

EUCARISTIA E IGREJA

Francisco Taborda S.J.

A Igreja faz a eucaristia, a eucaristia faz a Igreja. A circularidade desse axioma de teologia da eucaristia quer ser mostrada neste artigo, em vista a uma compreensão mais profunda do mistério eucarístico.

O artigo tem duas partes. A primeira explícita o ser da Igreja que se expressa na eucaristia. É, se quisermos, uma eclesiologia eucarística. Em todo sacramento se celebra a graça de Deus presente em nossa vida à luz do mistério de Cristo, recordando esse mistério. No caso da eucaristia, celebra-se a graça de ser Igreja, e com isso a presença de Cristo na Igreja e a participação da Igreja no sacrifício de seu Senhor. É preciso, pois, perguntar como e onde essa graça se dá no dia-a-dia da vida eclesial, em contraposição ao momento da celebração eucarística. A Igreja que faz a eucaristia, "antes" de fazê-la, a vive.

Na segunda parte se verá como a celebração eucarística assume e densifica num momento festivo a vida da Igreja, sendo, por isso, de forma privilegiada, o que a Igreja é no seu dia-a-dia: presença de Cristo, sacrifício de Cristo, comunhão com Cristo. A eucaristia faz a Igreja, aprofundando a nível de celebração e, portanto, de afeto, de alegria, de festa, aquilo que a Igreja é e faz, deve ser e deve fazer e assim provocando a ser Igreja. O indicativo da celebração eucarística apresenta à Igreja o imperativo de ser aquilo que ela celebra na expressão significativa da refeição do pão e do vinho. A eucaristia causa a Igreja, como diz o axioma de teologia sacramental: "sacramenta significando causant" (os sacramentos causam significando).

Em toda essa reflexão se terá presente a situação da América Latina, continente onde impera a injustiça e onde, na luta contra a injustiça, a Igreja vive um momento de graça. Por isso, à guisa de conclusão, se perguntará brevemente pela relação entre eucaristia e justiça.

1. SER IGREJA: DAR A VIDA PELOS OUTROS EM SOLIDARIEDADE

A Igreja é dimensão intrínseca da Ressurreição do Senhor: sem uma comunidade que creia e proclame a Ressurreição de Jesus, esta não teria sentido, pois não revelaria a Deus. A Igreja é o corpo do Ressuscitado e será tal na medida em que a fé no Senhor (Kyrios) levá-la a fazer

o que ele fez: dar a vida pelos outros em solidariedade. Isso se expressa pela própria estrutura da Igreja que é comunhão e tem sua origem no mistério pascal de Cristo.

1.1 A Igreja como comunhão

Ao longo de sua história, a Igreja viveu a tensão entre duas eclesiologias: a eclesiologia do poder ("potestas"), baseada em Mt 16, e a eclesiologia da comunhão, inspirada em Mt 18. As eclesiologias do poder — predominantes no segundo milênio — sublinham a hierarquia (perigam tornar-se hierarcologia). Constroem-se em oposição ao poder temporal com a intenção de defender a liberdade da Igreja frente ao poder temporal (mas terminam pondo em perigo a liberdade interna da Igreja). Sua expressão teológica é a Igreja — sociedade perfeita; sua forma simbólica básica, o poder, a autoridade, o direito, a ortodoxia.

As eclesiologias de comunhão — que prevalecem até por volta do ano 1000 — sublinham a dimensão ontológica da Igreja como comunidade de fé, esperança e amor que se visibiliza na eucaristia. Sua expressão teológica é a Igreja — sacramento da salvação; sua forma simbólica básica é a comunidade, já que o mistério de Deus é comunidade (= Trindade) e também seu plano sobre o mundo¹. Nem no Vaticano II a eclesiologia de comunhão conseguiu sobrepujar a do poder², embora esteja mais de acordo com o espírito do Concílio. Um início de eclesiologia de comunhão aparece em LG 26, parágrafo 1, a partir da segunda frase, inclusive meio fora de contexto³. E, no entanto, no pensamento dos Padres da Igreja (e portanto na melhor tradição católica) a Igreja não é pensada a partir da visão jurídica e hierárquica. "Sua natureza profunda foi apreendida a partir da noção de *comunhão*: comunhão entre seus membros fundada sobre a eucaristia e os sacramentos; comunhão de igrejas locais autônomas, mas ligadas entre si e com o papado; comunhão ainda imperfeita com as outras confissões cristãs"⁴. A Igreja assim entendida caracteriza-se por três notas próprias aos sacramentos e mais especialmente à eucaristia: é "comunidade *rememorativa* (que atualiza a memória de Jesus), comunidade *significativa* (em sua própria

(1) Cf. Victor CODINA, Hacia una eclesiología de comunión, em: *Actualidad Bibliográfica* 32 (1979) 301-314; aqui: 302-304.

(2) Contra a opinião de Victor CODINA, art. cit. na nota anterior, de que o Vaticano II "recebe" o Vaticano I e o reinterpreta no horizonte da comunhão. É verdade que ele acrescenta ser isso o *começo da correção do desequilíbrio eclesiológico* provocado pelo Vaticano I. — Veja-se agora o Editorial deste número de *Persp. Teol.*

(3) Cf. *LThK, Erg.-Bd. I*, ad LG 26.

(4) Louis de VAUCELLES, Quel pluralisme pour quelle Église? em: *Études* 346 (1977) 693-702; cit.: 697.

vida comunitária) e comunidade *prognóstica* (que vive as dimensões profética, utópica e crítica)"⁵.

1.1.1 A Igreja, comunhão em torno da memória viva de Jesus (comunidade rememorativa)

A Igreja é a comunidade de fé dos que aceitam o testemunho apostólico sobre a Ressurreição do Senhor, é a comunidade dos que crêem no Ressuscitado. Como tal, a Igreja não é mero acidente na revelação de Deus em Cristo. Ela pertence intrinsecamente a essa revelação, pois sem uma comunidade de fé teria sido inútil a Ressurreição de Jesus: esta não revelaria o Pai em Cristo, porque ninguém viria a saber dela, nem aderiria a Cristo como único caminho ao Pai. Assim sendo a afirmação de que a Igreja é o corpo de Cristo, é mais que uma metáfora: diz do sentido mesmo da Igreja, expressa sua natureza de momento intrínseco à Ressurreição⁶.

Por isso a Igreja só tem sentido, só é Igreja, enquanto comunidade reunida em torno à memória de Jesus. Não apenas da Ressurreição, mas da vida, paixão e morte de Jesus de Nazaré, já que este é o conteúdo da Ressurreição de Jesus. A Ressurreição revelou que, na vida, paixão e morte de Jesus, Deus se manifesta e que, portanto, seguir o caminho de Jesus é o único meio de chegar a Deus. A Igreja é, pois, Igreja como comunidade que recorda a Jesus, mas não desde fora, por iniciativa de um grupo de fanáticos (como seria, p. ex., o caso de um grupo de fãs de Elvis Presley) e sim desde dentro (a Igreja é momento intrínseco do mistério de Cristo, porque é de sua Ressurreição), por iniciativa do próprio Jesus (para os discípulos a experiência do Ressuscitado é uma experiência que lhes advém, a experiência de um encontro surpreendente, e não de algo "criado" por eles). É comunidade rememorativa no sentido bíblico da palavra "memória"⁷: a recordação não é um voltar mentalmente ao passado (como seria nos "fãs-clubes"), mas um tornar presente o passado, provocando futuro (o Ressuscitado que é o mesmo Jesus histórico, está presente na Igreja que é seu corpo e a impele ao futuro em fidelidade criadora pela força do Espírito).

(5) Victor CODINA, art. cit. na nota 1, 303-304.

(6) Cf. Karl RAHNER-Wilhelm THÜSING, *Christologie – systematisch und exegetisch*, Herder, Friburgo-Basiléia-Viena 1972, 38; Jon SOBRINO, *Cristología desde América Latina (esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, CRT, México 1977, 2ª ed., 92.

(7) Cf. Heinrich GROSS, *Zum Wurzel zkr*, em: *BZ* 4 (1960) 227-237; Bas VAN IERSEL, *Algumas raízes bíblicas do sacramento cristão*, em: *Concilium* 1 (1968) 7-20; aqui: 9-16 (com bibliografia à p. 9).

1.1.2 A Igreja, comunhão a partir da solidariedade com os pobres (comunidade significativa)

Como a memória de Jesus é "perigosa e subversiva", a comunidade que se reúne em torno a essa memória viva, será uma "comunidade significativa", isto é, que mostra em suas ações o Espírito que a anima, comunidade que realiza o que significa: ser presença de Jesus, continuando sua obra, seguindo a Jesus.

A memória de Jesus não é primeiramente celebrativa, é memória em continuidade de vida, em seguimento. Assim o mostram os sumários dos Atos: a comunidade de Jerusalém não se identifica por romper com o Templo e ter suas celebrações próprias (pelo contrário, continua a frequentá-lo), mas por terem tudo em comum, por tomarem as refeições com alegria, pelo amor aos enfermos (curas) e aos pobres (At 6) ... Ela é "comunidade significativa" por sua missão e pela solidariedade entre seus membros.

A Igreja como *comunhão* mostra seu seguimento de Jesus. A Igreja é comunhão, enquanto comunidade local, e é comunhão de comunhões (comunidades), enquanto Igreja universal. O seguimento de Jesus se mostra nesse ser comunhão. Mas comunhão a partir da memória de Jesus significa comunhão como a de Jesus: ele criou comunhão e fraternidade a partir do pobre. Num mundo conflitivo, dividido (como o de Jesus era entre fariseus e publicanos, "justos" e "pecadores", ricos e pobres... e como é o nosso entre opressores e oprimidos), cria-se comunhão na solidariedade com o pobre⁸. Toda comunhão que não se baseie nessa solidariedade é falsa, pseudocomunhão, porque é abstrata, não tem base concreta (cf. Tg 2, 14-17). A solidariedade com os pobres é o pólo de comunhão da comunidade. Onde isso não acontece a comunhão é mentirosa (cf. 1 Co 11, 17-34: "não é a ceia do Senhor")⁹.

A Igreja de Cristo está presente na Igreja local, na comunidade solidária. A única Igreja de Cristo se realiza nas diversas Igrejas locais e na diversidade das Igrejas locais que manifestam sua unidade pela comunhão entre elas. Essa comunhão é solidariedade, mútuo dar e receber. Cada Igreja local contribui para a Igreja universal com suas peculiaridades. E nessa comunhão e solidariedade de diferentes se dá a *catolicidade* da Igreja, que significa *corresponsabilidade* entre as Igrejas locais. O mútuo dar e receber, o carregar-se mutuamente na fé, se dá na prática, não só no litúrgico, no pastoral, no teológico, mas também na forma de tra-

(8) Cf. Francisco TABORDA, *Cristianismo e Ideologia. Ensaios teológicos*, Loyola, São Paulo 1984, passim (p. ex.: 202-208).

(9) Sobre o pano de fundo social de 1 Co 11, cf. Gerd THEISSEN, *Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von I Cor XI 17-34*, em: *Novum Testamentum* 16 (1974) 179-206.

duzir historicamente o seguimento de Jesus. Pois para ser significativa, a Igreja deverá sê-lo para este mundo concreto em que está inserida, — mundo social, político, histórico —, pois é nele que as pessoas realizam sua salvação como pessoas concretas, realizando-se na história, sofrendo a história, fazendo história, e não como pessoas abstratas, dessocializadas, despolitizadas, des-historizadas¹⁰.

