

LEX ORANDI – LEX CREDENDI
ORIGEM, SENTIDO E IMPLICAÇÕES
DE UM AXIOMA TEOLÓGICO

Francisco Taborda SJ

Seguindo o dinamismo da volta às fontes, a teologia sacramental redescobriu na Patrística uma forma de abordar os sacramentos, distinta da maneira a que o II Milênio do cristianismo nos tinha habituado. Enquanto a Escolástica, responsável pela sistematização da teologia sacramental, havia ensinado a abordá-los dedutivamente, a Patrística refletiu sobre os sacramentos sem preocupação sistemática, mas a partir da celebração vivida em comunidade, indutivamente.

É nesse contexto que adquire nova força o antigo adágio “lex orandi – lex credendi”, retomado em tempos recentes, inclusive pelo magistério eclesial e não sempre com muita fidelidade ao sentido original¹.

¹ Informações gerais em K. FEDERER: “Lex orandi – lex credendi”. *LThK2* VI, 1001-1002. A. SCHILSON: “Lex orandi – lex credendi”. *LThK3* VI, 871-872. Uma ampla discussão em G. WAINWRIGHT: *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life: a Systematic Theology*. New York: Oxford University Press, 1980, 218-283. Veja-se também C. GIRAUDO: “*In unum corpus*”: Trattatto mistagogico sull’eucaristia. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 2001, especialmente 22-27 (tr. bras.: “*Num só corpo*” : Tratado mistagógico sobre a Eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003, no prelo).

Este estudo pretende inquirir sobre as origens do adágio, para compreendê-lo melhor; considerar as transformações a que foi submetido e, por fim, ressaltar suas implicações para a teologia atual.

1. O adágio em seu contexto original²

A expressão, consagrada como verdadeiro *axioma*³, encontra-se originalmente no opúsculo conhecido como *Indiculus de gratia Dei* [Pequeno catálogo sobre a graça de Deus], oriundo da Cúria Romana, no séc. V, por muito tempo atribuído ao Papa Celestino I, hoje considerado unanimemente pela crítica como da autoria de Próspero de Aquitânia⁴.

Próspero († depois de 455)⁵ foi um leigo com boa formação teológica. Embora atraído para Marselha pela fundação do mosteiro de Vítor de Lérins, nunca se tornou monge. Quando iniciou a polêmica semipelagiana, entrou em contato epistolar com Agostinho que lhe enviou duas de suas obras: o *De predestinatione sanctorum* (A predestinação dos santos) e o *De dono perseverantiae* (O dom da perseverança). Em 431 foi a Roma, onde obteve de Celestino I uma carta aos bispos da Gália, esclarecendo sobre a heresia dos mosteiros da Provença. Volta a Marselha, onde fica até a morte de João Cassiano (440), quando se muda para Roma. Lá se põe a serviço do Papa Leão Magno.

O semipelagianismo⁶ é uma reformulação moderada do pelagianismo. Pelágio († 427) negara a necessidade da graça para que o ser humano possa realizar o bem. Agostinho saiu em defesa da absoluta prioridade da graça. Os semipelagianos, temendo que a posição de Agostinho acabasse por anular o livre arbítrio, negar os méritos humanos e levar a uma predestinação fatalista, procuraram um meio termo, pois esta-

² Cf. a ampla pesquisa histórica de K. FEDERER: *Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung*. Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1950. P. DE CLERCK: “Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques d’un adage équivoque”. *QuLi* 59 (1978) 193-212 (aqui: 194-206). WAINWRIGHT: ob. cit., 224-235. GIRAUDO: ob. cit., 22-27. Veja-se também P. DE CLERCK: “La prière universelle, expression de la foi”, em: A. PISTOLA / A. M. TRIACCA (ed.): *La liturgie, expression de la foi: Conférences de Saint-Serge. XXVe Semaine d’Études Liturgiques. Paris, 27 – 30 Juin 1978*. Roma: Ed. Liturgiche, 1979, 129-146.

³ Como define GIRAUDO: ob. cit., 2224, *axioma* é “uma sentença que goza de particular *dignidade* (cf. grego *ajxivwma*) e autoridade. Enquanto princípio que não tem necessidade de ser demonstrado, ou princípio primeiro, é admitido por todos e, portanto, absoluto, normativo. Um exemplo clássico de axioma é ‘deve-se fazer o bem e evitar o mal’”.

⁴ Cf. PRÓSPERO DE AQUITÂNIA: *De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*, 8. *PL* 51, 209-210 (*DS* 246). A obra é mais conhecida como *Indiculus de gratia Dei* e também chamada de *Capitula de gratia*.

⁵ Cf. D. RAMOS-LISSÓN: Prosper Tiro v. Aquitanien, em *LThK3* 8, 644-645.

⁶ Cf. G. L. MÜLLER: Semipelagianismus, em *LThK3* 9, 451-453.

vam interessados em que não se viesse a considerar desnecessário o esforço ascético e espiritual, tão importante no monaquismo. Para eles o ser humano deve tomar a iniciativa para obter a graça. A experiência religiosa (*initium fidei*) está condicionada e é proporcional ao esforço humano. Contra os semipelagianos, Próspero sai em defesa da posição de Agostinho. Dado seu prestígio junto aos papas, Próspero teve oportunidade de exercer sua influência contra o semipelagianismo não só nas disputas locais. Em sua época romana redigiu sua obra mais famosa o *Indiculus de gratia Dei*, também denominado *Capitula de gratia*, que é a obra que aqui nos interessa.

