

ESPÍRITO SANTO, EUCARISTIA E UNIDADE ECLESIAL

Juan A. Ruiz de Gopegui, S.J.

Eucaristia e Espírito são forças unificadoras. Quem o negaria? Como explicar, no entanto, que as dissensões em torno a maneira de conceber e celebrar a eucaristia tiveram um grande peso nos motivos que levaram comunidades inteiras a se separarem da plena comunhão com a Igreja católica? Que pensar, por outro lado, da multiplicidade de grupos ou movimentos religiosos, que poderiam agrupar-se sob a denominação de pentecostalismo, e que atribuem ao Espírito a sua origem?

As realidades mais sagradas, nas mãos dos homens, podem tornar-se perigosamente ambíguas. Os caminhos do Espírito, que “sopra onde quer”, mas não “sabemos de onde vem, nem para onde vai” (Jo 3,5), carecem de um cuidadoso discernimento. Mais do que nunca, o cristão deveria evitar atribuir precipitadamente a Deus, aquilo que pode não passar de mera construção das mãos ou da mente humana. A tentação de adorar um deus que possa ser levado em pedestal de ouro (tenha ou não a forma de bezerro) ao ritmo e ao compasso — quando não ao capricho — do humano caminhar, reaparece constantemente na história religiosa. O discernimento do Espírito de Deus exige escuta, paciência e despojamento. O Cristo só pode liberar o dom do Espírito depois de ter passado pelo mistério da sua “exaltação na cruz” (cf. Jo 7,39), “aprendendo a obediência pelos próprios sofrimentos” (Hb 5,8).

Mas se certas formas de conceber e celebrar a eucaristia, suscitaram dissensões, quando começam a aparecer no horizonte das igrejas sinais promissores de uma possível restauração da unidade, tão profun-

damente ferida desde há quatro séculos, as esperanças se concentram em torno a eucaristia.

Em todos os documentos de caráter ecumênico, dos últimos anos, a eucaristia ocupa um lugar central¹. Alias não é de admirar quando se lembra a afirmação tão cara aos Pais² da Igreja de que na eucaristia se concentra a totalidade do mistério cristão, *totum mysterium*. É por isso também que a bandeira da Reforma, *sola gratia* ou *sola fide*, alçada evidentemente contra o conjunto da prática católica do cristianismo, podia repercutir de forma especial na prática eucarística.

Não se pode ignorar, no entanto, que, se os documentos dos grupos de trabalho dão esperanças fundadas de uma reunificação das Igrejas, na medida em que eles manifestam um consenso doutrinal em pontos teológicos básicos, como batismo, eucaristia e ministérios, o panorama da prática comum e de mentalidade do conjunto das Igrejas, deverá passar por um longo processo de conversão.

Conversão em primeiro lugar do coração, para uma acolhida mais fraterna dos irmãos separados. Conversão da inteligência e das mentalidades, porque se é verdade que grupos de teólogos, num abnegado esforço de reflexão doutrinal e de diálogo, que se estende já por duas gerações³, pode chegar a um consenso na compreensão da eucaristia, superando preconceitos e dissensões seculares, a grande maioria do povo cristão ignora estes resultados e sua prática eucarística continua marcada por formas e atitudes que estão longe de facilitar a compreensão mútua. Conversão dos organismos oficiais que controlam e determinam os caminhos da doutrina e da prática das Igrejas, e que até hoje não foram capazes de chegar a muitas declarações públicas a respeito dos consensos alcançados e muito menos gestos litúrgicos, mais amplos, de reconhecimento mútuo. Por outro lado, parece que o entusiasmo ecumênico suscitado pelo Concílio passa atualmente por um momento de arrefecimento⁴.

¹ Lembre-se, por exemplo: GROUPE DE DOMBES, *Accord doctrinal entre catholiques et protestants sur l'Eucharistie*, Doc. Cath. 1606(1972)334-338. FE E CONSTITUIÇÃO. CONSELHO MUNDIAL DAS IGREJAS, *Batismo, eucaristia, ministério: convergência da fé*. Rio de Janeiro, CONIC-CEDI, 1983.