A prática, pela qual as Igrejas locais se sustentam mutuamente na fé, deve incluir a característica essencial do seguimento de Jesus, o amor solidário ao pobre, resposta à vontade primária de Deus sobre a vida e a morte. Há sempre alguma Igreja local que está vivendo essa prática em grau máximo. Nesse caso, em tal momento histórico, essa Igreja em que melhor se encarna o seguimento de Jesus, é privilegiadamente fonte de comunhão entre as Igrejas, fonte de catolicidade. Tais Igrejas percebem melhor a miséria da humanidade, porque nelas está mais vivamente presente, anunciam melhor a boa nova aos pobres, denunciam mais claramente o pecado, sofrem perseguição até o martírio. Tais Igrejas são fermento para toda a Igreja universal e toda a Igreja deve estar voltada para elas, em gratidão, para sustentá-las na fé e delas receber ajuda para a própria fé¹¹.

Quanto mais a Igreja vive comunhão a nível local (comunhão entre os membros da comunidade a partir da solidariedade com os pobres) como a nível universal (comunhão entre as comunidades, com especial acento na solidariedade para com as igrejas perseguidas *por causa* do Evangelho), tanto mais ela é significativa do que deve ser: comunidade de fé no seguimento de Jesus, comunidade que vive da memória de Jesus.

1.1.3 A Igreja, comunhão antecipadora da humanidade futura (comunidade prognóstica)

Rememorativa e significativa da presença de Jesus, a Igreja como comunhão antecipa a comunhão futura da humanidade. Tem caráter escatológico. A Igreja será fiel a sua vocação, na medida em que viva a comunhão que é o Reino, mas a viva aqui e agora sob as condições da história, vale dizer: nesse mundo dividido e conflitivo. A comunhão concretizada num mundo dividido, ao mesmo tempo que anuncia o futuro, gera conflito, porque viver comunhão na concretidade da história é tomar partido pelos que a história exclui da comunhão. Mas esse conflito é sadio, porque é denúncia da divisão da humanidade. É critério de fide-

(10) Cf. Ignacio ELLACURÍA, Iglesia y realidad histórica, em: *ECA* 31 (1976) 213-220; aqui: 213-214.

(11) Cf. Jon SOBRINO, Conlleaos mutuamente (Análisis teológico de la solidaridad cristiana), em: *ECA* 37 (1982) 157-178; aqui: 163-165.

lidade a Jesus¹².

A perseguição, de fato, é o critério para medir a fidelidade da Igreja ao seguimento de Jesus, como se pode ver já em 1 Ts 2, 19: Tessalônica é Igreja, tanto quanto a Judéia, porque é perseguida. A razão é que o mundo está estruturado a partir do pecado, é objetivação do pecado, de forma que o Evangelho sempre lhe será um ataque, pois sempre estará em favor dos pobres. Daí surge o litígio com os causantes diretos ou indiretos da pobreza (por comissão ou omissão). A perseguição garante que a Igreja está cumprindo sua missão. É combate escatológico. Entretanto é preciso ter presente que não toda perseguição, por si só, é sinal evangélico, pois a Igreja pode ser perseguida por defender suas vantagens terrenas (nesse caso a perseguição é castigo de Deus); pode ser perseguida por apoiar poderes que *parecem* favorecê-la (igualmente castigo de Deus por identificar-se com tais poderes); por fim pode ser perseguida por anunciar concretamente o Evangelho, para dentro da situação histórica (então sim a perseguição atesta sua fidelidade)¹³.

Antecipando a comunhão definitiva na solidariedade com os pobres, a Igreja antecipa e manifesta o combate escatológico e a vitória definitiva de Cristo.

1.1.4 A Igreja, comunhão por obra de Deus

A comunhão entre os membros da Igreja (particular) e entre as igrejas (particulares) na Igreja universal é obra de Deus. A Igreja é "o povo reunido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo"¹⁴. A comunhão da(s) Igreja(s) não é fruto de uma legislação nem de um controle central nem da uniformidade, mas da unidade da Trindade. Por ser a Trindade (diversidade na unidade) a raiz última da unidade da Igreja, é próprio da Igreja estender-se por vários lugares e culturas e assumir a peculiaridade dessas culturas. Se se quer garantir a unidade e a comunhão pela uniformidade, nega-se na prática a origem transcendente da Igreja, delimitando as possibilidades de Deus, pois se supõe que Deus não consegue estabelecer a unidade, se a diversidade ultrapassar certos limites. É claro que existem limites, a partir dos quais a diversidade se torna divergência. Onde começam é impossível definir *a priori*. Por isso, a comunhão entre as igrejas particulares (pela sua diversidade) pode ser fonte de tensões, mas é principalmente fonte de vitalidade para a Igreja: cada Igreja contribui com suas idiosincrasias à riqueza da Igreja universal. A comunhão é solidariedade, levar-se mutuamente no amor, dar o que se

(12) Veja-se sobre o conflito na Igreja: J. B. LIBÂNIO, *Pastoral numa sociedade de conflitos*, Vozes/CRB, Petrópolis/Rio 1982.

(13) Cf. Ignacio ELLACURÍA, art. cit. na nota 10, 218.

(14) S. CIPRIANO, *De orat. dom.* 23, PL 4, 553 – citado em LG 4.

tem e receber do que o outro tem. Nessa complementação mútua se chega à plenitude da catolicidade¹⁵.

A imagem da Trindade, a Igreja é comunhão de comunidades diversas. A diversidade é fonte de unidade. É o que professa o Símbolo "Clemens Trinitas" (séc. V ou VI, Gália meridional): "Três, nem confundidos nem divididos... concordes pela Trindade... a ofensa de um é ofensa de todos, porque o louvor de um constitui a glória de todos" (DS 73). "Concórdia na Trindade": normalmente tenderíamos a atribuir a concórdia à unidade. Quem é uno, só pode ser concorde. Se Deus é trino e, no entanto, concorde, diríamos: concorde *apesar* da Trindade. O símbolo citado diz o contrário, porque no amor a diversidade é elemento essencial e positivo de união. Se a Igreja é uma pela unidade da Trindade, é na diversidade de Igrejas locais em comunhão que se estabelece a unidade e assim a catolicidade da Igreja. Da Igreja deveria valer, segundo o modelo da Trindade: "Concordes pela comunidade, nem confundidos nem divididos, de tal modo que o bem de um seja o bem de todos, porque as necessidades e esperanças de um estão relacionadas com as necessidades e esperanças de todos"¹⁶.

Essa unidade e diversidade da Igreja é ao mesmo tempo que imagem da unidade e trindade divina, antecipação, promessa, sacramento e figura da sociedade futura e, em última análise, do Reino de Deus.

1.2 O mistério pascal, fonte e origem da Igreja

No mistério pascal, revelou-se plenamente a Trindade: o Pai confirmou definitivamente que Jesus é o caminho para chegar a ele e enviou o Espírito que possibilitasse aos homens trilhar esse caminho. Por isso, dizer que a Igreja é "o povo reunido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo" não é uma afirmação metafísica. É expressão do constituir-se da Igreja como corpo do Ressuscitado. A Igreja brota historicamente da unidade da Trindade atuante no mistério pascal.

Também a partir do mistério pascal se pode compreender a Igreja como mistério de comunhão, porque comunhão é solidariedade a partir dos pobres. Ora, o mistério pascal é mistério de solidariedade.

1.2.1 O mistério pascal, mistério de solidariedade

O mistério pascal abrange a morte e glorificação de Jesus e de certa forma a vida toda de Jesus, enquanto historicamente a morte é consequência da vida e também no sentido de que a vida de Jesus foi uma

(15) Cf. Jon SOBRINO, art. cit. na nota 11.

(16) Cf. Juan Luis SEGUNDO, *Teologia aberta para o leigo adulto*, vol. III, Loyola, São Paulo 1977, 69. Segundo não fala aí da Igreja, mas da sociedade e sua utopia.

existência pascal: contínua passagem para o Pai. Ora, a vida de Jesus se resume em viver o Reino de Deus, tornando-o presente por sua ação num mundo dividido. O Reino de Deus — fraternidade, justiça, comunhão — se constrói num mundo dividido a partir dos que estão por baixo, dos postos à margem, dos injustiçados, pois, quando estes começam a experimentar justiça, comunhão, fraternidade, aí começa a realizar-se o Reino de Deus. Por isso, a vida de Jesus foi solidariedade com os pobres (não por serem melhores, mas por serem pobres!), solidariedade até a morte (pois Jesus morreu como pobre, vítima da injustiça).

A Ressurreição de Jesus manifesta que Jesus tem razão, que o caminho da comunhão com Deus é a solidariedade com os pobres. Deus Pai se solidariza com Jesus e assim com os "crucificados pela injustiça". Entrar em comunhão com Deus é fazer o mesmo. Mas, se Deus se solidariza com Jesus e assim com os pobres, por que não o livrou de ser crucificado pela injustiça (e não livra hoje os pobres)? Exatamente por ser Deus e não um ídolo: Deus que respeita o homem e toma a sério a história. Se libertasse a Jesus (e aos pobres) por um "golpe de mágica" (como "deus ex machina"), estaria passando por cima da história, brincando com a história do homem. O silêncio de Deus no Calvário significa, por um lado, que ele respeita tanto o homem que deixa que leve sua liberdade até o último desvairio, e por outro lado que ele ama tanto o pobre, a ponto de assumir sua causa até as últimas conseqüências: aceitar para seu Filho e sofrer em seu Filho o destino do pobre, morto pela prepotência dos poderosos. Seu amor solidário com o pobre é muito mais sério que declarações poderiam dar a entender. É questão de vida e de morte.

Essa solidariedade é coroada na Ressurreição: Deus faz sua a causa do pobre. Deus desarma para sempre os que pretendem frear a causa do pobre e assim o fazem tirando a vida ao pobre. A "vingança" de Deus, "go'el" do pobre, paradoxalmente não consiste em tirar a vida de quem assassinou o justo, mas tirar da morte o justo trucidado. Deus deixa confundidos os poderosos, fazendo-os "sentir ao vivo e dramaticamente que não têm futuro, que a história não depende de sua força nem de suas ambições nem do aparelho repressivo que possam montar"¹⁷.

Como momento intrínseco a esse mistério de solidariedade, a Igreja é ela própria mistério de comunhão e solidariedade a partir do pobre. É desta forma que ela faz presente Cristo Jesus, o Senhor Ressuscitado.

(17) V.C.A., La resurrección de Jesús. Derecho del pueblo a ser señor de la historia, em: AA.VV., *Dios de los sencillos*, CEP, Lima 1981, 2ª ed., 142-154 (cit.: 143).

1.2.2 O mistério pascal e a presença de Cristo na Igreja

Só se compreende a Igreja em seu ser mais profundo a partir da Ressurreição, como participação na Ressurreição, comunidade de fé que pertence intrinsecamente à Ressurreição. Ora, se é assim, é com respeito à Igreja que se compreende Mt 28, 20: "Eis que estou convosco todos os dias até a consumação dos séculos". A Igreja é presença do Ressuscitado, mas sendo *o outro do Ressuscitado*, isto é: a Igreja medeia a presença do Ressuscitado, mas não é o próprio Ressuscitado. Ela é, pela ação do Espírito, que é Espírito do Cristo Ressuscitado, sacramento de Cristo. Nela o Cristo está presente, mas, sendo santa e pecadora, casta e meretriz, fiel e infiel, a presença de Cristo é maior que a Igreja. Fazer memória de Cristo é, para ela, desafio à fidelidade, repto a que seja aquilo que ela deve ser. E no entanto, a presença de Cristo, maior que a Igreja, é mediada pela Igreja. Por isso mesmo é presença pelo seguimento, pela Palavra, pelo sacramento. Três manifestações nas quais a Igreja se subordina a Cristo: subordina-se no seguimento, pois toma o Cristo (diferente dela) por norma, por "autor e realizador da fé" (Hb 12, 2); subordina-se ao ouvir a Palavra, pois a Igreja está *sob* a Palavra de Deus; subordina-se ao celebrar os sacramentos, pois a Igreja é *servidora* dos sacramentos, não senhora.

