em desuso, possivelmente porque se tornou impossível obter o míron. Consagrá-lo era direito exclusivo do Patriarca de Alexandria. Os perigos da viagem entre Cairo e Adis-Abeba tornaram o míron inacessível.⁷⁸

A importância do míron também se manifesta por ser raramente consagrado. Na Igreja Grega apenas a cada sete anos; a Igreja Copta, até 1930, tinha confeccionado míron apenas 25 vezes em toda a sua história⁷⁹ (e Alexandria é dos patriarcados mais antigos!). Por aí se vê, como a confecção do míron é mais importante que sua aplicação, o que facilitou que a administração da confirmação passasse aos presbíteros, desde que o míron fosse consagrado pelo bispo ou patriarca.

Outra razão a ser apontada é a *diferente valorização dos pólos da tensão entre o hierático e o pastoral*. Perante o desafio de adaptar-se a uma exigência pastoral nova (o crescimento da Igreja na zona rural), a Igreja Oriental prefere a segurança teológica da tradição a adaptar-se às cambiantes situações pastorais, enquanto a Igreja do Ocidente põe mais peso no apelo da realidade. No Oriente, o elemento “liturgia” domina por completo sobre o elemento “pastoral”, num posicionamento a-histórico, invertendo o princípio de que os sacramentos são por causa do ser humano com suas vicissitudes históricas. Na Igreja Etíope essa preferência pelo polo hierático chegou ao extremo de preferir-se extinguir o sacramento da crisma, quando se tornaram insuperáveis as dificuldades na obtenção do míron. Em suma, no Oriente parece ter prevalecido um teocentrismo demasiado transcendente face à perspectiva mais antropocêntrica do Ocidente, apesar de ambos estarem diante de problemas análogos.

Estes elementos, embora um tanto esparsos e assistemáticos, podem fazer compreender a diferente evolução da relação entre batismo e crisma nas Igrejas Latina e Oriental. O desafio que se coloca nesta altura, consiste em buscar manter, na teologia do batismo-crisma, uma síntese criativa entre a fidelidade oriental à tradição e a

⁷⁶ Por “princípio da economia”, entende a Igreja Oriental o fato de Deus, em sua misericórdia, se compadecer do ser humano nas situações extremas e permitir soluções extraordinárias. Para uma discussão mais ampla desse princípio, cf. DE HALLEUX, *RTL* 1980, 421-423.

⁷⁷ Sobre esse assunto, em toda sua complexidade, cf. *Id.*, *ib.* (o artigo inteiro).

⁷⁸ Cf. KRETSCHMAR, 284-287.

⁷⁹ Portanto, a cada 76 anos, na média!

dinamicidade ocidental diante das exigências do momento. Ambas as soluções dadas ao problema que se apresentava na celebração da iniciação cristã são teoricamente justificáveis a partir da teologia do mistério pascal de Cristo contida nos diferentes Evangelhos (cf. acima 3.2), mas ambas contêm perigos que cabe evitar: a atitude oriental pode significar a valorização da “lei” ou da tradição em detrimento da vida concreta; a ocidental pode fazer perder de vista a unidade dos sacramentos da iniciação. À Igreja Latina hoje permanece o desafio de não cair na tentação de esquecer a unidade da iniciação cristã em favor de soluções pastorais e teológicas simplistas. O fato de o batismo de crianças começar a deixar de ser óbvio em muitas camadas da população pode ser uma oportunidade providencial para voltar a valorizar a unidade da iniciação cristã e encontrar soluções pastorais que não a descurem.

À guisa de conclusão

Feito este percurso, pode-se voltar ao ponto de partida. A crisma pode, sim, ser identificada como sacramento do Espírito Santo, se se considera em sua unidade com o batismo no evento único de participação sacramental no mistério pascal de Cristo. Nesse caso, não é necessário recorrer à problemática teologia dos dons do Espírito Santo nem tampouco “roubar” da riqueza do batismo para afirmar-se o valor da crisma. Basta que se veja a iniciação cristã como um processo unitário, como uma elipse com dois pólos.