² Preferimos usar a expressão Pais da Igreja, do que Padres da Igreja, porque traduz melhor em português, o sentido da expressão latina *Patres ecclesiae*. Designa-se com este nome os escritores cristãos (leigos, diáconos, padres ou bispos) dos cinco primeiros séculos, nos quais a Igreja procura as origens do diálogo do Evangelho com a cultura do oriente ou do ocidente. Podem ser chamados com razão Pais, na tarefa perene da inculturação do evangelho, para a evangelização da cultura.

³ Cf. B. SESBOUÉ, *Pour une théologie oecuménique*, Paris, Ed. du Cerf, 1990, p. 233 ss.

⁴ Cf. J. O. DUKE, "O código de direito canônico: perspectiva protestante", em J. HORTAL (trad. e org.), *O código de direito canônico e o ecumenismo. Implicações ecumênicas da atual legislação canônica*, São Paulo, Ed. Loyola, 1990, pp. 55-86, 66.

A eucaristia é lugar onde poderá crescer a esperança da unidade da Igreja de Cristo, porque é por excelência o sacramento do Espírito por ser o sacramento da Páscoa de Cristo. É o Espírito que transforma o pão nosso de cada dia em pão da vida, para que os fiéis com ele alimentados formem um só corpo, cuja cabeça é o Senhor ressuscitado. Não foi por acaso o olvido desta ação do Espírito, que se identifica com o olvido da presença atuante do Senhor ressuscitado em *toda* a ação eucarística⁵, a raiz de tantos equívocos em torno ao sacramento da unidade?

A eucaristia nos tempos da divisão

Quatrocentos e quarenta anos após a divisão, Paulo VI, no discurso de abertura da segunda sessão do Concílio Vaticano II, saudando os observadores de outras Igrejas ou comunidades cristãs, afirmava:

*“Se, nas causas desta separação, culpa nos pudesse ser imputada, humildemente pedimos perdão a Deus e solicitamos também o perdão dos irmãos que se sentissem ofendidos por nós. E no que nos concerne, estamos prontos a perdoar as ofensas de que a Igreja católica foi objeto e a esquecer as dores que ela experimentou na longa série das dissensões e das separações. Que o Pai celeste acolha nossa declaração e nos conduza a todos a uma paz verdadeiramente fraterna”*⁶.

É com este espírito que este artigo pretende ser escrito e com este espírito deveria ser lido e interpretado. Não estamos acostumados a olhar os irmãos de outros grupos religiosos com o olhar ecumênico de Paulo VI. Caberia inclusive perguntar-se se a atitude ecumênica dos tempos conciliares vigora ainda nos tempos atuais, ou se estamos caminhando na direção de acentuar as diferenças em oposição ao outro. Atitudes ecumênicas não progredem necessariamente com o progredir dos tempos. Não se regem pelo poder arrastador das modas. Exigem sempre trabalho do Espírito no interior de um coração abnegado. Exemplo disso pode ser a atitude do papa Adriano VI, que nos tempos tormentosos da Reforma, num brevíssimo pontificado (1522-1523) tentou encaminhar a Igreja católica pelo caminhos de uma reforma que

⁵ A afirmação da presença multiforme do Cristo, na celebração da eucaristia, afirmada na Sacrosanctum Concilium (n. 7) foi certamente uma novidade na catequese do catolicismo, antecipada pela encíclica *Mediator Dei* de Pio XII (n. 28). No catecismo tradicional aprendia-se que Deus está em toda parte e Cristo no céu e no santíssimo sacramento da altar. É claro o que a espiritualidade dos místicos e às vezes também a piedade popular foi capaz de superar os estreitos limites doutrinários dos catecismos.

⁶ *Concílio Vaticano II*, vol III, *Segunda sessão (set.-dez. 1963)*, Compilado por B. Kloppenburg, Ed. Vozes, Petrópolis 1964, p. 515.

julgava necessária. Eis o texto que fez ler ao núncio Chierigati, na dieta de Nuremberg no dia 25 de novembro de 1522:

“Reconhecemos livremente que Deus permitiu esta perseguição da Igreja por causa dos pecados dos homens e particularmente dos padres e dos prelados [...] Sabemos que mesmo na Santa Sé, há anos, vem-se cometendo muitas abominações: abuso das coisas santas, transgressões dos mandamentos de tal sorte que tudo se tornou escândalo. Não há por que admirar-se de que a doença tenha descido da cabeça aos membros, dos papas aos prelados. Todos nós, prelados e eclesiásticos, nos temos desviado do caminho da justiça. Há já muito tempo que ninguém faz o bem, e é por isto que todos nós devemos adorar Deus e humilhar-nos diante dele; cada um de nós deve examinar-se a si mesmo com mais rigor do que será julgado por Deus no dia de sua cólera. Em conseqüência, prometerás em nosso nome que nós poremos todo nosso empenho em começar a melhorar a corte de Roma da qual talvez tenha provindo todo o mal; é dela que sairá a cura, como dela veio a enfermidade”⁷.