Os modos de presença de Cristo na Igreja que podem ser resumidos nesta tríada, embora possam ser mais detalhados¹⁸, são na verdade especificações *da* presença que resulta do fato de a Igreja ser momento intrínseco da Ressurreição, corpo do Ressuscitado.

Mas exatamente por não se identificar pura e simplesmente com a Igreja, mas a transcender, Cristo tem uma presença entre nós que é de certa forma "anterior" à presença na Igreja e é capaz de conferir a verdade da presença da Igreja: é a presença de Cristo no pobre (cf. Mt. 25, 40)¹⁹.

A presença de Cristo na Igreja só abre os olhos para a presença no pobre. Esta é "primeira", anterior à fé e à pregação (no sentido de que alguém pode estar fechado à presença de Cristo na Igreja, não conseguir ou não querer reconhecê-la, mas não pode escapar à presença de Cristo no pobre, que é juízo, de cujo reconhecimento pende a salvação). É o que nos mostra a parábola do juízo final Mt 25, 31. Não são cristãos os que vão ser julgados, mas "todas as nações" (v. 32), que não conhecem a Jesus (cf. v. 37-39; v. 44). Essa presença é tão objetiva quanto o

(18) Cf. PIO XII, *Mediator Dei* 20; Vaticano II, *Sacrossantum Concilium* 7; PAULO VI, *Mysterium Fidei* 115; Puebla 196.

(19) Cf. Walter ALTMANN, Libertação e justificação: Mateus 25, 31-46, em: *Persp. Teol.* 11 (1979) 5-15; Johan KONINGS, Quem é quem na "parábola do último juízo" (Mt 25, 31-46)? em: *Persp. Teol.* 10 (1978) 367-402.

próprio pobre (não que a presença na Igreja não seja objetiva, mas nela deve entrar o reconhecimento explícito: a Igreja é comunidade de fé).

Sendo a presença de Jesus no pobre logicamente "anterior" à presença na Igreja, ela é a medida da verdade da presença de Cristo na Igreja, isto é: a presença de Cristo na Igreja se mostrará verdadeira na medida em que a Igreja reconhece a presença no pobre, presença distinta dela e que mostra que Jesus é mais que ela, a Igreja.

Reconhecer a presença de Cristo no pobre, traz como consequência que a Igreja se deve tratar de identificar com o pobre, solidarizar-se com ele, assumir sua causa (dar de comer, de beber, vestir, visitar...); em outras palavras: ser a Igreja dos pobres. Solidarizar-se é dar e receber mutuamente: a Igreja recebe dos pobres pela solidariedade que lhes presta (e, portanto, os pobres dão à Igreja) a verdade da presença do Senhor, a prova messiânica de sua missão (a missão messiânica é acudir ao pobre), a autenticação da eclesialidade; os pobres recebem da Igreja (e, portanto, a Igreja dá aos pobres) a boa nova do Reino, o conhecimento do Deus verdadeiro e de seu enviado Jesus Cristo.

Reconhecer a presença de Cristo no pobre é condição de possibilidade e de verificação da presença de Cristo na Igreja. Quer dizer: a Igreja se mostra Igreja, quando reconhece a Jesus no pobre. Do contrário, se esvazia da presença de Jesus (porque já não crê).

1.2.3 A Igreja, povo sacerdotal e seu sacrifício

É também nessa solidariedade com os últimos da sociedade que consiste o sacrifício da Igreja. Cristo se faz presente, quando a Igreja por ele oferece ao Pai a oblação da solidariedade com os desprezados.

De fato, o NT só conhece um sacrifício: a vida do cristão no seguimento de Jesus. O "corpo" do homem, isto é, sua existência enquanto relação com os outros, aquilo através do qual o homem se expressa, é "hóstia viva, santa e agradável a Deus" a ser oferecida como "culto espiritual" (Rm 12, 1). Desta forma, Deus é glorificado em nosso corpo (cf. 1 Co 6, 20). Por isso mesmo, a Epístola aos Hebreus pode lapidarmente resumir: "Não vos esqueçais da beneficiência e da comunhão, porque tais são os sacrifícios que agradam a Deus" (Hb 13, 16). E, quando fala assim, está na tradição mais lídima do pensamento de Paulo, para quem a coleta em favor dos pobres de Jerusalém é "liturgia" (cf. 2 Co 9, 12) e a ajuda que os filipenses lhe oferecem, "sacrifício aceito e agradável a Deus" (Fl 4, 18).

Se a solidariedade em geral é sacrifício, igualmente o será a ajuda qualificada do apóstolo, levando o Evangelho aos povos. Pela obediência da fé, decorrente da pregação, a oblação dos gentios (isto é, de suas vidas) se torna agradável a Deus, santificada pelo Espírito Santo (cf. Rm

15, 16). Destarte levar-lhes o Evangelho, obra da vida do apóstolo, torna-se também um serviço sagrado, um ato de adoração (cf. Rm 15, 16 e 1, 9). Quando então Paulo se consome em prol do Evangelho, a ponto de derramar o sangue como mártir, sua morte, como já fora sua vida, é "sacrifício e liturgia da vossa fé" (Fl 2, 17).

É nesse contexto de prática do amor na vida quotidiana que aparece a categoria "sacrifício" no NT. Não tem um sentido ritual, mas um sentido novo de "culto espiritual" (Rm 12, 1), adoração em Espírito e verdade (cf. Jo 4, 23-24). O que não significa culto "interiorizado", intimista, individualista e desencarnado, mas, pelo contrário, culto animado pelo Espírito de Deus ("em Espírito"), e provindo do verdadeiro conhecimento de Deus que é a prática do direito e da justiça ("em verdade").

Se para o cristão seu culto é a vida, seu sacrifício a práxis histórica no Senhor²⁰, não por outra razão, senão porque assim foi também com Cristo, a quem ele segue e a partir de cujo mistério pascal se entende. De fato, categorias sacrificiais e cúlticas são usados para designar a obra de Cristo: assim na narração da última ceia, em 1 Co 5, 7; Rm 3, 25; Ef 5, 2; 1 Pe 1, 19 e principalmente Hb cap. 4-10. Mas essas categorias são meras categorias: meios de expressar a realidade, determinadas pela realidade que querem explicitar, de tal forma que a realidade é maior que elas e as implode. A categoria quer ajudar a compreender o real e não substituir-se ao real.

Sacrifício, como sacerdote, pertencem ao vocabulário das religiões. Ora, o contexto próprio ao religioso é a distinção entre sagrado e profano. O sagrado é o âmbito da ordem, do "kósmos", do equilíbrio perene e imutável dentro da vastidão informe do "caos" que aterroriza o homem e lhe transmite insegurança. É à luz dessa dicotomia básica que se entende tudo que diz respeito à religião. O templo, lugar sagrado, é uma abertura para o mundo divino da ordem e da paz (entendida como estagnação) em meio a esse mundo profano de desordem e desvairio. Em oposição ao tempo profano, seja enquanto dia-a-dia monótono que escapa e passa, seja enquanto tempo de conflito, o tempo sagrado é estável e imita por seu caráter cíclico o "tempo" da Divindade, sempre igual e eterno. O sacerdote, separado do profano, transmite aos mortais por meio de ritos (entre os quais sobressai o sacrifício) algo da estabilidade do sagrado. No sacrifício, pela autoprivação daquilo que se oferece à Divindade, cria-se um espaço, um vácuo, no qual a Divindade se pode fazer presente e o homem adquire a paz e a segurança do sagrado em meio ao caos e à insegurança de sua vida.

(20) Sobre este conceito cf. Francisco TABORDA, ob. cit. na nota 8, 57-90.

O sagrado é, pois, de ordem cósmica. É expressão do homem que “sente o desejo de dar ao mundo uma estabilidade, sonha com ela, mas se sente impotente em si mesmo de consegui-la”²¹. Tudo quanto pertence ao âmbito do sagrado (templo, festas, sacrifícios, sacerdotes) tem por função garantir essa ordem cósmica que é confundida com a própria ordem política. A ordem vigente é do âmbito do sagrado. A função social do sacerdote e de seus atos cúlticos é, pois, francamente conservadora. Semelhantemente o sacrifício, restaurando a ordem cósmica, garante-a, dá-lhe consistência e conserva assim também a ordem política.

Se a dicotomia sagrado-profano traz consigo a absolutização da ordem vigente (cósmico-político-religiosa) identificada com a ordem divina, nada mais natural que tenha sido posta em xeque pela práxis de Jesus. Sua práxis, expressa na pregação e presentificação do Reino, relativizava tudo que não fosse o Pai e, por isso, era para o judeu *blasfemia* (relativizava a Lei) e pôde ser apresentada aos romanos como *subversão* (relativizava o poder). Ora, blasfemia e subversão foram as causas da morte de Jesus. No momento em que Deus era posto no centro, um Deus que é “abbá”, amor, o homem se torna *livre* dos ídolos (= Lei, poder) e, portanto, “Senhor do sábado”, acima das instituições e da ordem vigente. Então o “sagrado” é o homem, a vida do homem. Mas o homem é histórico, mutável. Daí se segue que não há uma ordem cósmico-político-religiosa a ser conservada, mas há uma ordem a ser sempre de novo criada, segundo as necessidades do homem. Não há ordem absoluta: o único absoluto é o Pai e, portanto, o amor aos irmãos.

Com isso Cristo se tornou o *fim* de todo sacerdócio e de todo sacrifício. De fato, se Deus é o único absoluto, não há mais necessidade de quem garanta uma ordem “x”: a ordem é relativa, é histórica, é tarefa do homem. Sendo assim, tem *fim* o sacerdócio e sua ação máxima, os sacrifícios.

Mas, na medida em que essa ordem relativa, histórica, é tarefa do homem, tarefa a que o homem é chamado por Deus, Cristo é a *realização* do sacerdócio e do sacrifício, enquanto medeia entre Deus e o homem, indica ao homem a ordem querida por Deus (que é que o homem viva), instaura o homem em sua condição originária de senhor da criação, irmão do outro homem. Mas, como essa ordem querida por Deus é uma ordem entregue às mãos do homem, abole o sacerdócio e o sacrifício, porque a ordem já não é pré-fixada na eternidade, mas deve ser descoberta e criada pelo homem ao embate dos acontecimentos.

(21) Jean COLSON, Os ministérios eclesiásticos e o sagrado, em: Concilium 80 (1972) 1290-1299; cit.: 1290. Cf. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1968; ID., *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt, Hamburgo 1957.

O que foi dito em termos de "manutenção da ordem sagrada", poderia também ser dito em termos de imediatidade de Deus no Espírito Santo. Sacerdócio e sacrifício têm a função de mediar entre Deus e os homens e vice-versa. Ora, a distância entre Deus e o homem foi destruída por Cristo ao nos dar seu Espírito, pelo qual vivemos na imediatidade de Deus: por ele temos constantemente acesso ao Pai, chamamos "abbá", somos "ensinados por Deus" (cf. Jo 6, 45; 1 Jo 2, 27; 1 Co 2, 13; 1 Co 14, 24s). A imediatidade de Deus torna dispensáveis sacerdócio e sacrifício (*fim* do sacerdócio e do sacrifício) e Cristo é assim o único sacerdote (*realização* do sacerdócio) e sua vida, morte e ressurreição, o único sacrifício (*realização* do sacrifício), pois Cristo, sua pessoa, com sua vida, morte e ressurreição, nos possibilitou o acesso constante e definitivo a Deus.