Ela é uma coletânea de textos para provar a necessidade da graça para o “início da fé”. Como os adversários aceitavam a autoridade papal, os cap. 1-6 recolhem textos dos papas Inocêncio I (401-417) e Zóximo (417-418), razão por que, durante muito tempo, o *Indiculus* foi atribuído a Inocêncio I e gozou de prestígio magisterial. O cap. 7 traz as decisões do Concílio de Cartago, de 418, e no cap. 8 – que aqui interessa mais especificamente – Próspero argumenta a partir da “norma do orar”.

Leiamos o texto:

Além dessas decisões invioláveis da beatíssima Sé Apostólica, com as quais os piedosíssimos Padres, rejeitando o orgulho da pestífera novidade, nos ensinaram a atribuir à graça de Cristo tanto os inícios da boa vontade, quanto os progressos devidos a esforços louváveis e a perseverança neles até o fim, consideremos também os sacramentos das súplicas sacerdotais, que, transmitidos pelos apóstolos, são celebrados uniformemente em todo o mundo e em toda a Igreja católica, *para que a norma do orar estabeleça a regra do crer* (UT LEGEM CREDENDI LEX STATUAT SUPPLICANDI).

Quando quem preside as santas assembléias desempenha a missão que lhe foi confiada, apresenta à divina clemência a causa do gênero humano e, gemendo com ele, toda a Igreja pede e suplica

- que aos infiéis seja dada a fé;
- que os idólatras sejam libertos dos erros de sua impiedade;
- que, tirado o véu que cobre o coração, a luz da verdade se manifeste aos judeus;
- que os heréticos se arrependam, acolhendo a fé católica;
- que os cismáticos recebam o espírito de uma caridade renovada;
- que aos apóstatas sejam concedidos os remédios da penitência;
- enfim, que aos catecúmenos conduzidos aos sacramentos do novo nascimento seja aberta a morada da misericórdia celeste.

O efeito [dessas orações] demonstra que essas coisas não são pedidas superfluamente nem em vão ao Senhor, pois Deus se digna retirar muitos de toda espécie de erros e, arrancando-os do poder das trevas, os transfere ao reino do Filho de seu amor [cf. Cl 1,13] e dos vasos de

ira faz vasos de misericórdia [cf. *Rm* 9,22-23]. Tudo isso é obra de Deus, como o faz perceber o fato de sempre se oferecerem a Deus ações de graças e confissões de louvor pela iluminação ou correção dessas pessoas⁷.

O argumento de Próspero parte dos “sacramentos das súplicas sacerdotais” (*obsecrationum sacerdotalium sacramenta*) que se realizam em toda a Igreja, desde os tempos apostólicos. Essa prática da Igreja deve ser considerada na discussão contra o semipelagianismo, “para que a norma do orar determine a regra do crer” (isto é, a regra de fé). Quando o encarregado da oração eclesial, sustentado pela súplica de toda a Igreja, pede pela conversão dos infiéis, dos idólatras, dos judeus, dos hereges, dos cismáticos, dos penitentes, dos catecúmenos, não o faz em vão, como se mostra pelos efeitos da oração, a graça da conversão dessas pessoas. Daí se segue que toda vez que uma conversão acontece, ela é obra da graça de Deus, suplicada pela Igreja.

Embora o adágio se encontre numa oração subordinada: “*para que a norma do orar estabeleça a regra do crer (ut legem credendi lex statuat supplicandi)*”, tem valor de princípio universal e é a premissa maior do raciocínio de Próspero. O caráter subordinado da oração é mero fato sintático. Analisado à luz da lógica menor, o argumento de Próspero pode ser esquematizado assim:

A norma do orar determina a norma do crer;
ORA, nós *oramos para que* Deus conceda aos “maus” a graça necessária à conversão, e muitos se convertem;
LOGO, *devemos crer que*, aos “maus” que se convertem, Deus concede a graça necessária à conversão⁸.

Depois da análise da função sintática e lógica do adágio no texto de Próspero, passemos ao estudo do conteúdo do axioma. O que Próspero compreende por *lex supplicandi* (tal é sua expressão), pode ser mais bem esclarecido a partir de outra obra sua, intitulada *De vocatione omnium gentium*, escrita em Roma por volta do ano de 450⁹. O autor discute aqui o texto 1Tm 2,1-6 sobre a vontade salvífica universal de Deus, já que os semipelagianos acusam os agostinianos de negarem essa verdade de fé. Para refutá-los, Próspero chama a atenção para o contexto da perícopes em questão. Paulo pede que se reze por todos os seres humanos. Próspero identifica aí uma ordem de Deus, transmitida pelo apóstolo, a “ordem da súplica” (*ordo supplicationis*). E evoca também aqui a oração da Igreja por toda a terra, intercedendo pela conversão dos infiéis, idólatras, perseguidores, judeus, heréticos, cismáticos, como argumento contra os semipelagianos.

⁷ Todo o capítulo 8 pode ser lido em *DS* 246.

⁸ GIRAUDO: ob. cit., 24.

⁹ Cf. PRÓSPERO DE AQUITÂNIA: *De vocatione omnium gentium* I, 12. *PL* 51, 664-665.

Ao tentar identificar a *lex supplicandi* que deve determinar a *lex credendi*, os liturgistas, a partir dos exemplos dados por Próspero, muitas vezes pensaram tratar-se de uma ação litúrgica concreta, a oração universal da Sexta-feira Santa, cujas intenções apresentam notável semelhança com a lista fornecida por Próspero. Entretanto, considerando mais de perto o texto, vê-se que a *lex* em questão não é um texto litúrgico, nem qualquer uso litúrgico ou determinada maneira de orar, mas a “ordem” de Paulo, em 1Tm 2,1-2, para que se interceda por toda a humanidade. O texto é, aliás, uma simples recomendação, mas Próspero o interpreta como ordem, lei, preceito, obrigação. É a *lex supplicandi* ou o *ordo supplicationis*.