Centrando-nos no tema da Eucaristia, donde nascia o mal-estar dos reformadores perante a prática e a doutrina católica?

Na época de Lutero o *culto* eucarístico tinha alcançado proporções desmesuradas até o ponto de obscurecer o verdadeiro sentido da celebração da Eucaristia. A “*mesa do Senhor*” raramente tinha comensais. As controvérsias suscitadas nos fins do século XI pelos ensinamentos do brilhante professor de Tours, Berenger, que pareciam propugnar uma presença do Cristo na eucaristia meramente simbólica, tinham provocado uma reação em sentido contrário até o ponto de desviar a devoção popular. A celebração do mistério pascal cederá o espaço à crescente devoção à simples⁸ presença real, embora velada, do Cristo na hóstia. Presença imaginada com um realismo impossível de harmonizar com o caráter “sacramental” da presença. O papa Nicolau II tinha feito Berenger assinar, no concílio de Roma de 1059, a seguinte declaração:

“... o pão e o vinho que são postos sobre o altar, depois da consagração são não somente o sacramento, mas também o verdadeiro Corpo e Sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, e sensivelmente (sensualiter), não só no sacramento, mas em verdade, é manipulado (Tractari) e partido pelas mãos do sacerdote e triturado (atteri) pelos dentes dos fiéis”.

⁷ Citado por B. SESBOUÉ, *Pour une théologie oecuménique*, Paris, Cerf, 1990, p.30. O. DE LA BROUSSE, H. HOLSTEIN, C. LEBEVRE, *Latran V et Trente*, t. 1, Paris, Orante, 1975, pp. 168-169.

⁸ Simples e concebida de forma estática, porque se esquece que a eucaristia é mais do que isso. É presença do Mistério pascal.

O próprio Tomás de Aquino teve que mostrar que este tipo de linguagem não pode ser admitido para expressar a presença sacramental do Cristo na eucaristia. Esta presença não pode ser pensada como presença física e sensível, passível de ser tocada, partida e mordida. Mas no imaginário popular as controvérsias sobre a presença real deixaram marcas indeléveis.

Mais importante que “comungar” era “ver” a hóstia. Ao menos, mais acessível, quando o rigor da prática penitencial, aliado ao “realismo sensível”, que não podia deixar de inspirar temor reverencial, foi afastando os fiéis da comunhão⁹. Na maior parte das missas, mesmo estando presente o povo, só “o celebrante” comungava¹⁰. Incomodavam também os reformadores, as missas que os fiéis encomendavam a um sacerdote sem a menor intenção de estar presentes na celebração.

A importância de “ver” a hóstia, como “presença velada do Cristo” deixou marcas na própria celebração da eucaristia. A elevação da hóstia e do cálice se tornaram mais importantes que o rito de “comer o pão da vida” e “beber o cálice da salvação”. É também este desejo de “ver” que impulsionará do desenvolvimento de procissões cada vez mais espetaculares, que se estendem até os campos, como ritos exorcísticos, para proteger as lavouras¹¹.

Como dado pitoresco do extremo ao qual chega o valor dado ao “ver” a presença velada do Cristo, A. Franz conta a pitoresca estória de um condenado, que no inferno tinha o privilégio de ter o rosto e as mãos brancas, “porque tinha visto com prazer o corpo de Cristo”¹². Este desejo “ver a hóstia” levou inclusive a mitigar certas normas rígidas de clausura monástica.

Se esta forma de devoção pode ter ajudado aos mais esclarecidos a crescer no amor ao Cristo crucificado, não há dúvida que tinha o perigo de desfigurar o verdadeiro sentido da celebração da Eucaristia. Até quase às vésperas do Concílio Vaticano II a participação do cristão

⁹ Até há pouco tempo os catequistas ensinavam que não se podia morder e até nem tocar com os dentes a hóstia.