A palavra "fim" em português pode designar o final (ali onde algo acaba) e a meta (lá para onde algo se dirige e, porque se dirige para lá, lá acaba). Assim na expressão "Cristo é o fim do sacerdócio", "Cristo é o fim dos sacrifícios", deve-se entender a palavra "fim" no duplo sentido possível: com Cristo acabam o sacerdócio e os sacrifícios, porque ele realiza a intenção mais profunda do sacerdócio e dos sacrifícios, de maneira definitiva e irrevogável (= escatológica). Nesse sentido se poderia dizer que Cristo é sacerdote e anti-sacerdote, e sua morte (vista desde a ressurreição e a partir de sua vida: portanto seu mistério pascal) é sacrifício e anti-sacrifício. Isso é imensamente difícil de ser aceito pelo homem, porque é a renúncia aos mecanismos sociais e psicológicos de segurança que o âmbito do religioso oferece. Por isso o homem é sempre tentado a recuperar o sacerdócio e o sacrifício²².

Nessa tentativa não caiu o NT. Mesmo em Hb, onde as categorias de sacerdote e de sacrifício são centrais, entendem-se não em termos rituais, mas existenciais (isto é: como anti-sacerdócio e anti-sacrifício). Jesus não chega a ser sacerdote por estar separado dos demais, mas ao contrário fazendo-se semelhante aos que sofrem (cf. Hb 2, 17-18). Jesus não se torna sacerdote por rituais sagrados (como nas religiões), mas por sua própria existência histórica, por seus sofrimentos (cf. Hb 5, 1-10). O sacerdócio de Jesus é sua práxis de entrega ao Pai e aos irmãos. O exercício do sacerdócio de Jesus (seu sacrifício) também não foi a prática de ritos sagrados, mas sua existência entregue à morte por fidelidade a Deus e aos homens. Não há distância entre sacerdote e vítima como no culto ritual: Cristo ofereceu-se a si mesmo (cf. Hb 9, 14.25). E isso culminou na sua morte que, por ser um fato histórico (e não um ato cultual), é irrepetível (cf. Hb 9, 12). E mais: essa morte é profana ("fora da

(22) Cf. Louis-Marie CHAUVET, *La dimension sacrificielle de l'eucharistie*, em: *La Maison-Dieu* 123 (1975) 47-78; aqui: 66.

porta" Hb 13, 12, ignomínia Hb 13, 13). Sacrifício é agora outra coisa que era no horizonte religioso da separação entre sagrado e profano²³. O sacrifício é a vida de quem sai ao encontro de Jesus "fora do acampamento, carregando sua humilhação" (Hb 13, 13). Ou seja: a vida de quem se solidariza com o pobre, põe-se à margem com ele ("fora do acampamento") e assim se identifica com Jesus ("carregando sua humilhação" de "crucificado pela injustiça"). Por isso vale a admoestação da Epístola aos Hebreus: "Não vos esqueçais da beneficiência (= prática do bem) e da comunhão, porque *tais são os sacrifícios que agradam a Deus*" (Hb 13, 16).

No seguimento de Jesus, reconhecendo a presença do Senhor no pobre, é como a Igreja é um corpo sacerdotal (cf. 1 Pe 2, 9; Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6) e oferece seu sacrifício que é idêntico a seu ser comunhão e presença de Cristo. Os três elementos são inseparáveis na vida da Igreja, no ser Igreja. Ora, comunhão, presença, sacrifício são as características fundamentais da eucaristia. O ser da Igreja nos remete assim à celebração eucarística, como celebração do ser da Igreja. A Igreja faz a eucaristia.

2. A EUCARISTIA, SACRAMENTO DA INTERCOMUNHÃO SOLIDÁRIA

O que se celebra na eucaristia é o ser Igreja, com tudo o que isto significa. Como a Igreja pertence intrinsecamente ao mistério pascal de Cristo, o momento em que ela se visibiliza, celebrando o ser Igreja, só pode ser um momento de recordação (memória no sentido forte, bíblico) do mistério pascal de Cristo. Pertencendo intrinsecamente ao mistério pascal, a Igreja é, pela ação do Espírito Santo, presença do Senhor Ressuscitado. Quando celebra seu ser Igreja, o Senhor é celebrado como presente. É o Senhor Ressuscitado, vivo, com toda sua história e consequentemente com seu mistério pascal que é celebrado. Como o mistério pascal pode ser apreendido sob a categoria de sacrifício (o sacrifício histórico que é a vida, morte, ressurreição de Jesus), o Cristo está presente com seu sacrifício.

A eucaristia é sacramento. Para compreendê-la é, pois, necessário partir do sinal sensível que a constitui, do gesto simbólico que nos abre ao mistério, da expressão significativa do conteúdo dessa celebração. Ora, a expressão significativa da eucaristia (e, portanto, do ser Igreja) é a refeição festiva do pão e do vinho em memória do mistério pascal de Cristo. Comece-se, pois, analisando que força simbólica tem o gesto de uma refeição festiva.

(23) Cf. José María CASTILLO, *Símbolos de Libertad. Teología de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1981, 2ª ed., 70-77.

2.1 A refeição, expressão significativa de intercomunhão

A expressão significativa num sacramento é sempre um gesto de ressonâncias antropológicas profundas, com raízes em algo assim como um "inconsciente coletivo" da humanidade. Daí a necessidade de analisar o sentido antropológico de uma refeição, especialmente quando é festiva. Mas ao mesmo tempo o gesto simbólico se cristaliza afetivamente pelo peso de uma tradição. Daí ser preciso considerar o sentido de refeição, de pão e de vinho no Antigo Testamento e o uso que deles fez Jesus²⁴.

2.1.1 A refeição é um ato comunitário (antropologicamente)

A fome e a sede são dados antropológicos básicos, formas fundamentais de necessidade humana. Mas à primeira vista nisso o homem não se distingue do animal. O típico na fome e na sede do homem é que à diferença do animal ele se sacia comunitariamente. A refeição, no sentido próprio da palavra, é antropologicamente mais que um saciar-se no nível da necessidade básica de refazer as energias. A refeição para o homem é também um momento de convivência, de partilha. As galinhas num galinheiro comem juntas, porque estão juntas, mas comem defendendo-se uma das outras para garantir seu alimento; os homens, mesmo quando poderiam estar só, procuram o semelhante, o amigo, para compartilhar o momento da refeição. Não é a forma típica de alimentar-se do homem comer às pressas um cachorro quente, de preferência longe dos outros que estão se alimentando na mesma lanchonete. É uma anomalia e desumanização da sociedade industrializada que isso tenha que acontecer assim. O tipicamente humano na refeição é sentar-se com outros à mesa e compartilhar junto com o alimento também as alegrias e preocupações. Sentar-se com os amigos e familiares, que já compartilham a mesma vida, que já são próximos no dia-a-dia.

Fenomenologicamente se poderia descobrir numa refeição (principalmente numa refeição festiva) diversas dimensões, conforme o ponto de vista, sob o qual se analisa a mesma.

Desde o ponto de vista da comunidade que participa da refeição esta *exprime* a existência de comunidade entre os que dela participam, e *cria* ou *intensifica* sempre de novo os vínculos de união entre os participantes. Do ponto de vista da relação entre os participantes, podem-se distinguir duas dimensões: uma que poderia ser chamada *vertical* entre cada comensal e aquele que os convidou; outra que se poderia chamar

(24) Em toda esta segunda parte do artigo sou muito devedor a meu falecido mestre, Pe. Otto Semmelroth S.J. (Frankfurt, Alemanha), cujas aulas sobre o Sacramento da Eucaristia recordo em alguns trechos do que se segue.

horizontal: a ceia em comum não só estabelece comunhão com quem convidou, mas também se instaura comunhão entre os participantes. Do ponto de vista da história dos participantes, pode-se notar que uma ceia em comum tem suas raízes no *passado*: sempre tem referência a um encontro no passado, pelo menos entre cada conviva e o anfitrião; mas também é uma promessa de *futuro*, pois a refeição tomada em comum expressa o desejo de continuar e aprofundar a relação existente ou de permanecer unido.

Esses diversos aspectos não devem ser considerados isoladamente: assim a dimensão vertical fundamenta a horizontal (entramos em comunhão com os comensais, porque alguém convidou a todos nós), a horizontal expressa a vertical (se estamos unidos com quem nos convidou, procuraremos estabelecer unidade também com os outros convidados, já por deferência para com quem convida). Igualmente as raízes no passado são promessa de futuro (o fato de termos sido convidados por nossas relações passadas nos obriga a manter essa relação mais estreita para o futuro), e o futuro por sua vez está em germe no passado.

Num mundo em que mais de 460 milhões de pessoas passam fome, não têm o básico para alimentar-se, — e tal é o mundo em que vivemos —, acentua-se de modo novo um sentido que sempre teve a refeições em comum: compartilha-se entre amigos o que é fonte de vida. Nesa circunstância só podemos fazê-lo com um duplo sentimento: por um lado, de gratidão por termos o que comer, quando tantos não têm nem o suficiente para sobreviver; por outro lado, de má consciência (e, portanto, pedindo perdão aos que passam fome) por estarmos comendo, quando às vezes os mesmos que produziram estes alimentos, não têm o suficiente para saciar-se²⁵.

O alimento é fonte de vida e provém da vida. Tudo quanto comemos (ou praticamente tudo, se se considera o sal e alguns produtos sintéticos), provém da vida. É alguma vida que foi morta para que vivêssemos, ou porque comemos um animal ou um vegetal que precisou ser morto para ser consumido por nós, ou porque comemos produtos que sustentariam algum ser vivo (p. ex.: o ovo que continha em potencial um ser vivo; o leite que alimentaria um animal jovem; o arroz que era semente de nova vida). Desta forma sempre nos nutrimos da vida de outros. Mas isso se torna dramático só em nosso mundo, onde o trabalho que produz nosso alimento, é um trabalho alienado. O trabalhador explorado deixa sua vida naquele produto que chega a nossas mesas. Um pouco do salário que ele devia receber, um pouco do parco alimento que seus filhos deveriam consumir, está sobre nossas mesas, para que pa-

(25) Para o que se segue, cf. Philippe ROUILLARD, Da fome dos homens à eucaristia cristã, em: *Vida Pastoral* 24 (1983/n. 113) 33-36.

guemos mais barato pelo alimento e para que os produtores tenham seu lucro. Sustentamo-nos à custa da vida dos outros, pelo sacrifício de suas vidas.

Descendo agora a alimentos concretos, encontramos na Bacia Mediterrânea o pão e o vinho como os alimentos básicos do homem. Ambos requerem também seu trabalho, desde o plantio até o produto final. Nestes alimentos está presente o homem como transformador da natureza com sua ação e sua reflexão. Por esta ele procura descobrir como produzir melhor trigo, pão mais gostoso, uva de melhor qualidade, vinho de primeira. Pela ação ele efetiva suas descobertas, testa-as, consolida-as.

Cada pedaço de pão, cada gole de vinho têm, portanto, sua história, uma história que é ao mesmo tempo história do homem e está aberta ao simbolismo. E essa história é uma história de morte e ressurreição: o grão de trigo, a semente de uva é lançada à terra e morre, para daí sair vida multiplicada. O trigo é moído, a uva amassada para que possam produzir o pão e o vinho. O pão passa ainda pelo fogo. É novamente presença de morte, de destruição, para daí surgir vida. Mas essa "história" do pão e do vinho ainda não é a verdadeira história de morte e vida que está por detrás desses alimentos. Essa é a história do homem que os produz: primeiro e abstratamente, por todo o esforço humano, por todo o suor que exigem as diversas etapas da preparação do pão e do vinho; depois, porque no mundo concreto em que vivemos, o trabalho não reverte em pleno benefício de quem realiza, é trabalho alienado, cujo fruto pertence a outros que não o trabalhador que sua na lavoura, no moinho, na padaria, no largar, na adega...