Teoricamente simples, a questão atinge, no entanto, a prática eclesial. Primeiramente a ordem da administração dos sacramentos. A prática habitual em nossas latitudes é antecipar a participação na eucaristia para antes da administração do sacramento da crisma reservada para jovens na faixa etária de 15 anos para cima. Subjacente a essa opção, podem identificar-se dois problemas.⁸⁰

Um primeiro, de caráter teológico, consiste em supor que a crisma é o sacramento da idade adulta que, constituindo uma “confirmação” do batismo administrado na infância, representa um “sim” a ser dado quando se chega à adolescência. Essa concepção poderia invocar em seu favor a teologia crismal de Tomás de Aquino. Porém Tomás não fala propriamente de “idade adulta”, mas de “idade perfeita” e, ain-

⁸⁰ Por ironia os dois problemas são de origem protestante. Tanto a concepção da confirmação como ratificação do batismo recebido na infância como a ligação da mesma com a catequese, surgiram no contexto da Reforma. Cf. DE CLERCK, art. cit., *DChrTh*, p. 252.

da por cima, no sentido espiritual.⁸¹ Além disso, abstraindo da problemática psicológica de se a adolescência é, de fato, a melhor época para “confirmar” um compromisso assumido, a posição indicada labuta num engano ao pensar que o nome “confirmação” dado ao segundo sacramento signifique uma ação de quem o recebe. Já na Tradição Apostólica de Hipólito, pela própria estrutura ritual, fica bem claro que o ato de “confirmar” é do bispo: pela oração, imposição das mãos, unção e assinalação, ele “confirma” o que foi realizado pelo presbítero na fonte batismal.⁸²

Um segundo problema subjacente à prática vigente é de caráter pastoral, uma prática que, bem pensada, deveria ser considerada pouco digna do sacramento. A crisma na adolescência é um meio de manter o jovem na catequese... Completa-se assim o ciclo de “domínio clerical” sobre o cristão individual: na infância freqüentará a catequese da primeira eucaristia; na adolescência, a da crisma; no início da idade adulta, terá o cursinho de preparação para o matrimônio; nos primeiros tempos da vida de casado, os cursinhos de preparação para o batismo dos filhos... Assim periodicamente se pensa “influenciar” o cristão sociológico com uma indoutrinação “adequada”.

A prática vigente traz consigo a desordem da seqüência dos sacramentos da iniciação, antecipando a eucaristia para antes da crisma, e mesmo a aberração de introduzir o sacramento da penitência entre o batismo e a eucaristia.

Para manter a unidade, o batismo de crianças deveria ter como conseqüência a crisma de crianças, ou, se não se deseja esta prática, deveria optar-se pelo batismo de adultos. A antecipação da primeira eucaristia para a infância ou o início da adolescência é, em si, uma invenção recente. A Igreja antiga (e não só a antiga, mas as Igrejas Latina até o século XII e a Igreja Oriental até hoje) é mais coerente ao dar a comunhão à criança de colo batizada (e crismada). Se o batismo inicia ao ser cristão e ser Igreja, a participação na eucaristia é sua conseqüência óbvia. Mas, sendo batismo e crisma uma unidade, a eucaristia deveria localizar-se depois do segundo sacramento. Adiar a crisma para a adolescência ou a idade adulta deveria também levar consigo atrasar a participação na eucaristia para depois.

⁸¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sth* III, q. 72, *passim*. Leia-se, por exemplo, a seguinte resposta a uma objeção: “A idade corporal não vem em prejuízo da alma. Por isso, também na infância o homem pode alcançar a perfeição da idade espiritual: ‘Velhice honrada não é questão de longevidade; ela não se mede pelo número de anos’ (Sb 4,8). Assim muitos, ainda crianças, devido ao fortalecimento recebido do Espírito Santo, combateram intrepidamente por Cristo até o derramamento do sangue” (ib., a. 8, ad 2).

⁸² Cf. HIPÓLITO, *TA* 21. *SChr* 11bis, 88-91.

Identificar a crisma em conformidade com a tradição antiga como “sacramento adjunto” ao batismo e dele inseparável (bem como da eucaristia batismal) é, sem dúvida, teologicamente mais correto. Não seria também pastoralmente mais sábio? De nada adianta o elevado número de batismos de crianças, se estas nunca virão a participar da comunidade. Menos ainda adianta a “febre” da crisma que atinge muitos adolescentes e jovens, quando o resultado é o abandono da prática sacramental no dia seguinte, como já havia estado abandonada nos anos precedentes, desde a primeira comunhão.

A unidade da iniciação cristã permite uma visão da crisma que não precisa “roubar” nada ao batismo, porque nada mais é que parte dele. Tampouco é preciso recorrer a uma duvidosa teologia dos sete dons do Espírito Santo. Mas exigiria outra prática pastoral, para a qual a Igreja, enquanto estiver preocupada com números e não com qualidade, não parece estar madura.

Francisco Taborda SJ é doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität (Münster/Westf.), professor de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (Belo Horizonte — MG) e membro da Equipe de Reflexão Teológica da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB). Publicou, entre outras obras, *Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1998, 4ª edição.

Endereço: Caixa postal 5047 — 31611-970 Belo Horizonte — MG
e-mail: isisj@globalsite.com.br