¹⁰ Tais missas eram chamadas pelos reformadores “privadas”. O Concílio de Trento teve que defender sua legitimidade, e seu caráter “público”, porque são celebradas pelo “ministro público” da Igreja em favor de todos os fiéis, embora reconhecendo não ser o ideal. Cf. DS 1747, 1758. Aliás, o fato de ser chamado de “o celebrante” aquele que preside a celebração da comunidade, uso que prevaleceu até o Concílio Vaticano II, mostra os limites da teologia eucarística da época.

¹¹ Cf. S. MARSILI (ed.) *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 66. Que tiram os dados históricos de P. BROWE SJ, *Die Verehrung der Eucaristie im Mittelalter*, Roma, 1967.

¹² Cf. A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 1902, p. 103, cit. Por Marsili, o. c., p. 64.

na eucaristia se exprimia como “ouvir a missa”, e quando foi restabelecida a prática da comunhão freqüente, esta era vista de forma um tanto dissociada da celebração. Quantos debates e sofrimentos não foram necessários até poder chegar a afirmação — sem incorrer na suspeita de heresia — de que é a assembléia litúrgica que celebra a eucaristia. O Cristo cabeça com o seu corpo, como se expressará a *Sacrosanctum Concilium*¹³.

Reagindo contra este deslocamento da prática eucarística, Lutero, rejeita qualquer forma de culto eucarístico, que não seja a celebração da ceia, para a comunhão do corpo e do sangue do Senhor. É isto que o leva a limitar a presença do Cristo ao pão que será consumido na comunhão¹⁴ e a reivindicar a comunhão no cálice como direito dos leigos em virtude da instituição do Cristo.

Tivesse Lutero afirmado a conveniência da comunhão no cálice para a plena manifestação do sinal sacramental da entrega do corpo e do sangue do Cristo imolado na cruz, sem condenar como errôneo e até sacrílego o costume introduzido gradualmente na Igreja a partir do século XII de dar a comunhão aos leigos só sob a espécie do pão, a sua reivindicação seria totalmente justa. Alguns dos Padres conciliares viram a pertinência da proposta e a conveniência, pelo bem da paz e da união, de conceder a comunhão do cálice aos leigos de alguns países que o pediam, que remeteram isso à prudência do Papa. Mas

¹³ N. 9. Os mesmos textos da reforma litúrgica, promovida pelo Concílio, como por exemplo a *Instrução Geral sobre o Missal Romano*, mostram uma certa flutuação na terminologia na hora de designar aquele que preside a celebração. Esta hesitação é ainda mais visível na linguagem dos fiéis. Não se muda de um dia para outro um tipo de linguagem modelado durante quatro séculos.

¹⁴ Uma vez que a oração eucarística se refere sempre à transformação dos dons para a comunhão do corpo e do sangue do Cristo, só seriam transformados, segundo Lutero, no momento da comunhão ou em função (*in usu*). Mas não se esqueça que Lutero mandava que não se deixassem restos do alimento eucarístico e se queimassem os resíduos. Não expressa bem a sua concepção da conversão eucarística, os termo de *impanatio* ou *consustanciação*, com que às vezes é denominada. Quando ele fala da permanência do pão e do vinho, ou do *pão-corpo* e do *vinho-sangue* ele quer afirmar a permanência dos sinais sacramentais, ou a forma sacramental da presença do corpo e do sangue. Pode-se criticar a filosofia da linguagem que está por trás dessas expressões, mas não a ortodoxia da fé. O que tanto Lutero como Calvino sustentam ao rejeitar a expressão “transubstanciação” é a recusa a toda explicação filosófica do vínculo do corpo e sangue do Cristo com os sinais sacramentais do pão e do vinho. Mas certamente afirmam que a realidade profunda do pão e do vinho é o corpo e o sangue do Cristo, de forma sacramental. O Concílio de Trento não definiu, como necessário para a fé, o termo transubstanciação. Apenas afirmou que o termo era acertado para designar a *conversão* que tem lugar na eucaristia. Por isso hoje os luteranos capazes de entender a filosofia escolástica podem admiti-lo, embora reconhecendo, como nós o fazemos, que essa terminologia, no horizonte cultural hodierno, pode confundir mais do que esclarecer a compreensão do mistério da Eucaristia. Cf. MAX THURIAN, *O Mistério da Eucaristia. Uma abordagem ecumênica*, São Paulo, Ed. Loyola, 1986, pp. 40-43.

tiveram que passar mais de quatro séculos para que isso acontecesse, e com não poucas restrições.