Embora pudesse ter citado outras intenções como a conservação da hierarquia da Igreja, a perseverança dos fiéis, o descanso eterno dos falecidos em Cristo, Próspero menciona apenas as intenções que se referem aos “maus”, pois elas abrem caminho para sua conclusão numa argumentação *a fortiori*: se Deus intervém em favor dos “maus”, quanto mais o fará em relação aos “bons”. Vale dizer: também os “bons” precisam da graça de Deus para suas boas obras e para sua perseverança.

Próspero acrescenta que a *lex supplicandi* é obedecida pela Igreja por toda parte do mundo. Isso é fundamental na polêmica. Para entender a importância da universalidade do uso da Igreja, leiamos um texto do *Commonitorium* do semipelagiano Vicente de Lérins († cerca de 450):

Na Igreja católica deve-se cuidar sobremaneira de manter *o que foi crido em toda parte, sempre e por todos (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est)*. Pois é verdadeira e propriamente católico o que – como o mostra a força mesma e a etimologia do nome – abraça quase universalmente tudo. Mas isso acontecerá só se seguirmos a *universalidade, a antiguidade, o consenso unânime*. Seguiremos a universalidade, se afirmarmos que é verdadeira só a fé que a Igreja inteira professa por todo o orbe terrestre; a antiguidade, se de nenhum modo nos afastamos do sentido que manifestamente abraçaram nossos santos antepassados e pais; seguiremos igualmente o consenso unânime, se, em relação a essa mesma antiguidade, nos ativermos às definições e às sentenças de todos, ou pelo menos de quase todos, os sacerdotes e mestres¹⁰.

Diante da universalidade das preces dirigidas a Deus em favor dos “maus”, os semipelagianos deverão aceitar o argumento de Próspero, já que foi seu prócer mesmo, Vicente de Lérins, quem estabeleceu como critério da doutrina ortodoxa “o que foi acreditado em toda parte, sempre e por todos”. Aplicando à *lex orandi*, poderíamos dizer que “o que em toda parte, sempre e por todos foi objeto de oração” só

¹⁰ VICENTE DE LÉRINS: *Commonitorium* I, 2. PL 50, 640.

pode ser normativo da fé. A norma permite, portanto, concluir que a *lex orandi* é o próprio *sensus fidelium*, a universalidade no tempo e no espaço daquilo que a Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, faz ao orar. A ação do Espírito nesse contexto aparece claramente, quando Próspero pergunta retoricamente em outra obra: “Ou o que a Igreja pede todos os dias em favor de seus inimigos, isto é, em favor daqueles que ainda não creram em Deus, por acaso não o faz pelo Espírito de Deus?”¹¹.

Por fim, a *lex supplicandi* se expressa no conteúdo da oração da Igreja. Próspero menciona as intenções em que a Igreja ora. Se a Igreja pede por essas pessoas, é a prova de que só Deus é o autor de sua conversão. A “ordem de suplicar”, dada em 1Tm e obedecida pela Igreja sob a orientação do Espírito Santo, “determina a regra de fé”.

Teríamos assim os seguintes critérios para qualificar a *lex orandi*: 1) Considerando um primeiro nível de argumentação, o que pesa para determinar o que é *lex orandi* é sua *fundamentação escriturística*. 2) Esta é reforçada pelo *uso da Igreja*, o *sensus Ecclesiae* expresso na sua prática litúrgica. Este segundo nível de argumentação pesa tanto mais quanto a prática é de origem apostólica, seguida desde então e conhecida por todas as Igrejas no mundo todo (*semper et ubique*). 3) Só então entra o terceiro nível da argumentação: *o conteúdo da prece da Igreja*. Vale dizer: as fórmulas litúrgicas não valem por si, senão por se basearem na Escritura e serem atestadas pela Tradição em todas as partes.

Significa que não qualquer uso litúrgico ou expressão da oração da Igreja é, por si, expressão da fé. “A liturgia é ‘lugar teológico’ na medida em que é fundada sobre a Escritura e em que dá, da Tradição viva, seu eco particular, que é poético, simbólico e existencial, bem mais que racional”¹².

2. O conteúdo do axioma

Se a formulação consagrada do axioma é obra de Próspero de Aquitânia, seu conteúdo foi tomado de Agostinho. Encontramo-lo em vários textos do Bispo de Hipona, em diversas formulações.

Um primeiro exemplo pode ser tomado de uma carta de Agostinho contra Pelágio dirigida ao Papa Inocêncio I. Argumentando em favor

¹¹ PRÓSPERO DE AQUITÂNIA: *Contra Collatorem*, 12, 3. PL 51, 245: “Aut quod Ecclesia quotidie pro inimicis suis orat, id est, pro his qui necdum Deo crediderunt, numquid non ex Spiritu Dei facit?”

¹² DE CLERCK: art. cit., *QuLi* 1978, 206.

da necessidade da graça, o bispo de Hipona parte da oração litúrgica e, referindo-se ao pedido do Pai-nosso “não nos deixeis cair em tentação”, escreve: “A própria oração é um testemunho claríssimo da graça”¹³.

Em sua obra *De dono perseverantiae* (O dom da perseverança), Agostinho escreve:

Oxalá aqueles que, por lentidão de coração e por fraqueza, não podem ou ainda não podem compreender as Escrituras ou seus comentários, quer ouçam, quer não ouçam nossas disputas sobre esta questão, prestem maior atenção a suas orações, orações que a Igreja sempre teve e terá (*orationes...*, *quas semper habuit et habebit Ecclesia*), desde seus primórdios até que este mundo acabe¹⁴.

Mas o enfoque da argumentação de Próspero é um pouco diferente do de Agostinho: enquanto este argumenta a partir da oração da Igreja e de seu conteúdo para concluir pela necessidade da graça, a argumentação daquele é primeiramente bíblica (a “ordem” de Paulo em 1Tm).