Dentro da cultura mediterrânea o pão tornou-se alimento-símbolo, de tal forma que ainda para nós são correntes expressões como "ganhar o pão", significando ganhar seu sustento. O vinho, por sua vez, na mesma cultura, é símbolo de alegria, daquela alegria que chega a extravasar em embriaguês. O vinho estimula o ânimo abatido, ajuda a alegria. Sua cor vermelha, por vezes, lembra o sangue e a vida.

Na mesma cultura mediterrânea, pão e vinho são muitas vezes associados, pela riqueza de seus significados. "O pão é um alimento material, que assegura a existência, como o vinho é uma bebida espiritual, que impele à ação e a ultrapassar os limites da existência cotidiana. O pão é assimilado e transformado no corpo do homem, como o vinho tem a potência de transformar o homem, de fazê-lo tornar-se outro"²⁶.

Toda essa riqueza antropológica da refeição e, na cultura mediter-

(26) ID., ib. 35.

rânea, do pão e do vinho explica, perfeitamente, como na Bíblia aquela e estes apareçam com força simbólica.

2.1.2 Significado simbólico da refeição e do alimento na Bíblia

Freqüentemente o Antigo Testamento atesta o uso de sacrifícios aos quais estava ligado o consumo de uma parte ou de toda a carne sacrificada. O comer em comum o alimento sacrificado significa a comunhão com Javé a quem aquele alimento havia sido entregue, e a comunhão com o povo, segundo o sentido de cada sacrifício. A refeição simbólica fundamental era a ceia pascal, onde o povo se sentia como povo, ligado a suas origens na libertação do Egito e, ao mesmo tempo, unido a Javé que os libertara e dera início ao povo da aliança.

O pão e o vinho, considerados juntos, são vistos como alimento que sustenta a vida de quem os recebe, bens de primeira necessidade (cf. Dt 9, 14 33, 28), nomeados na bênção dos Patriarcas (cf. Gn 49, 11-12. 20.26). Como expressão da bênção de Deus gozam de valor religioso (Melquisedeque: cf. Gn 14, 18; pães da proposição: cf. Ex 25, 30). Tomados separadamente, o vinho dá caráter festivo à ceia (especialmente o terceiro cálice da ceia pascal); o pão é o alimento essencial a ser dividido com os esfaimados (cf. Jr 16, 7 etc.)²⁷.

Quando nasce no povo a esperança escatológica, a promessa de futuro aparece espontaneamente na forma de uma refeição festiva, um banquete (cf. Is 55, 1-3). Também as delícias da Sabedoria divina são comparadas com um banquete, em que justamente o pão e o vinho são mencionados (cf. Pr 9, 1-6).

2.1.3 As refeições de Jesus, figura e antecipação do Reino

Com sua pregação do Reino Jesus não diz apenas algo para o futuro, mas em sua pessoa o Reino está presente, já irrompeu na história. Jesus concretiza essa "notícia boa" (= Evangelho) em suas refeições. Ele apresenta o Reino futuro sob a metáfora do banquete, onde dominam o convívio fraterno e a alegria (cf. Mt 8, 11-12), mas já suas refeições antecipam esse banquete, mostram no gesto simbólico que Deus já começa a estabelecer o Reino.

Encontram-se nos Evangelhos inúmeras referências à refeição de Jesus: com pecadores (Mateus/Levi: Mc 2, 15//s; Zaqueu: Lc 19, 5s; a pecadora na refeição: Lc 7, 36-50; menção genérica: Lc 15, 2); multiplicação dos pães (cf. Mc 6, 30-44//s Mc 8, 1-10//Mt); com o fariseu (cf. Lc 7, 36-50); com Marta e Maria (cf. Lc 10, 38-42); refeições diárias (cf.

(27) Cf. Louis LIGIER, *Il sacramento dell'Eucaristia*, PUG, Roma 1974, 84-85.

Jo 4, 31.33; cf. 4, 7); a ceia escatológica das parábolas (cf. Mt 22, 1-14 etc.).

Isso permite dizer que é típico de Jesus que ele coma e não jejue, merecendo por isso a reprimenda dos fariseus (cf. Mc 2, 18) e até o apodo de "glutão" (cf. Mt 11, 19). Ele celebra festas na alegria (cf. Jo 2, 1-11). E essa sua atitude significa a presença da salvação. Se o Reino está presente, se Deus é misericórdia, por que não alegrar-se? Mas é principalmente nas refeições de Jesus que mais escandalizam, onde Jesus torna mais clara a presença do Reino: em suas refeições com publicanos e pecadores. Partilhar a mesa com tais pessoas significa igualar-se a elas, solidarizar-se com os últimos da sociedade, desprezados em nome de Deus. Nas refeições com os pecadores Jesus mostra a misericórdia de Deus, o amor preferencial aos marginalizados e, com isso, mostra o Reino presente, pois nessas refeições se estabelece fraternidade com os tidos por indignos. É presença e antecipação da festa messiânica.

É dentro desse contexto geral das refeições de Jesus que se deve colocar a última ceia. Por este contexto toda a última ceia estava aberta para a eucaristia que resumia toda a vida e missão de Jesus. Nela "a mensagem silenciosa das refeições de sua vida pública"²⁸ se torna palavra: Jesus veio estabelecer a aliança entre Deus e os homens. A última ceia é apenas o ponto culminante de todas essas refeições, a concentração e densificação dessa práxis de Jesus, de solidariedade com os últimos para a partir deles criar comunhão entre os homens.

A partir dessa importância das refeições, não é de estranhar que a experiência pascal dos discípulos estivesse ligada a refeições (cf. Lc 24, 30.35. 41-42; Jo 21, 12-13; At 1,4; 10,41: "nós que comemos e bebemos com ele").

2.1.4 A eucaristia, refeição rememorativa

Com tudo isso o gesto simbólico de tomar refeição de pão e vinho assume uma densidade toda especial para a comunidade cristã. Mas ainda não está dito tudo sobre a expressão significativa "refeição", pois antropológica e culturalmente podem distinguir-se muitos tipos de refeição: há banquetes festivos, banquetes nupciais, banquetes fúnebras; há ceias de confraternização e ceias comemorativas; há almoços de trabalho e almoços festivos. E assim se poderiam enumerar tipos e mais tipos de refeição. De que espécie é a eucaristia, desde o ponto de vista antropológico-cultural?

Sua classificação certamente não coincidirá com a da última ceia

(28) E. J. KILMARTIN, A última ceia e as primeiras eucaristias da Igreja, em *Concilium* 10 (1968) 30-40 (citação: 31; de resto: cf. 30-31 e 36-37).

que foi, por um lado, ceia de despedida, por outro, ceia de instituição. Ora, ambas em sua espécie são únicas e irrepetíveis. A última ceia foi também — pelo menos possivelmente — ceia pascal²⁹. Mas a refeição que constitui o gesto simbólico básico da eucaristia, não é uma ceia pascal, pois essa só seria repetível uma vez ao ano. Além de que Jesus não mandou repetir a ceia pascal, mas sua ação eucarística na ceia (cf. Lc 22, 19 // 1 Co 11, 24.25)³⁰.

Que espécie de refeição é então a eucaristia? Qual a expressão significativa nesse sacramento? Ela é uma ceia rememorativa. A eucaristia é *memorial* na ceia. Memorial no sentido pleno, bíblico de memória: não apenas recordar mentalmente, mas tornar o passado presente como desafio para o futuro. Um memorial que é um “recordar-se” da parte de Deus e, portanto, renovar a história da salvação. O conteúdo do memorial é a pessoa de Cristo (não apenas sua morte), mas visto a partir de sua morte em que culmina sua vida e que é confirmada pela ressurreição e glorificação. Por esse memorial, Cristo se faz presente, mas *não sem* sua história, desafiando o cristão à mesma práxis libertadora, já que Ele, Cristo, há de vir no futuro. Por essa memória de Cristo a ceia eucarística se torna a refeição quotidiana, em continuidade com as refeições diárias de Jesus com os apóstolos, e, no entanto, ceia pascal, porque memorial do mistério pascal de Cristo.

De fato, não fora memorial de Cristo, uma refeição poderia, sim, expressar intercomunhão, mas não aquela intercomunhão qualificada, própria à Igreja como comunidade daqueles que, crendo no Ressuscitado, constituem seu corpo, presença sua “até a consumação dos séculos” (cf. Mt 28, 20).

2.2 “Ubi Ecclesia, ibi Christus” — presença real e comunidade reunida

A presença real eucarística não pode ser vista isolada da presença de Cristo na Igreja (cf. acima 1.2.2) e das diversas manifestações desta presença. Vale aqui o axioma “ubi Ecclesia, ibi Christus” (onde a Igreja, aí está Cristo). Por sua vez a presença real eucarística deve ser vista em

(29) João não fala de ceia pascal e dá antes a impressão de se tratar de outra ceia (Jesus morre na hora de imolar os cordeiros pascais, o que sugere que sua morte acontece antes do tempo de celebrar a ceia pascal; os sacerdotes não querem subir ao pretório para não se tornarem impuros e assim impedidos de celebrar a ceia pascal). Os sinóticos falam claramente que se trata de uma ceia pascal e 1 Co 5, 7 dá a entender o mesmo. Para a discussão do assunto, cf. a obra clássica de Joachim JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesus*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1967, 4ª ed..

(30) Cf. Heinz SCHÜRMAN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, em: Heinz SCHÜRMAN, *Ursprung und Gestalt*, Patmos, Düsseldorf 1970, 77-99; aqui: 84.

relação à expressão significativa da eucaristia, pois o sacramento causa o que significa ou significando causa. A expressão significativa nos deve, pois, dizer algo sobre a própria presença real eucarística.

O primeiro a ser analisado é o próprio conceito de presença para depois se entender o sentido da presença real e suas conseqüências para a comunhão sacramental.

2.2.1 Femonologia da presença

Presença é um termo ambíguo. Pode ser aplicado a todas as dimensões do homem e falar-se em presença corporal, cognitiva, social, histórica, espiritual etc. O que é propriamente presença?

Em primeiro lugar, presença não é mero estar aí. Não significa primeiramente a coexistência física de dois corpos em espaços contíguos. Posso estar fisicamente muito perto de alguém e, no entanto, estar longe, ausente. Se a presença fosse em primeiro lugar um fenômeno físico, a presença mais densa seria a presença mútua entre as pessoas que lotam o ônibus nas horas de trânsito mais intenso. E não é. Aí justamente é onde há menos presença no sentido profundo da palavra. Um está ao lado do outro, quase corpo a corpo com o outro, e, no entanto, bem distante daquele que está a seu lado.

Presença, no seu sentido antropológico, não é estar junto ao outro, mas *estar para o outro*. Nesse sentido posso estar fisicamente distante do outro e, no entanto, o outro me é presente pela recordação, pelo pensamento, por algum objeto que o recorda (objeto que — diria L. Boff — se torna “sacramento” do outro)³¹. A presença espaço-temporal de dois seres é importante apenas como expressão de uma presença a nível mais profundo, especificamente humano. A presença espaço-temporal vale enquanto é expressão do ser um para o outro, do estar um para o outro. O significado originário da palavra “presença” não é a presença física, mas a presença por amor, em espírito, no conhecimento, na ação... Tal modo de falar em presença não é simplesmente metafórico e secundário; é o modo verdadeiro e real de estar presente.