O que se quer ressaltar ao lembrar estes debates, são os condicionamentos que impossibilitaram na época um verdadeiro diálogo. Entre eles está a desmesurada importância teológica de uma determinada explicação da presença real, pensada quase à margem da própria celebração da eucaristia. A resposta do Concílio ao pedido do cálice para os leigos, deu-se a partir do princípio da *presença* real do Cristo, todo inteiro em cada uma das espécies.

Por isso também não foi possível um entendimento quanto ao caráter sacrificial da eucaristia, negado veementemente por Lutero e pelos reformadores em nome do princípio da salvação pela fé e não pelas obras. O Concílio de Trento deu uma resposta correta ao afirmar na sessão XXII que a missa é memória, presencialização e aplicação do sacrifício pascal do Cristo, assim como a ceia pascal dos judeus era memorial e atualização do acontecimento do Êxodo (cf. DS 1741) e que enquanto memorial e presencialização do sacrifício da cruz, é sacrifício propiciatório para o perdão dos pecados, porque é o mesmo sacrifício da cruz, *cruento* no calvário, *incruento* na eucaristia (DS 1743).

Esta distinção não parece tão feliz como a que fizera Sto. Tomás: *sacrifício histórico e sacrifício comemorativo*. Ao falar da eucaristia como de sacrifício incruento Trento dá asas a que se pense o sacrifício da eucaristia como sacrifício "absoluto", independente, em algum aspecto, do sacrifício da cruz, frente à afirmação explícita Santo Tomás que o sacrifício da eucaristia é verdadeiro sacrifício na própria relação ao sacrifício da cruz: *sacrificium autem quod quotidie in ecclesia offertur non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio*" (S. Th 3,q.22 a.3).

Por outro lado os reformadores afirmam também claramente que a eucaristia é o memorial do sacrifício da Cruz, único e irreiterável. Se Lutero via na afirmação da missa como sacrifício a negação da eficácia do único sacrifício do Cristo, regredindo para uma concepção da salvação pelas obras, é preciso reconhecer que a teologia da época sobre o sacrifício, aliada à ambigüidade da prática das missas encomendadas e dos estipêndios, podia dar ocasião para tanto. Hoje podemos ver claramente que Lutero na realidade não negou o que a fé apostólica nos transmite a respeito da eucaristia como sacrifício de Cristo. Alguns dos seus textos sobre a eucaristia expressam, possivelmente melhor que outros de teólogos católicos da época, a fé cristã a este respeito. Veja-se este belíssimo texto citado por Max Thurian:

*"Nós não oferecemos Cristo, mas é Cristo quem nos oferece (a Deus)
Desta forma é lícito e mesmo útil, chamar a cerimônia de sacrifício.
Dito de outra forma, apoiamo-nos em Cristo, com uma fé firme na sua*

aliança e nos apresentamos ante Deus com nossa oração, nosso louvor e nosso sacrifício só em nome de Cristo e por sua intercessão... sem duvidar de que ele é nosso sacerdote no céu diante de Deus. Cristo nos acolhe, apresenta-nos (a Deus), a nós, juntamente com nossa oração e nosso louvor, também se oferece por nós no céu e nos oferece com ele" (1520, ed. Weimar VI, 369)¹⁵.

Que bela exposição sobre a eucaristia como sacrifício de louvor! Que teólogo católico deixaria hoje de subscrever este texto? Mas na época a reflexão sobre este tema estava pouco desenvolvida. Prova disso é que a teologia pós-tridentina sobre o sacrifício da missa enveredou pelos caminhos mais estranhos para explicar o caráter sacrificial da eucaristia. Partia-se de uma noção de sacrifício tirada da história das religiões e do Antigo Testamento sem levar em conta a superação dessa noção que se dá já no mesmo Antigo Testamento e muito mais nas afirmações da carta aos Hebreus sobre a abolição dos sacrifícios sangrentos. Pense-se nas teorias de Tanner, de Suárez, de Belarmino, Vázquez, Leys, Juan de Lugo, Franzelin, Billot, cada uma delas corrigindo a anterior, na tentativa de encontrar na própria celebração da eucaristia alguma ação que manifestasse destruição de uma vítima. Mesmo um Franzelin que muito acertadamente afirma que o que constitui a morte de Cristo como sacrifício não é a materialidade da morte, mas a sua voluntária aceitação, ao tentar explicar a eucaristia como sacrifício, aderindo à teoria de Lugo, afirma que pela consagração o corpo de Cristo é posto num estado de abaixamento (*status declivior*) que o torna inepto para os usos ordinários do corpo humano e apto para servir de alimento.