Agostinho, por sua vez, não é o primeiro a assumir a oração da Igreja como critério de fé. Nesse ponto ele é devedor de outro Padre da Igreja: Cipriano de Cartago, que, em seu comentário do Pai-nosso, mencionado por Agostinho, cria a expressão *lex orationis*¹⁵ e usa mesmo o latim *lex orandi*, tão próximo à *lex supplicandi* de Próspero de Aquitânia.

Para Cipriano de Cartago o Pai-nosso é norma para a vida cristã. Se o Senhor ensinou a invocar o Pai como Pai *nosso* (e não: *meu*), “quis que um orasse pelo outro, como ele próprio nos conduziu todos à unidade”¹⁶. E prossegue observando que essa *lex orandi* já foi observada pelos três jovens na fornalha ardente que oravam a uma só voz (cf. Dn 3,51). No caso, porém, a expressão *lex orandi* se refere à obrigação de orarmos uns pelos outros, de pensarmos nos outros, quando oramos. Posteriormente, explicando o “de cada dia” do “pão nosso”, Cipriano fala do desapego dos bens, da ajuda aos pobres e acrescenta: “Para que cada um de nós se possa preparar para isso, aprenda a orar

¹³ AGOSTINHO: *Ep. 177*, 4. *PL 33*, 766: “Ipsa igitur oratio clarissima est gratiae testificatio”. *Id.*: *Ep. 217*, 2 e 6. *PL 33*, 978-981. Aliás, aqui entraria em questão toda a *Ep. 217* e especialmente o resumo que Agostinho faz no final *Ep. 217*, 30. *PL 33*, 989. *Id.*: *De dono perseverantiae* 23, 63-65. *PL 45*, 1031-1033 (mas em particular o n° 63, col. 1031-1032).

¹⁴ AGOSTINHO, *De dono perseverantiae* 23,63 (*PL 45*, 1031).

¹⁵ Cf. AGOSTINHO: *Ep. 217*, 2. *PL 33*, 979. CIPRIANO DE CARTAGO: *De oratione Dominica*, 8 e 20. *PL 4*, 523-524 e 533.

¹⁶ CIPRIANO DE CARTAGO: *De oratione Dominica* 8. *PL 4*, 524: “sic orare unum pro omnibus voluit, quomodo in uno omnes ipse portavit”.

assim e a conhecer, pela *lei da oração*, como deva ser¹⁷. E, em outra parte, referindo-se à mesma oração, escreve: “Portanto, quando [o Senhor] deu a *lei de orar*, acrescentou: ‘E quando estiverdes orando, se tiverdes alguma coisa contra alguém, perdoai-lhe...’” (Mc 11,25)¹⁸.

Cipriano, que não escreve em contexto da polêmica contra o semipelagianismo, se apóia num texto bíblico, o Pai-nosso, utilizado na liturgia, e está, assim, mais perto de Próspero que de Agostinho. Em outras palavras: para Cipriano e Próspero a autoridade da *lex orandi* se assenta na Bíblia como a Igreja a compreende e pratica na liturgia. Por outro lado, entre Cipriano e Agostinho/Próspero há outra diferença: a *lex orationis* de Cipriano é antes critério de ortopraxis que de ortodoxia, enquanto em Agostinho e seu seguidor Próspero é critério de ortodoxia. Com isso já se antecipa uma problemática que voltará mais adiante (cf. ponto 5).

3. A inversão do axioma¹⁹

O adágio foi longo tempo esquecido, até que no séc. XIX, Prosper Guéranger (†1875), um dos iniciadores do movimento litúrgico, o resuscitou, fazendo valer não só no sentido de Próspero: na direção da *lex orandi* à *lex credendi*, mas também num sentido novo, invertendo o adágio: a *lex credendi* determina a *lex orandi*. Na perspectiva de seu ultramontanismo²⁰, Guéranger viu a liturgia como veículo do magistério romano. Para ele, a liturgia romana, como liturgia da Igreja do Papa, é a que, por excelência, exprime a fé católica.

Dentro dessa perspectiva, o adágio começa a ser usado em documentos pontifícios. Pio IX emprega-o na bula *Ineffabilis Deus*, de 8 de dezembro de 1854, para fundamentar o dogma da imaculada concepção, proclamado por essa bula²¹. Pio XI emprega o adágio na encíclica *Quas*

¹⁷ Id.: ib., 20. *PL* 4, 533: “Ad quod ut possit unusquisque nostrum parare se, sic discat orare et de orationis lege qualis esse debeat noscere”. De resto, seu biógrafo antigo PONTIUS: *Vita Caecilii Cypriani* 7. *CSEL* vol. 3, pars 3, p. XCVII, referindo-se aos feitos de Cipriano diz ter ele transmitido “a lei da prece evangélica”.

¹⁸ CIPRIANO DE CARTAGO: *De catholicae ecclesiae unitate*, 13. *PL* 4, 509-510: “Ideo et cum orandi legem daret, addidit dicens: ‘Et cum steteritis ad orationem, remittite...’”.

¹⁹ Cf. DE CLERCK: art. cit., *QuLi* 1978, 206-208 (Guéranger).208-211 (até a *Mediator Dei*). Matizes na interpretação, a partir de WAINWRIGHT: ob. cit., 218-224.

²⁰ O ultramontanismo se caracterizava pela busca de estrita submissão à doutrina e à prática da Igreja romana, pela orientação contrária à Ilustração e à revolução burguesa e, conseqüentemente, às liberdades democráticas, adotando uma base teológica tendente ao tradicionalismo e ao fideísmo. Cf. K. SCHATZ: *Ultramontanismus*, em *LThK3* 10, 360-362.