Por outro lado, o corpo não é alheio à presença de alguém. Que é o corpo? Por uma parte, é um objeto que pode ser manipulado como qualquer coisa material. Por outra parte, o corpo somos nós mesmos. Não dizemos: “o corpo dorme, o corpo sente dor, o corpo respira...”, mas: “Eu durmo, sinto dor, respiro”. O corpo não se caracteriza só a partir do mundo. É um objeto particular do mundo material, mas é ao mesmo tempo a interioridade do mundo material. Luz, água, terra, en-

(31) Cf. Leonardo BOFF, *Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos. Ensaio de Teologia Narrativa*, Vozes, Petrópolis 1975.

fim a realidade material é constitutiva do corpo. Mas corpo é mais que isso: é ver, ouvir, sentir, comer, jejuar... Assim vale dizer tanto que o corpo é uma realidade do mundo material, como que o corpo somos nós mesmos. Todos os nossos atos, mesmo os mais espirituais e sublimes (o pensamento, a oração, a adoração), acontecem mediados pelo corpo. Também nossa relação para com os outros e para com Deus é mediada pelo corpo, da mesma forma que nosso pecado (até o de pensamento!) é mediado pelo corpo³². Desta forma se poderia resumir: "o corpo é no homem uma relação pessoal a este mundo, expressiva do homem enquanto todo homem é sujeito"³³.

Enquanto o corpo é um objeto deste mundo, um objeto material, manipulável, ele limita nossa presença. Mas enquanto o homem se doa ao outro e quanto mais ele partilha sua vida com o outro, tanto mais ele faz do mundo inteiro seu corpo. As coisas, as ações, cujo fruto permanece, o tornam presente, pois ele as tornou parte de si pela doação de si que fez através delas.

2.2.2 A eucaristia, presença sacramental de Cristo

A partir do que foi dito sobre o corpo e a presença, é que se pode entender mais profundamente o que significa que a Igreja é o corpo de Cristo. Através dela se faz presente na visibilidade histórica a autocomunicação de Deus aos homens em Cristo. Deus a tornou parte do mistério pascal de Cristo pela manifestação do Senhor Ressuscitado e pela doação do Espírito. Ela é sacramento da presença do Senhor (cf. acima 1.2.2).

Quando a Igreja se reúne em nome de Cristo (cf. Mt 18, 20), essa presença do Senhor adquire nova densidade visível. Densidade que não é criada pelo homem, membro da Igreja, que resolve reunir-se, mas por Cristo que se expressa e expressa o mistério de Deus ao mundo por esta comunidade que reunida proclama sua vitória sobre a morte. É Cristo que cria a Igreja como forma de presença, assim como ele a criou, dando-se a reconhecer ressuscitado aos primeiros discípulos. E não o homem saudosamente volta o pensamento a um ausente (como no fã-club de Elvis Presley).

Na celebração eucarística a visibilidade da Igreja, como comunidade rememorativa, atinge seu ponto máximo, pois o central da celebração é a memória (no sentido bíblico) de Cristo com aquilo que em sua

(32) Cf. Peter HÜNERMANN, *Wort-Sakrament-Kult*, Nachschrift der Vorlesung, Münster, Sommersemester 1979, 175-177.

(33) G. MARTELET, Identité du message évangélique et changement dans les expressions doctrinales. Résurrection et Eucharistie, em: *NRTh* 98 (1976) 769-783; cit.: 779.

vida é o mais central (o mistério pascal) e num gesto típico de Jesus (a partilha do pão como expressão da presença do Reino e assim como expressão da própria doação de Jesus aos homens). E tudo isso numa celebração que é ação de graças (= eucaristia), proclamando que o ser Igreja é totalmente dom de Deus.

No centro dessa refeição festiva estão o pão e o vinho iluminados pela palavra de Jesus e pela ação de Deus. Pão e vinho são o centro corpóreo dessa celebração; sobre eles se fixa a memória de Jesus Cristo, de suas refeições (especialmente da última), de sua morte e ressurreição. Pela força das palavras pão e vinho são o lugar em que se condensa a presença do Ressuscitado na Igreja.

De fato, as palavras da instituição da eucaristia, desde o NT, foram interpretadas no sentido de identidade: o pão é o corpo de Cristo; o vinho é seu sangue. Da própria narração não se pode deduzir muito, porque provavelmente o hebraico ou aramaico não usaram a cópula "é". Mas em compensação possuímos um comentário de primeira mão, feito por Paulo. Em 1 Co 10, 14-22 o "é" da instituição da eucaristia é interpretado com o conceito de "koinonía" (comunhão, participação que chega até à fusão, cf. 1 Co 6, 16). Se a participação na eucaristia tem como efeito a "koinonía", alimentar-se com aquele pão é "fundir-se" com Cristo. O pão é Cristo para nós, entregando-se a nós, presente a nós. E em 1 Co 11, 27 Paulo estabelece um paralelismo sinonímico entre pão e corpo, cálice e sangue. Pão é sinônimo de corpo; cálice, sinônimo de sangue.

O pão é o corpo de Cristo, porque expressão do Ressuscitado. O corpo é no homem a relação pessoal a este mundo, como expressão de si. Para pensar a presença eucarística *como* corpo de Cristo é preciso compreender "como, na Ressurreição, o Cristo passa de uma inteira dependência com relação ao mundo, em sua morte, a um total dominação deste mundo, onde se exprime, de maneira estritamente pessoal, sua glória revelada de Senhor"³⁴. A presença eucarística é um caso particular da presença do Ressuscitado. Na eucaristia Cristo antecipa sobre o pão e o vinho "a conversão do universo na verdade de seu corpo"³⁵, como fará com todo o universo na Parusia. "A eucaristia aparece, pois, como a antecipação sacramental do mundo da Parusia"³⁶. "A presença real no mistério eucarístico nos aparece, desde logo, como uma presença de Cristo por domínio pessoal do mundo. [. . .] Atraindo a si, em segredo, *elementos do mundo para que se tornem e permaneçam a ex-*

(34) ID., ib., 781.

(35) ID., ib., 782.

(36) ID., ib..

*pressão pessoal e viva de sua morte indissociável a sua Ressurreição, Cristo faz deles [desses elementos], com toda verdade, seu corpo*³⁷.

O pão e o vinho tornam-se, pois, pela ação de Cristo na Igreja e através da Igreja, meio de expressão do Ressuscitado, como, aliás, a expressão significativa "refeição", dentro da qual é preciso localizar o pão e o vinho, diz tudo o que Jesus foi e é (cf. acima 2.1.1). Também a Igreja é o corpo de Cristo, seu meio de expressão necessário por ser uma dimensão intrínseca da Ressurreição. Mas a Igreja é santa e pecadora e, portanto, é o corpo de Cristo em diferença. É o corpo de Cristo, sendo o outro do Ressuscitado (cf. acima 1.2.2). O pão, como realidade inerte, não põe óbice a tornar-se corpo de Cristo, não faz obstáculos a que se torne corpo do Ressuscitado. Nesse sentido a identidade é mais plena que na Igreja, mas nunca se pode esquecer que só por meio da Igreja e não sem ela o pão se torna corpo de Cristo. A presença de Cristo na eucaristia é, assim, *um caso* da presença de Cristo na Igreja, embora seja o caso de identidade mais plena. É o que é expresso tradicionalmente, dizendo que a presença eucarística é substancial, em contraposição a outras formas de presença, ditas dinâmicas.

O que é dito do pão, vale também do vinho. Só que o vinho, pela força da expressão significativa "vinho tomado numa refeição", acentua outro aspecto e completa assim a expressão significativa "pão repartido numa refeição". O vinho anima, faz sair de si, dá vida a quem o bebe. Correspondentemente o sangue significa no mundo bíblico a vida. Por isso mesmo, era proibido tomar o sangue ou comer carnes que detivessem o sangue (= animais sufocados), porque a vida pertence a Deus e o homem não pode fazer sua, como faria alimentando-se de sangue. O sangue-vinho na eucaristia completa o sentido da presença de Cristo, acentuando que é sua vida que nos alimenta, que é ele *vivo* presente entre nós.

2.2.3 Presença real e manducação espiritual

A presença real de Cristo na eucaristia não deve ser mal-entendida num sentido coísta. O sentido primeiro de presença é *estar aí para o outro*. Não basta a materialidade física para que se fale em presença no sentido antropológico pleno (cf. 2.2.1). Assim se entende que a presença de Cristo na eucaristia que é realizada por meio da Igreja, exija da parte da comunidade e de cada membro da comunidade, uma vida no seguimento de Jesus e o reconhecimento da presença primeira de Jesus no pobre (cf. acima 1.2.2). Somente quem reconhece a presença de Jesus no pobre e age conseqüentemente, "distingue o corpo do Senhor" (cf. 1 Co 11, 29), isto é, professa verdadeira fé na presença real eucarís-

(37) ID., ib., 783.

tica. Em outras palavras: para receber a Cristo na eucaristia o membro da comunidade deve estar desejando e procurando viver no seguimento de Jesus. A comunhão sacramental supõe a comunhão espiritual.

Essa relação entre presença real e manducação espiritual está muito claramente expressa na própria estrutura do discurso sobre o pão da vida em Jo 6. O discurso apresenta duas partes com dois pensamentos centrais. A primeira parte vai até o v. 51b. Jesus se apresenta aí como o verdadeiro pão da vida. O que o homem procura no pão, se cumpre em Jesus. Só Jesus, sua pessoa, sacia a fome do homem por vida em plenitude. A segunda parte do discurso, v. 51c-58, é a parte propriamente eucarística. Desfaz uma impressão puramente espiritualista, não sacramental, que a parte antecedente poderia deixar. Trata-se de comer a carne, beber o sangue (cf. v. 53). A doutrina eucarística de Jo 6, na relação entre as duas partes do discurso, por um lado vai contra uma concepção anti-sacramental de que basta unir-se em espírito a Jesus para que ele seja nosso alimento; por outro, vai contra um sacramentalismo crasso que compreenderia magicamente o sacramento. Jo 6 mostra, desta forma, como comunhão sacramental e comunhão espiritual devem constituir uma unidade.

Mas a manducação espiritual não se dá só no momento da "manducação oral", senão que continuamente. O Logos se apresenta na "sárx" e pela "sárx", isto é, Cristo se oferece a nós na materialidade sacramental de um alimento. Quem não se alimenta da "sárx" (da materialidade), não se alimenta do Logos, mas a "sárx" (a carne, a materialidade sacramental) não adianta nada, se falta o Espírito, se o sujeito não vive no seguimento de Jesus (cf. Jo 6, 63). Nesse sentido a presença eucarística é maior que a Igreja e a Igreja não é senhora dessa presença e sim sua servidora, pois em confronto com essa presença a comunidade é impelida a autocriticar-se a partir do alimento eucarístico para saber se "distingue" ou não o corpo do Senhor (cf. 1 Co 11,28-29).

2.3 A eucaristia, sacrifício sacramental

É ainda a partir da expressão significativa da eucaristia (refeição festiva em memória do Senhor) que se pode entender a eucaristia como sacrifício. Ela não é sacrifício, como se a Igreja oferecesse pão e vinho ao Pai (por isso mesmo nas orações que acompanham a colocação de pão e vinho sobre o altar, no momento do ofertório, não se diz "oferecemos", mas "apresentamos"). Ela é sacrifício por ser memorial do mistério pascal de Cristo numa refeição em que Cristo se expressa a partir do pão e do vinho. É, pois, a partir do tema do memorial, o mistério pascal de Cristo, e de sua expressão significativa, refeição de pão e vinho, que se pode entender o caráter sacrificial da eucaristia.

É bom recordar que sacrifício no cristianismo é a própria vida em seguimento de Jesus e a vida de Jesus, enquanto vida entregue ao Pai e aos homens pela instauração do Reino (cf. acima 1.2.3).

2.3.1 A interpretação da eucaristia sob a categoria de sacrifício no Novo Testamento

Não só para a vida cristã e para a morte e ressurreição de Cristo o NT usa a categoria de sacrifício. Também, pelo menos implicitamente, para a eucaristia. Mas também aqui se estabelece a mesma dialética de sacrifício e anti-sacrifício.