Nestas teorias se concebe o sacrifício da eucaristia (embora relacionado com a Cruz) como um sacrifício, de alguma forma, à parte, que deveria ter em si mesmo algo que o constituísse como sacrifício. Certamente isto é consequência da dissociação, na reflexão teológica, da eucaristia enquanto sacramento e enquanto sacrifício.

Por outro lado a quase quantificação do valor da eucaristia pelo número de celebrações, mais do que pela qualidade e pela significação da celebração para uma comunidade, podia favorecer a objeção de Lutero. Não há dúvida que teologia e a prática que vigoravam na época a respeito da eucaristia tiveram grande responsabilidade na série de mal-entendidos em torno ao sacramento da unidade cristã que se tornaram fonte de uma divisão que só quatro séculos depois apresenta esperanças de superação.

¹⁵ Cf. MAX THURIAN, *El misterio de la Eucaristía. Un enfoque ecuménico*. Barcelona, Herder, 1983.

Mas se estas esperanças nascem do esforço paciente e abnegado de grupos movidos por um espírito ecumênico, elas só se tornarão realidade quando as igrejas por eles representadas estiverem dispostas a uma verdadeira conversão para superar preconceitos e atitudes com raízes multisseculares. Vale a pena tentar compreender melhor as raízes dessas atitudes.

As origens da teologia tridentina sobre a eucaristia

A controvérsia suscitada por Bérenger de Tours é a linha divisória de duas formas de conceber a teologia da eucaristia, que se estendem cada uma delas, por cerca de um milênio. Como mostra Giraud, a teologia eucarística do primeiro milênio, a teologia dos Pais da Igreja, é uma teologia feita a partir da "*lex orandi*". A do segundo milênio, uma teologia a partir da "*lex credendi*". Melhor diríamos da "*lex theologiae dominantis*". Uma explicação teológica particular, redutiva da riqueza bíblica, embora não falsa, domina toda a compreensão da eucaristia e, indiretamente ao menos, deixa marcas na configuração da própria celebração. No momento atual a teologia da eucaristia tenta voltar ao antigo axioma teológico "*legem credendi lex statuit supplicandi*", "a lei da oração estabelece a lei da fé"¹⁶. Evidentemente isto não teria sido possível sem a renovação litúrgica, consagrada pelo Concílio Vaticano II, que permitiu penetrar mais facilmente nas riquezas da eucologia litúrgica, superada a rigidez do ritual romano anterior.

A teologia que dominou no segundo milênio — as controvérsias da época da Reforma já devem ter mostrado isto de alguma forma — tratava de explicar a eucaristia por noções exteriores ao próprio mistério. A presença eucarística se explicava pela noção filosófica de transubstanciação. Não se nega a verdade das suas afirmações dentro das noções aristotélicas de substância e acidente. Mas como diz muito pertinentemente X. Durrwell, essa teoria "não concerne verdadeiramente à eucaristia, não a afeta. A eucaristia é o sacramento pascal, escatológico e a teoria da transubstanciação se mostra indiferente ao mistério pascal, ignora-o e se situa em outro lugar"¹⁷.

O conceito filosófico de transubstanciação não dá a razão teológica de por que Deus transforma a substância do pão no corpo de Cristo, deixando intatos os acidentes. Certamente a teoria não pretende dizer

¹⁶ C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dall' "lex orandi"*, Roma, GUP-Morcelliana, 1989. Ver pp. 1-33.

¹⁷ F.-X. DURRWELL, *La eucaristia, sacramento pascual*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1997, p. 16.

que Deus pode fazer isso com qualquer substância e em quaisquer circunstâncias, porque isso introduziria a arbitrariedade na Criação. E o poder divino é identicamente a sua sabedoria.