²¹ *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis* VI, Friburgi Brisgoviae: Herder, 1882, 836-843 (aqui: 837).

primas, de 11 de dezembro de 1925, com a qual institui a festa de Cristo Rei²², e na constituição apostólica *Divini cultus*, de 20 de dezembro de 1928, sobre a liturgia e o canto gregoriano²³. Pio XII recorre ao adágio na encíclica *Divino afflante Spiritu*, de 30 de setembro de 1943, sobre a Sagrada Escritura²⁴ e na constituição apostólica *Munificentissimus Deus*, de 1º de novembro de 1950, com que proclamou o dogma da assunção de Nossa Senhora²⁵.

Mas foi na encíclica *Mediator Dei*, de 1947, que abordou diretamente o axioma. Primeiramente rejeita a interpretação modernista de G. Tyrrell que, a partir do adágio, entende a liturgia como experiência da verdade: se uma doutrina na liturgia produz frutos de piedade e vida cristã, a Igreja a aprova; caso contrário, a rejeita. A vivência religiosa subjetiva se tornaria norma de fé. Explicando o adágio, Pio XII o usa em duas mãos: a *lex orandi* — *lex credendi* se torna também *lex credendi* — *lex orandi*. Ou seja: encontra nele dois sentidos distintos: por um lado, como vinha sendo assumido como sentido tradicional, a liturgia justifica a doutrina; por outro, tira daí a consequência de que então o magistério deve reger o uso litúrgico. Ao princípio de que a lei do suplicar deve estabelecer a lei do crer (*legem credendi lex statuat supplicandi*) acrescenta sua inversão: a lei do crer deve estabelecer a lei do suplicar (*lex credendi legem statuat supplicandi*)²⁶.

De Clerck considera essa inversão do adágio uma concepção não tradicional e tão unilateral como a de Tyrrell, criticada por Pio XII. Entretanto, Wainwright mostrou que o controle da liturgia com fins dogmáticos pertence à tradição da Igreja, foi praticada na antiguidade, é usual na Igreja Católica e também conhecida nas Igrejas oriundas da Reforma²⁷. Segundo Wainwright, já Paulo fez assim, quando, a partir de critérios doutrinários, como a inteligibilidade da mensagem cristã, a prioridade da edificação da Igreja, o fato de Deus ser um Deus da paz e não da confusão, tratou de estabelecer regras para as práticas carismáticas no culto em Corinto (cf. 1Cor 14). No mesmo sentido vai a instrução sobre a ceia do Senhor, em 1Cor 11, baseada na soteriologia e na escatologia. Na Igreja antiga encontramos reclamações de Orígenes sobre os bispos que introduzem na oração eucarística idéias excêntricas que querem propagar²⁸. Cipriano denuncia o uso de “palavras

²² AAS 17 (1925) 598.

²³ AAS 21 (1929) 33-34.

²⁴ AAS 35 (1943) 311. DS 3828.

²⁵ AAS 42 (1950) 758-760 e 769.

²⁶ AAS 39 (1947) 521-600 (aqui: 541).

²⁷ Cf. WAINWRIGHT: ob. cit., 251-271.

²⁸ Cf. ORÍGENES: *Diálektoi pròs Herakleiden*, 4. SChr 67, 62-62, no contexto de tudo que precede. Cf. *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Introduction, textes, traduction et notes Jean SCHERER. Paris: Cerf, 1960 (cf. introdução 31-32).

ilícitas” na oração eucarística pelos novacianos²⁹. Em termos gerais, pode-se dizer que a preocupação antiariana teve efeitos profundos na liturgia³⁰. Com relação à Igreja Católica, Wainwright aduz exemplos do dogma confirmado pela liturgia ou por ela antecipado, mas também de doutrinas incentivadas pelos papas através da liturgia (assim a festa de Corpus Christi, na Idade Média, a da Imaculada Conceição, a partir do séc. XV, e a de Cristo Rei, no séc. XX, todas com sentido de inculcar alguma verdade dogmática). O uso do latim na liturgia romana foi defendido a partir do temor de que a língua vulgar possibilitasse adulterações doutrinárias nas traduções³¹. Também os Reformadores, para fazer prevalecer sua doutrina, modificaram a liturgia eucarística, de acordo com a teologia que julgavam adequada³².

Os exemplos aduzidos em favor da legitimidade da inversão do axioma não levam em consideração os três critérios de Próspero: fundamentação bíblica, uso imemorial e universal da Igreja, conteúdo da prece, mas se detêm no conteúdo e vêem na liturgia uma forma de transmitir determinada idéia e não a celebração do mistério, tal como ainda o entendia Próspero. Com isso já se passa à questão da liturgia como “lugar teológico”.

4. Corolário do axioma: a liturgia como lugar teológico

O primeiro sentido do axioma, que é também o mais usual, a *lex orandi* como critério da *lex credendi*, traz consigo um perigo, contra o qual se deve advertir: é o de passar por cima do caráter próprio da liturgia que não é racional, discursiva, mas simbólica, existencial, celebração do mistério. Se, porém, é preciso manter a diferença de linguagem dos dois âmbitos distintos, a celebração e a doutrina, levanta-se o problema de como relacionar liturgia e teologia, como a liturgia, que, por natureza, é simbólica, comunitária, pode ser fonte adequada de conhecimento teológico.

Perguntar pela relação liturgia – teologia é perguntar pela liturgia como “lugar teológico”, lugar da expressão da fé, em que a revelação se torna acessível a nós³³. Melchior Cano († 1560), cuja monumental

²⁹ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO: *De catholicae Ecclesiae unitate*, 17. PL 4, 529.

³⁰ Cf. J. A. JUNGSMANN: *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. Münster/Westf.: Aschendorff, 1925, 151-168.