O relato da instituição da eucaristia nos foi conservado em duas tradições: uma, que podemos chamar tradição paulina, transmitida por Lucas e Paulo (1 Co); outra, a tradição marcana, atestada por Marcos e Mateus. As duas tradições se completam no que diz respeito à compreensão da eucaristia sob a categoria de sacrifício.

A tradição paulina apresenta a eucaristia como realização da nova aliança, numa referência ao texto de Jr 31, 31, o único texto do AT que fala explicitamente de "nova aliança". Ora, a nova aliança não é concebida como culto nem baseada em atos culturais, como a antiga, mas sim como graça, como pura ação de Deus.

A tradição marcana transmite a palavra sobre o cálice em terminologia sacrificial. O sangue de Cristo é "sangue da aliança", como o do sacrifício que conclui a aliança do Sinai (cf. Ex 24, 8).

Comum a ambas as tradições é o pensamento do Servo de Javé (Is 53) que dá a vida "pelos muitos", "pela multidão". Essa teologia do Servo de Javé surgiu no Exílio. Israel, privado do culto, descobre valor sacrificial no próprio sofrimento do povo. Ele, o Servo, sua vida, seus sofrimentos, são a aliança com Deus (cf. Is 53; 42, 6; 49, 8). Inserido no relato da instituição o pensamento do Servo de Javé significa que, se Cristo é o Servo, o verdadeiro culto a Deus por Cristo não consiste em ritos, mas na dedicação e entrega aos homens e assim ao Pai.

Com estes elementos, a narração da instituição da eucaristia corrige e critica a teologia sacrificial do AT, ao mesmo tempo que a assume. A eucaristia é "sangue da aliança" (sacrifício), mas da "nova aliança", da aliança baseada na vida e no sofrimento e glorificação do Servo de Javé (anti-sacrifício). Em Cristo e por Cristo supera-se o culto do AT. Nele e por ele o culto do AT chega à plenitude, pondo-se fim aos sacrifícios. Na cruz e na eucaristia, unem-se as duas linhas teológicas do AT: a teologia do culto e a crítica profética ao culto. O sacrifício de Cristo e a eucaristia que o rememora, são a plenitude e a realização de ambas as linhas teológicas.

2.3.2 A eucaristia, sacrifício na ceia rememorativa

Para entender corretamente a eucaristia como sacrifício, é preciso entendê-la ao mesmo tempo como anti-sacrifício e, portanto, que não oferecemos a Deus nada que não tenhamos recebido e que só podemos oferecer a Deus nossa vida, nossa liberdade, como resposta de ação de graças. Mas, como participamos da eucaristia só quando há manducação que é ao mesmo tempo sacramental e espiritual, decorre que somente quando nossa vida é sacrifício (isto é, seguimento de Jesus), podemos, em verdade e não na aparência de um gesto vazio, participar do sacrifício de Jesus, de sua doação ao Pai e aos homens, expressa ao extremo por sua morte e aceita por Deus na ressurreição. A partir daí se podem entender os diversos aspectos do dogma da eucaristia como sacrifício.

1. *Sacrifício sacramental*

A eucaristia é sacrifício sacramental, eis a afirmação básica, pois significa que a eucaristia é sacrifício, enquanto é sacramento, ou seja: que não é um *novo ato* sacrificial, distinto do de Cristo, senão que é recordação, num gesto simbólico, daquele mesmo sacrifício.

A cruz é um fato histórico, que juntamente com a ressurreição e a glorificação de Jesus é o ponto culminante da história da salvação. Um fato histórico não é um ponto geométrico sem antes nem depois. Só se pode compreender um fato histórico em conexão com o que o antecede e com o que se segue dele. A cruz é consequência de uma vida que tornou presente o Reino sob as condições de uma história de pecado. Nesse sentido ela resume toda a vida e toda a pregação de Jesus, toda sua práxis de implantação do Reino e, portanto, de afirmação do Pai como único absoluto. A Ressurreição-Glorificação de Jesus é o juízo de Deus sobre Jesus, confirmação de sua práxis como fundada em Deus. O conjunto é o mistério pascal de Cristo, síntese e suma de toda sua existência e, que, como tal, pode ser apreendido sob a categoria de sacrifício.

Enquanto *acontecimento histórico*, todos esses atos passaram. Mas os atos não são acessórios, secundários na pessoa. Conhecemos alguém por seus atos, por aquilo que ele faz. Mais: cada novo momento na história de uma pessoa está marcado pelo passado, quer na forma de rejeição, quer na de aceitação. Uma pessoa sem passado é alguém com amnésia que perdeu sua identidade. O passado continua sempre, constituindo a identidade da pessoa, mesmo que ele seja aquele famoso "iceberg", do qual só se vê uma parte mínima. Cada pessoa é, pois, aquilo que ela se tornou por sua história. Por isso, só depois da morte, depois de ter posto seu último ato de liberdade, podemos saber quem era realmente tal pessoa. Pois nesse momento ela entra em sua definitividade e

pode ser julgada (embora o juízo do homem nunca possa ser completo). *A pessoa é, pois, toda sua história.*

Aplicando esses princípios a Cristo, segue-se que ele, concretamente, por sua total relatividade ao Pai, é a perpétua passagem deste mundo ao Pai, é Páscoa permanente, é a Páscoa em pessoa. Pode-se dizer que ser páscoa é a natureza de Cristo. Toda sua vida foi pascal e, por isso, também sua morte. Esse é o sentido de Ap 5, 6, o simbolismo do cordeiro de pé como que imolado. O Cordeiro é Cristo; sua atitude, de pé, mostra-o glorioso. No entanto, continua a ser o mesmo que morreu na cruz: está como que imolado. A mesma idéia de continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo glorioso é expressa em linguagem mais dinâmica em Hb 7, 25 e 1 Jo 2, 1. Cristo é o perpétuo intercessor junto ao Pai. Não que isso requeira novos atos de Cristo. Sua própria pessoa (vale dizer: sua vida e morte) é a intercessão viva.

Pois bem. Deste Cristo vivo, cuja identidade lhe vem de sua história, de sua vida, morte e ressurreição, se faz *memória* na eucaristia. Esse Cristo assume o pão como seu corpo. A presença eucarística é um dos muitos modos como Cristo se faz presente. Por que justamente esse modo é chamado sacrifício? Porque essa presença de Cristo se faz através da expressão significativa de uma refeição de pão e vinho. Refeição como tal expressa já doação de vida, partilha do que é fonte de vida (cf. 2.1.1). As espécies de pão e de vinho separadas remetem à separação de corpo e sangue na cruz. Em outras palavras: a eucaristia é sacrifício, porque é memória e presença de Cristo num gesto simbólico que evoca seu mistério pascal.

Sacrifício histórico e sacrifício sacramental devem ser claramente distinguidos, não estão no mesmo nível de realidade. O sacrifício sacramental é totalmente *relacional* ao sacrifício da cruz, é *memorial* do sacrifício histórico. E é sacrifício de Cristo por não ser iniciativa do homem, mas iniciativa do Cristo que convoca a Igreja para sua ceia remotiva. A expressão significativa lembra (= memória!) o mistério pascal de Cristo como sacrifício e anti-sacrifício: como sacrifício enquanto recorda o sacrifício de Cristo; como anti-sacrifício, enquanto o sacrifício de Cristo é anti-sacrifício e a eucaristia é celebrada como celebração da vida da Igreja (do ser Igreja). Entretanto, mesmo distinguindo assim entre sacrifício histórico e sacrifício sacramental e, portanto, vendo a eucaristia como sacrifício *relacional*, permanece verdade o que Trento diz, quando considera a missa "sacrifício visível" (DS 1740): ela é sacramentalmente visível.

2. *Sacrifício espiritual*

A expressão "sacrifício espiritual", sacrifício no Espírito Santo,

no Espírito de Jesus, designa um aspecto essencial da eucaristia, pois o cristianismo se entronca com a crítica ao culto feita pelo profetas no AT. A eucaristia só pode ser sacrifício, sendo anti-sacrifício. O homem não tem nada a oferecer a Deus, a não ser sua gratidão e sua vida criatural, na dependência de Deus. Nessa abertura de vida a Deus é que se exprime a adoração. E mesmo essa é graça.

Essa dimensão da eucaristia é expressa liturgicamente na dupla epiclese das orações eucarísticas: a primeira, antes da consagração na Liturgia Romana, pede que o Espírito venha sobre as oblatas; a segunda, depois da consagração, que ele transforme a comunidade. Na primeira epiclese suplica-se que o pão e o vinho que o homem apresenta, deixem de ser do homem, para ser "corpo e sangue de vosso Filho", pela ação santificante do Espírito. Que Cristo as assuma e assim se tornem ele mesmo, Jesus Cristo. E dessa forma se roga que o *próprio* Jesus, o Filho de Deus, se faça nosso sacrifício e nossa ação de graças. O homem nada tem a oferecer: é o Filho eterno mesmo que assume o homem e suas oferendas para oferecê-las ao Pai.

A segunda epiclese, epiclese sobre a comunidade, completa a primeira, pedindo não apenas que o pão e o vinho apresentados pela comunidade sejam transformados pela ação do Espírito, mas que a própria comunidade se transforme no corpo de Cristo. "*A meta suprema da eucaristia não é a transformação dos dons; os dons são sinais do que deve acontecer conosco. A meta suprema é a transformação dos homens vivos no corpo de Cristo, na sárx do Lógos*"³⁸. Por isso em Rm 12, 1 os cristãos são admoestados a fazerem de seus corpos (isto é, de sua existência histórica) um sacrifício espiritual.

A eucaristia realiza, portanto, o conceito de culto do NT: por sua relação de identidade com Jesus, o único adorador do Pai, e por sermos *nós* o sacrifício e não coisas, mas nós mesmos incorporados em Cristo como elementos da grande liturgia cósmica.

3. *Sacrifício eclesial*

No momento em que se reconhece a eucaristia como "sacrifício espiritual", entra-se na perspectiva eclesiológica do sacrifício, pois é apenas incorporados a Cristo, como corpo do Ressuscitado, que temos acesso ao Pai, possibilidade de oferecer-lhe nossa vida. Sacrifício de Cristo e sacrifício da Igreja não são concorrentes ou opostos. O segundo só tem sentido *no* primeiro, como participação viva no primeiro, assim

(38) Joseph RATZINGER, Apostila das aulas sobre a Eucaristia, Múnster 1963 (mimeo.), 96.

como a vida cristã só existe pelo impulso do Espírito Santo como seguimento de Jesus.

Neste, como em tantos domínios, Santo Agostinho é mestre e vale a pena recordar algumas de suas expressões lapidares, nas quais entrecruza o corpo eucarístico com o corpo eclesial. "Eis o sacrifício dos cristãos: de muitos fazer-se um corpo de Cristo"³⁹. "Se sois o corpo de Cristo e seus membros, é vosso símbolo que repousa sobre a mesa do Senhor: é vosso símbolo que recebeis... Sede aquilo que vós vedes e recebei o que vós sois"⁴⁰. Não se trata de jogo de palavras. O homem não pode pretender oferecer nada a Deus. O único culto só pode ser aquele que Deus nos dá em nosso proveito. O sacrifício de Cristo é a fonte. O próprio Cristo "é quem *oferece* e ele mesmo é o dom *oferecido*. Ele quis que o sacramento desta realidade seja o sacrifício quotidiano da Igreja que, sendo o corpo dessa cabeça, *aprende a se oferecer por meio dele*"⁴¹.

4. *Sacrifício eucarístico (= de ação de graças)*

Como sacrifício eclesial a eucaristia é fundamentalmente sacrifício de ação de graças: nosso acesso a Deus é dom por Cristo.