Nessa explicação, da transformação de uma substância em outra, deixando intatos os acidentes, o Corpo escatológico do Cristo é situado no mesmo nível do pão. Nesse “plano horizontal” “é lógico concluir que a eucaristia não é de nenhuma maneira pão o vinho, pois nesse nível uma realidade deixa de existir logo que foi transformada em outra. Mas “a relação do pão e do vinho com Cristo é a relação das realidades terrenas com a plenitude escatológica e não se situa por tanto em nenhuma das categorias de Aristóteles.”¹⁸

É mais, dentro do círculo estreito das categorias de Aristóteles não há lugar para compreender as realidades sacramentais em profundidade.

Tomás de Aquino é consciente disto quando adverte: “Aqueles que usam documentos filosóficos na explicação da sagrada Escritura para a inteligência da fé, não devem misturar a água ao vinho, mas transformar a água em vinho.”¹⁹ Lamentavelmente a escolástica posterior converteu o que pretendia ser “um caminho para a teologia”, numa determinada conjuntura histórica, num sistema, dando ocasião para não poucos equívocos.

O sacramento quer expressar precisamente a incursão das realidades escatológicas nas realidades terrenas. Isto pertence ao Mistério escondido durante séculos e revelado em Cristo. Não sem razão a palavra *sacramentum* traduz o termo grego *mysterion*.

A teologia dos Pais da Igreja, não abandona nunca o plano teológico, escatológico e sacramental. Por isso a sua linguagem conjuga tranqüilamente sacramento, símbolo e figura com realidade do corpo e do sangue ou com presença real. A rica eucologia do Missal romano conjuga tranqüilamente corpo e sangue com pão da vida e vinho da salvação ou com sacramento do corpo e do sangue de Cristo.

¹⁸ Ibid. p. 17.

¹⁹ Quando o grande santo Tomás, obrigado pelo ambiente cultural que o cercava, lançou mão das categorias aristotélicas e platônicas, para compreender e explicar o Mistério revelado, em diálogo com a cultura universitária dominante, teve que superar laboriosamente o círculo estreito dessas filosofias. As categorias aristotélicas são um momento, dialeticamente superado a cada instante, para compreender a linguagem da revelação. Por isso ele adverte: *De divinis non de facili debet homo loqui quam sacra Scriptura*. (“Das realidades divinas, não deve o homem falar com facilidade de outra forma que a Sagrada Escritura”). *Contra errores graecorum*, c. 1, § 1032. Sobre isto pode ver-se o magistral trabalho de M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d’Aquin*, Beauchesne, Paris 1974. Ver também meu trabalho: *Conhecimento de Deus e evangelização*, São Paulo, Loyola, 1977, pp. 108-117.

L. BOUYER, já em 1966, chamava a atenção para o fato de que as “teologias sobre a eucaristia quase nunca são a *teologia da eucaristia*: uma teologia que procede dela em lugar de vir se aplicar de fora, bem ou mal, ou se reduzir a sobrevoá-la sem jamais se dignar tomar contato com ela”²⁰. Deixar-se guiar pela própria celebração, pelos próprios textos e ritos da liturgia eucarística é a única forma de voltar a uma teologia *da* eucaristia.

L-M. CHAUVET, no seu excelente tratado sobre o sacramento²¹ nos alerta sobre o mesmo fato. Só pode ser pensada uma teologia dos sacramentos partindo do ato da celebração da Igreja, ou seja, da maneira como a Igreja significa ou simboliza aquilo que realiza. O sacramento age significando: no mesmo ato de significar a ação do Cristo é que essa ação se realiza²².

O que está ausente realmente nas teologias sobre a eucaristia que dominaram durante o segundo milênio, foi algo que esteve ausente, nesse longo período, da teologia em geral: o poder salvífico da Ressurreição ou o que vem a ser o mesmo a unidade do mistério pascal, do qual a eucaristia é memorial. X. Durrwell chamou vigorosamente a atenção desta lacuna, num livro²³ pioneiro que teve numerosas edições. No tratado das faculdades de teologia *De Christo Redemptore*, a Ressurreição era apenas um corolário de uma das teses. A redenção era pensada apenas a partir dos méritos do Jesus terreno na Cruz. A eucaristia era concebida como uma ação da Igreja, através da qual os méritos da cruz, como que acumulados num grande reservatório, eram distribuídos e aplicados.