³¹ Assim ainda Pio XII na *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 545.

³² Exemplos tomados de todos os ramos da Reforma, em WAINWRIGHT: ob. cit., 263-271.

³³ Cf. G. LUKKEN: *Per visibilia ad invisibilia. Anthropological, Theological and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments* (edited by Louis VAN TONGEREN and Charles CASPERS). Kampen: Pharos, 1994, 242.

obra intitulada *De locis theologicis* sistematiza a questão dos lugares teológicos, simplesmente ignorou essa condição da liturgia, com conseqüências históricas para ambas, teologia e liturgia, já que o livro de Cano foi durante séculos uma obra fundamental e determinante para a metodologia teológica.

Graças à retomada do adágio *lex orandi – lex credendi*, a condição de lugar teológico voltou a ser atribuída à liturgia, como já o haviam feito Agostinho e Próspero de Aquitânia. A fonte da teologia é a fé da Igreja, não só a fé explicitada em dogmas e outras verbalizações, mas também a fé vivida concretamente em obras, nos símbolos, nos ritos³⁴. Essas expressões de fé citadas por último (prática e celebração cristãs) constituem a teologia primeira; o que fazem os teólogos e o magistério é teologia segunda³⁵. A primeira não é menos importante que a segunda. Pelo contrário, sem a primeira, a segunda perde o contato vivencial com o mistério, sua fonte originária, sai do caminho seguro, corre o risco de tornar-se árida e estranha à revelação. Dando atenção à teologia primeira, o teólogo mantém a modéstia e a atitude doxológica³⁶.

A liturgia é um dos “lugares teológicos” primeiros, porque a experiência cristã começa a fazer parte da vida humana, quando se expressa em símbolos³⁷. A fé cristã deve, sim, expressar-se em “ortopraxis”, mas não é suficiente à plena estrutura da experiência de fé. Faz-se necessário que se expresse em símbolos que dão aos sentimentos e disposições íntimas estatura e forma, pois no símbolo o ser humano atualiza sua verdade mais nuclear com todas as suas faculdades. É o que acontece na liturgia. Expressar a fé na liturgia é capital para que a fé seja assimilada interiormente e passe às ações. Nenhuma outra expressão de fé substitui a liturgia, “como a prosa não substitui a poesia e as palavras não substituem a música”³⁸.

Há mesmo quem diga que a liturgia não é apenas um lugar teológico insubstituível, mas “uma maneira de ser da revelação cristã”, uma “teologia primária” que dá orientação a toda teologia”, principalmen-

³⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX: “A liturgia, lugar teológico”. *Revelação e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1968, 189-192.

³⁵ Cf. G. GUTIÉRREZ: *El Dios de la vida*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru, s/d [1982], 6-8. Cf. também D. POWER: “Duas expressões da fé: liturgia e teologia”. *Conc(Br)* n° 82 (1973) 225-232.

³⁶ *Doxa*, em grego, significa “glória” e também “opinião”, “sentença”. A palavra “ortodoxia” (a *doxa* [opinião] correta) é aparentada com “doxologia” (a palavra de *doxa* [glorificação]), pois se expressar corretamente sobre Deus é dar-lhe glória, reconhecer seus benefícios.

³⁷ Cf. LUKKEN: ob. cit., 244. O mesmo se poderia dizer em termos de festa: cf. Francisco TABORDA: *Sacramentos, praxis e festa*: Para uma teologia latino-americana dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 41998.

³⁸ LUKKEN: ob. cit., 245.

te em sua reflexão sobre Deus, porque a liturgia é diálogo com Deus³⁹. Entretanto, é importante não confundir os distintos planos. “A liturgia é fundamentalmente *celebração* do mistério de Cristo”⁴⁰, enquanto a teologia aprofunda esse mesmo mistério no contexto de uma determinada cultura, com o instrumental da racionalidade própria a essa cultura. A liturgia expressa a fé de modo evocativo, poético, simbólico, existencial e assim nos põe em contato com o evento fundador. Sua finalidade primeira não é expressar a fé racionalmente, mas celebrá-la existencialmente e transportar-nos sacramentalmente ao evento-base de nossa fé.

A partir daí se deve dizer que o axioma não pode ser interpretado simplistamente como se o uso litúrgico nos fornecesse a norma da fé. É um curto circuito epistemológico que leva à canonização do *status quo* eclesial. Tampouco parece adequado querer reduzir a teologia a “liturgia pensada”, por mais original e apaziguadora que pareça a expressão atribuída a Walter Kasper⁴¹.

Orientando-nos por Próspero de Aquitânia, o criador do axioma em sua forma consagrada, poderíamos indicar três passos para o uso adequado da liturgia como lugar teológico em acordo com a tradição⁴². Deve-se, primeiramente, perguntar a que *lex*, a que lei de Escritura a prática litúrgica em questão obedece. Num segundo passo, cabe observar como a Igreja, ao concretizar essa prática litúrgica em realizações particulares que a universalizam, responde aos dados escriturísticos que a fundamentam. Um terceiro passo seria interrogar como a liturgia, com seus ritos e textos, celebra aquela “lei” da Escritura. Além disso, seria preciso levar em consideração como se pode e deve ser fiel àquela “lei”, respondendo às necessidades dos cristãos de hoje ou das pessoas que chegam à fé a partir de determinado ambiente cultural completamente estranho ao mundo mediterrâneo de cultura semítico-helenística (inculturação da liturgia).

5. Lex orandi – lex credendi – lex agendi

Na discussão em torno à relação teologia – liturgia e a condição de “lugar teológico” desta última se esquece facilmente um aspecto da vida cristã: a ética, a prática, a vida concreta, que é o “chão” onde a

³⁹ Cf. LUKKEN: ob. cit., 256.