Ação de graças é reconhecer a Deus como Deus, pois na ação de graças se reconhece que tudo vem dele, até mesmo o bem que fazemos. Reconhecer a Deus como Deus é pô-lo em nossa vida como único absoluto e nisto consiste o Reino de Deus: que a vontade de Deus seja o primeiro valor, o valor absoluto. Ora, a vontade de Deus é a vida do homem (vida concreta em todas as dimensões do homem, começando pela material e econômica, pois sem esta o homem não vive). Reconhecer a Deus como Deus é assim reconhecer o homem como irmão. Reconhecer o homem como irmão é reconhecê-lo igual a mim, não podendo ser manipulado por mim. É reconhecê-lo como liberdade, como sujeito, com todos os direitos daí decorrentes. Num mundo dividido, onde a pobreza resulta da exploração, o reconhecimento do outro como irmão (de todos os outros como irmãos) começa pelo reconhecimento do pobre como sujeito de direitos. Viver ação de graças, neste mundo dividido, é viver a solidariedade com o pobre, na qual se encarna a rejeição dos ídolos que hoje o esmagam e o conseqüente reconhecimento de Deus como Deus. A eucaristia é sacrifício de ação de graças, porque a ela só nos

(39) S. AGOSTINHO, *De civ. Dei* X, 6.

(40) ID., *Sermo* 272.

(41) Id., *De civ. Dei* X, 20. Cf. Louis-Marie CHAUVET, art. cit. na nota 22, 71.

unimos vivendo o Reino no seguimento de Jesus. O verdadeiro sacrifício é a vida em prol do Reino que trazemos para celebrar na eucaristia como dom de Deus por Cristo e como participação no sacrifício (vida, mistério pascal) de Cristo e em união com ele.

O contrário da ação de graças é a acumulação. Quando não aceitamos que tudo é dom de Deus para *todos*, passamos a acumular para nós, construir a nossa segunraça, o que sempre se faz à custa dos outros, do pobre. É, no fundo, criação de ídolos. Por isso a expressão significativa da ação de graças e do reconhecimento de Deus como Deus só pode ser uma refeição fraterna e festiva, onde o pão partilhado da igualdade é regado pelo vinho da alegria de sermos e vivermos como irmãos.

Os ídolos produzem a morte do pobre. Eucaristia é celebração de vida: da vida da Igreja como comunhão a partir da solidariedade com os pobres (cf. acima 1.1.2) em união e participação com a vida de Cristo entregue em solidariedade com os últimos da sociedade, os "crucificados pela injustiça" (cf. acima 1.2.1). Adorar os ídolos de nossa sociedade e participar da eucaristia é uma contradição. É "não distinguir o Corpo do Senhor" (cf. 1 Co 11, 29).

A ação de graças é o ato de desapropriação suprema: nada temos de nós. Mas ela só é verdade quando traduzida no material, no econômico. Nada temos de nós: tudo é de Deus e, portanto, dos irmãos (primeiramente dos mais despojados). A eucaristia como sacrifício de ação de graças acentua que o único sacrifício que agrada a Deus é o anti-sacrifício, aquele que é renúncia a todo intermediário religioso. A ação de graças concreta, da qual a ação de graças da eucaristia é apenas expressão, é a vida em solidariedade com os pobres. Esse é o sacrifício supremo, porque o homem se desapega de si, renuncia no concreto a coincidir com sua origem (o homem que acumula quer ser origem de si mesmo) e se reconhece fundamentado no Outro absoluto que é origem e senhor de todos os bens (que por isso são para todos, primeiramente para os que os que nada têm). Essa foi a atitude de Cristo que assim se mostrou Filho. A eucaristia, como memorial do Cristo, é sacrifício eucarístico, sacrifício de ação de graças. Celebrá-la em Espírito e verdade supõe que a vida da comunidade cristã seja também ação de graças na concretidade histórica, vale dizer: seja solidariedade com o pobre.

5. Sacrifício propiciatório

A missa não é só sacrifício de louvor e ação de graças, também é sacrifício de propiciação (cf. DS 1753). Mas é exatamente por ser sacrifício de louvor que a eucaristia é sacrifício propiciatório (restaurador).

O homem se restaura em sua dignidade, liberdade, autonomia, responsabilidade (em uma palavra: o homem se restaura em sua humanidade), quando se dispõe a viver em ação de graças. A ação de graças no concreto histórico já vimos que consiste na solidariedade com o pobre. É ela que restaura o homem no sentido de uma troca simbólica (sacrifício): quando o homem atribui a Deus o que é de Deus (tudo e, portanto, todos os bens), Deus restitui ao homem sua dignidade, o restaura em sua dignidade. Pois, quando o pobre *vive* (não apenas vegeta), quando o pobre está no centro da atenção de uma sociedade, todos os homens nela se restauram em sua dignidade. Os pobres oprimidos, porque recebem de fato o direito de viver; os opressores, porque se libertam de sua condição de opressores que os desumanizava para tornarem-se homens, irmãos. Quando na ação de graças feita história a partir do nível econômico, Deus é reconhecido como Deus, o homem é restaurado em sua dignidade. É a dimensão propiciatória da obra de Cristo, de sua solidariedade até a morte com os "crucificados pela injustiça".

A eucaristia recorda-o no memorial através de uma expressão significativa de partilha e comunhão. Assim ela tem uma dimensão propiciatória que não consiste na proteção contra a vingança de um Deus justiceiro, mas na instauração ou restauração do homem, tirado da alienação em que vivia, e recuperado em sua existência. A eucaristia celebra essa ação propiciatória histórica e dessa forma provoca a que a Igreja se empenhe cada vez mais profundamente na devolução ao homem de sua dignidade de filhos no concreto histórico, o que acontece quando o homem dá a Deus o que é de Deus: tudo, a primazia absoluta. E no ato de reconhecer a Deus como Deus devolve-se ao homem sua dignidade, reconhecendo *todos* os homens como homens⁴².

A eucaristia é, portanto, sacrifício como sacramento e enquanto sacramento, pois como sacramento a eucaristia é memorial do mistério pascal de Cristo no gesto simbólico da refeição fraterna e festiva e celebração da vida da Igreja como comunidade dos que creêm no Ressuscitado, dando a vida pelos irmãos no seguimento de Jesus. Como memória, presença e sacrifício de Cristo, a eucaristia faz a Igreja.

3. COMPROMISSO EUCARÍSTICO, COMPROMISSO COM A JUSTIÇA

Se a eucaristia é quanto se tentou dizer nestas páginas, surge como conseqüência ineludível que a eucaristia só pode ser celebrada por quem pratica a justiça e, por sua vez, dará frutos de justiça. Vale aqui a

(42) Nos dois últimos pontos se faz uma releitura latino-americana do artigo de Louis-Marie CHAUVET cit. na nota 22, 74-76.

fortiori o que o Sl 15(14) dizia do culto antigo: "Quem, Javé, poderá hospedar-se em tua tenda? ... Aquele que procede com honradez e pratica a justiça..." (v. 1.2).

Se é assim, está a Igreja em condições de celebrar a eucaristia hoje? Mas, se não celebra, não é Igreja, pois é a eucaristia que faz a Igreja. Não pode a eucaristia tornar-se um sedativo para a injustiça reinante? Todos unidos em torno à mesa eucarística, mesmo que a sociedade continue dividida. Ou será hipocrisia? Pois quem será capaz de "discernir o corpo do Senhor", quando nessa sociedade estruturada no pecado (pecado que é injustiça e idolatria a uma), não se pode viver sem alguma convivência com ambas⁴³? Mas deixar de celebrar seria desistir de ser Igreja!

Questões semelhantes poderiam multiplicar-se indefinidamente. A primeira resposta é que só podemos celebrar eucaristia na consciência de nossa indignidade, "com temor e tremor". E, no entanto, com esperança, pois ela é uma refeição festiva. Mas a resposta de fundo mesmo consiste em afirmar: "... a eucaristia só é possível num mundo mais ou menos injusto, no coração do qual se segue lutando contra a injustiça e o pecado"⁴⁴. Ou em palavras mais densas: "Onde não há justiça, não há eucaristia"⁴⁵. De fato, se a eucaristia expressa e realiza o ser Igreja, comunhão em torno à memória de Jesus, antecipando o novo céu e a nova terra a partir da solidariedade com os pobres (cf. acima 1.1), é preciso pôr no centro da reflexão teológica sobre a eucaristia — como este artigo procurou fazer — a inseparabilidade entre eucaristia e justiça e, correspondentemente, a incompatibilidade entre injustiça e eucaristia. Pois o primordial na eucaristia não é a transubstanciação do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo, mas que, através desse alimento, a comunidade se torne o corpo vivo do Senhor Ressuscitado.

Essa consciência era muito clara nos Padres da Igreja. Duas práticas da Igreja até o séc. VII mostram-no claramente: a penitência pública e a oferenda dos fiéis. — A penitência pública visava a uma comunidade sã, "já que não se readmitia à participação eucarística quem cometia certos pecados públicos e escândalos, entre outros os pecados que faziam sério dano ao próximo e concretamente em matéria de justiça"⁴⁶.

(43) Sobre esta problemática cf. Francisco TABORDA, ob. cit. na nota 8, 221-226.

(44) R. E. DE ROUX, Eucaristía y compromiso social de la Iglesia, em: *Rev. Univ. Cat.* [Quito] 2 (1974, n. 4) 93-122; cit.: 117-118.

(45) José María CASTILLO, Donde no hay justicia no hay eucaristía, em: AA.VV., *Fe y justicia*, Sígueme, Salamanca 1981, 135-171; veja-se recensão em: *Persp. Teol.* 14 (1982) 378-382.

(46) ID., ib., 164.

— A oferenda dos fiéis na celebração eucarística era destinada aos pobres, como concretização da comunhão de bens expressa na partilha eucarística. A comunicação de bens e, de forma geral, a unidade na comunidade era considerada constitutivo essencial da celebração. Mas esta comunhão de bens não tolerava convivência com a injustiça e por isso, na Didaskalia, o bispo é advertido a olhar quem dá esmola, para não aceitá-la de quem pratica a injustiça, pois este não está em comunhão com a comunidade⁴⁷. O que interessa, portanto, é a comunidade sã e participativa, dentro da grande tradição neotestamentária de que o central da eucaristia é ser “sinal de comunhão de vidas e de pessoas, na solidariedade com os pobres e no serviço aos irmãos”⁴⁸.

Qualquer outro acento no viver Igreja e no celebrar eucaristia, é infidelidade ao Senhor, cuja memória se deve realizar em ambas: “...uma vida sacramental e litúrgica que fosse vivida por ela mesma, para nossa própria salvação e nossa própria realização, sem cuidado com a libertação e o desenvolvimento dos que em torno a nós vivem condições desumanas, nos pareceria um engodo, uma caricatura do que Jesus Cristo deu aos homens instituindo os sacramentos da salvação”⁴⁹. Caricatura de eucaristia e caricatura de Igreja.

O lema, comum à Campanha da Fraternidade de 1985 e ao 11º Congresso Eucarístico Nacional, “Pão para quem tem fome”, atinge profundamente a verdade sobre a eucaristia e é um convite, a que, a partir da eucaristia, a Igreja se renove em seu compromisso com os pobres.

(47) Cf. ID., ib., 163-165.

(48) ID., ib., 170.

(49) Philippe ROUILLARD, Eucharistie et faim des hommes, em: *Vie Spirituelle* 128 (1974) 913-917; cit.: 915.

Francisco Taborda S.J. é doutor em Teologia pela Universidade de Münster, Alemanha. É professor de Teologia na Faculdade de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, MG. Membro da Equipe de Reflexão Teológica da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB Nacional). Publicou: *Cristianismo e ideologia. Ensaios Teológicos* (Col. “Fé e Realidade” 16), Ed. Loyola, São Paulo 1984.

Endereço: Caixa Postal 5047 (Venda Nova) - 30000 Belo Horizonte - MG