⁴⁰ DE CLERCK: art. cit., *QuLi* 1978, 211 (itálico meu).

⁴¹ Cf. A. SCHILSON: “Gedachte Liturgie’ als Mystagogie. Überlegungen zum Verhältnis von Dogmatik und Liturgie”, em: E. SCHOCKENHOFF / P. WALTER (Hrsg.): *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnistheorie*. FS Bischof Walter KASPER. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1993, 213-234.

⁴² Cf. DE CLERCK: art. cit., *QuLi* 1978, 212.

fé celebrada é vivida e que esta deve impregnar⁴³. Aqui entra a crítica protestante ao movimento litúrgico, na Igreja católica ou nas próprias Igrejas oriundas da Reforma, expressa lapidarmente pelo teólogo e mártir Bonhoeffer: “Só quem grita em favor dos judeus, tem o direito de cantar gregoriano”⁴⁴.

A vida cristã apresenta três momentos que lhe são intrínsecos: liturgia – fé – ética (compreendendo sob esta última a a prática da vida cristã de cada dia). Se não se leva em consideração a interdependência dos três momentos, não se esclarecem as relações entre quaisquer dos outros dois componentes da tríade. Assim como na Trindade não se podem considerar as relações entre duas pessoas sem levar a sério a terceira, ou seja, sem considerar as duas pessoas em questão na perspectiva intratrinitária total, assim também oração – fé – agir são três aspectos da existência cristã tão fundamentalmente unidos que toda reflexão sobre a relação entre dois sem o terceiro é inadequada⁴⁵.

Na teologia latino-americana, essa problemática foi sentida no tocante ao método ver – julgar – agir, tão usado na prática pastoral e na reflexão teológica da teologia da libertação⁴⁶. Pouco a pouco se foi tornando mais freqüente acrescentar dois elementos à tríade clássica e falar em ver – julgar – agir – *celebrar* – rever⁴⁷. Com isso, por um lado, fica claro o caráter espiral do método: o ver sócio-analítico não é um primeiro momento isolado, que surge como que do nada (*ex nihilo sui et subjecti*), mas já é sempre um rever iluminado pelo julgar teológico e pelo agir e animado pelo celebrar; por outro lado, a realidade (ver), a fé (julga) e a prática (agir) provêm da comunicação do mistério vivenciada na liturgia e dever ser assimiladas existencialmente na celebração da fé, para penetrarem todas as fibras do ser humano.

⁴³ Cf. T. BERGER: “Lex orandi – lex credendi – lex agendi”. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik”. *ALW* 27 (1985) 425-432. Desde uma perspectiva completamente distinta, a questão é abordada por A. M. TRIACCA: “Le sens théologique de la liturgie et/ou le sens liturgique de la théologie. Esquisse initiale pour une synthèse”, em: A. PISTOIA / A. M. TRIACCA (ed.): *La liturgie, son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et théologie*: Conférences de Saint-Serge. XXVIIIe Semaine d’Études Liturgiques. Paris, 30 Juin – 3 Juillet 1981. Roma: Ed. Liturgiche, 1982, 321-337.

⁴⁴ D. BONHOEFFER, citado por E. BETHGE: *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*. München: Chr. Kaiser Verlag 1967, 685.

⁴⁵ Cf. a dimensão trinitária da relação entre práxis e festa. Cf. F. TABORDA: *Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos*. São Paulo: Loyola, 1984, 81-84.

⁴⁶ Cf. C. BOFF: *Teologia e prática. Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 31993.

⁴⁷ Assumido, por exemplo, como óbvio na carta às CEBs elaborada pelos bispos presentes ao X Encontro Intereclesial de Comunidades Eclesiais de Base, Ilhéus, BA, julho de 2000. Cf. F. TEIXEIRA: “O resgate e a afirmação de um sonho. O X Encontro Intereclesial de CEBs”. *PerspTeol* 32 (2000) 393-413 (aqui: 408).

Jon Sobrino, em sua reflexão sobre a oração cristã, já havia chamado a atenção a essa unidade. A oração cristã é sempre constituída por três momentos: ouvir a Palavra de Deus, fazer o que se escutou e responder na ação de graças ou no pedido de perdão⁴⁸. Entre as formas de ouvir a Palavra de Deus está, sem dúvida, também a teologia, pois ela é um “ouvir” que reflete e aprofunda intelectualmente a Palavra⁴⁹. Essa estrutura do orar cristão poderia também ser expressa em termos de *lex orandi – lex credendi – lex agendi*. Aos três âmbitos é próprio o momento doxológico⁵⁰. Nesse sentido, a liturgia é “cume e tope” da vida cristã. Ela explicita que a meta dos outros dois âmbitos da existência cristã é o louvor de Deus⁵¹. Em última análise, trata-se sempre do mistério de Deus num momento celebrado, noutra pensado, noutra praticado.

A unidade inseparável dos três âmbitos é confirmada pela unidade dos três múnus que cabem ao cristão pelo batismo-crisma: sacerdote – profeta – rei⁵². Eles constituem uma unidade, em que cada título acentua um aspecto diferente já contido nos outros: ao sacerdote cabe a liturgia, ao profeta a proclamação da Palavra, ao rei a criação de comunhão e comunidade. Todos os três constituem indissociavelmente o sacerdócio comum dos cristãos, sua vocação a dar glória a Deus em todas as suas ações.

A relação entre os três termos – liturgia-fé-ética – traz consigo uma conseqüência altamente positiva para o diálogo ecumênico, mas também simplesmente para a vida da Igreja. Relacionando a *lex agendi* com a *lex orandi* e a *lex credendi*, evita-se qualquer perigo de pelagianismo, pois a ética deixa de ser um “dever” a ser executado como “obra” nossa e passa ser vista como conseqüência da liturgia e da fé. Porque cremos que Deus se manifestou assim em seu Filho Jesus e nos enviou seu Espírito e porque somos envolvidos, pela misericór-

⁴⁸ Esses três momentos explicitados por Cf. J. SOBRINO: *La oración de Jesús y del cristiano*. Bogotá: Paulinas, 1979, 64-65. Cf. Id.: *Jesus, o libertador. I: A história de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Vozes, 1994, 207-211.

⁴⁹ Nesse contexto, lembre-se a proposta de uma “teologia orante” (Hans-Urs von Balthasar) ou de uma “teologia de joelhos” (*eine kniende Theologie*) (Karl Rahner).

⁵⁰ O que poderia permitir que se entendesse corretamente a afirmação de que “tudo é oração”.

⁵¹ “Tão certo como a dogmática não é ela mesma doxologia, tão certo é que ela, como doutrina sobre Deus, não pode separar-se da doxologia e tornar-se autônoma, sem sofrer prejuízo. A doutrina sobre Deus não é doxologia, mas cabe a ela introduzir na doxologia e pôr-se a seu serviço”. E. SCHLINK: *Ökumenische Dogmatik: Grundzüge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 65. Quanto à relação entre ética e doxologia, lembre-se a afirmação deuteropaulina: “E tudo o que fizerdes de palavra ou ação, fazei-o em nome do Senhor Jesus, por ele dando graças a Deus, o Pai” (Cl 3,17).

⁵² Cf. F. TABORDA: ob. cit. (*Nas fontes...*), 235-240.

dia de Deus, no movimento intratrinitário, participando em Cristo da vida divina pela ação do Espírito, procuramos corresponder com nossa vida à condescendência de Deus para conosco. A liturgia, por sua vez, não será simplesmente um momento de vivência estética, mas o deixar que o mistério de Deus penetre nossas vidas, e o de trazer para diante (*offerre*) de Deus o que estamos tentando viver no dia-a-dia. E a fé não será um conhecimento de curiosidade intelectual, mas a entrega a Deus numa vida de seguimento de Jesus e na celebração da gratuidade do Deus que se manifesta através de gestos que nos transportam ao momento fundante de nossa fé, o mistério pascal de Cristo.

Visto assim se poderia dizer que Agostinho, ao comentar Jo 15,13 (“Ninguém tem maior amor que aquele que dá a vida por seus amigos”), sintetizou de forma feliz a inter-relação dos três aspectos mediante uma exegese espiritual de Pr 23,1-2:

“Quando te assentares para comer à mesa de um poderoso, observa e entende as coisas que te são oferecidas, e serve-te delas, sabendo que será preciso que prepares coisas semelhantes” [Pr 23,1-2]. Qual é a mesa do poderoso, senão aquela de onde se toma o corpo e sangue de quem entregou sua vida por nós? E o que é sentar-se a essa mesa, senão aproximar-se humildemente? E o que é observar e entender as coisas que te são oferecidas, senão reconhecer dignamente tão grande graça? E o que é servir-se sabendo que será preciso preparar coisas semelhantes senão o que já disse, que como Cristo entregou sua vida por nós, assim também nós devemos entregar nossas vidas pelos irmãos? Como diz também o apóstolo Pedro, “Cristo sofreu por nós deixando-nos um exemplo, para que sigamos suas pegadas” [1Pd 2,21]. Isso é preparar coisas semelhantes. Isso fizeram os santos mártires com ardente amor. Se não celebramos em vão suas memórias e, no banquete em que eles foram saciados, nos aproximamos da mesa do Senhor, é preciso que, como eles, também nós preparemos coisas semelhantes⁵³.

Analisando o texto de Agostinho encontramos: 1) uma prática litúrgica fundada na Escritura e celebrada sempre e em toda parte: a ceia eucarística, pela qual somos transportados pelos sinais do pão e do vinho ao mistério fundante da doação da vida que Cristo realizou no Calvário (*lex orandi*); 2) um dado de fé do qual se faz o memorial: a entrega de Cristo por nós (*lex credendi*); 3) um agir a que nos compromete a participação na eucaristia: se Cristo se entregou por nós, devemos entregar-nos pelos irmãos e irmãs (*lex agendi*). Ao mesmo tempo em que encontramos no texto de Agostinho a íntima conexão entre *lex orandi*, *lex credendi* e *lex agendi*, verificamos presentes no mesmo texto as condições de Próspero de Aquitânia para que tenha validade

⁵³ AGOSTINHO: *In Joannis evangelium tractatus* 84,1. PL 35, 1846-1847.

axiomática seu adágio tornado célebre: a “lei” da Escritura, a universalidade no tempo e no espaço, o conteúdo da celebração⁵⁴. Mediante o texto de Agostinho, podemos, pois, confirmar a plausibilidade de complementar o axioma de Próspero, ampliando-o para: *legem credendi et legem agendi lex statuit supplicandi* (a norma do suplicar estabelece a norma do crer e a norma do agir). A liturgia poderia ser considerada não só um “lugar teológico”, mas também um “lugar ético”, uma fonte de conhecimento da moralidade do agir cristão e de impulso para esse agir.

Francisco Taborda SJ, nascido em Bagé, RS, em 1938, 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. Publicou, entre outras obras, *Sacramentos, práxis e festa*: para uma teologia latino-americana dos Sacramentos, Petrópolis: Vozes, 1998, 4ª ed.; *Matrimônio – Aliança – Reino*: para uma teologia do matrimônio como sacramento. São Paulo: Loyola, 2001; *Nas fontes de vida cristã*: uma teologia do batismo-crisma. São Paulo: Loyola, 2001.

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte – MG
e-mail: ftaborda@cesjesuit.br

⁵⁴ Cf. acima sob o item 1 no final.