Esta ausência de atenção à ação salvífica da ressurreição caracteriza a reflexão da teologia ocidental do segundo milênio sobre a Eucaristia. Ela tem como consequência a ausência da reflexão sobre o Espírito. Costuma dizer-se que a teologia ocidental sobre a eucaristia é mais cristológica em relação à teologia oriental. Esta caracterização não vai à raiz do problema, que está no tipo de cristologia da teologia ocidental: uma cristologia que ignora praticamente a ação do Senhor ressuscitado,

²⁰ L. BOUYER, *Eucharistie*, Paris 1966, p.11.

²¹ L-M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Ed. du Cerf, 1990.

²² A reflexão clássica sobre os sacramentos desenvolveu-se muito unilateralmente a partir da “causalidade eficiente”, com esquemas de representação de tipo producionista, deixando na sombra o mais característico dos sacramentos que a sua realidade simbólica. Tanto assim que o simbólico será oposto às vezes ao “real”, como mostra a história das controvérsias sobre a “presença real”. A obra de Chauvet começa por isso, sob a guia de Heidegger, tentando superar a metafísica para pensar “o simbólico”. Cfr. pp.14-49.

²³ X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut: étude biblique*, Le Puy, Ed. Xavier Mappus, 19543.

que se realiza através do seu Espírito. Uma teologia em clave jurídica e não pascal. Por isso mesmo, escassamente pneumatológica.

Oração eucarística e palavras da consagração

Um caso particular do olvido do Espírito e do Mistério Pascal na teologia ocidental do segundo milênio sobre a eucaristia, é a tendência crescente a atribuir o poder da “consagração” às palavras do “celebrante”, que seriam pronunciadas *in persona Christi*, contrariando toda a estrutura literária da oração eucarística, toda ela dirigida ao Pai, numa unidade eucológica, em nome da assembléia.

Para os Pais da Igreja, a conversão do pão e do vinho no sacramento do corpo e do sangue de Cristo tem lugar durante a oração eucarística, considerada na sua unidade, que contém geralmente uma invocação explícita do Espírito Santo sobre a assembléia e sobre o pão e o vinho e o relato da instituição, embora em algumas orações só de forma indireta se alude a esta. É o Espírito Santo que em virtude das palavras de Jesus realiza a conversão dos dons, para que a assembléia pela comunhão, se torne o corpo de Cristo.

Cirilo de Jerusalém nas *Catequeses Mistagógicas* dá a razão desta súplica e da sua eficácia: “tudo quanto toca o Espírito fica santificado” (V, 7). Teodoro de Mopsuéstia mostra que o fundamento da confiança da Igreja nesta invocação do Espírito está na instituição de Cristo, “que não disse: Isto é o símbolo de minha carne, senão: isto é meu corpo...ensinando-nos que não devemos considerar a natureza do que se oferece, senão que pela intervenção *da ação de graças*, acontece a conversão no corpo e no sangue”²⁴.

Como é sabido, a tendência no oriente foi acentuar o papel do Espírito, enquanto no ocidente se deu mais ênfase à eficácia das palavras da instituição. Isto deu lugar, já no século IX a dissensões: os teólogos orientais em debate com os latinos postulavam para a consagração, além, das palavras da instituição, a *epiclese* ou invocação do Espírito.

Atualmente os teólogos voltam a afirmar com os Pais da Igreja o caráter consecratório de toda a oração eucarística. “Uma das redescobertas mais importantes da teologia e da piedade eucarística na metade do século XX é a da unidade da oração eucarística. Esta redescoberta se afirma de maneira característica na Institutio generalis do Missale

²⁴ *In Mat. Hom.*, PG 66, 714. O grifado é meu: a conversão é atribuída a “ação de graças”, ou seja à oração eucarística.

Romanum de Paulo VI", afirma P.-M. Gy. O autor cita os nn. 48, 54 e 55, da *Institutio*.²⁵

Na primeira publicação, a Instrução assume claramente o caráter consecratório de toda a oração eucarística. A forte oposição em alguns setores, obriga a Paulo IV, pelo bem da paz, a acrescentar-lhe um próêmio e algumas pequenas correções aos nn. 7, 48, 55d e 60, que introduzem certa ambigüidade.

Mas é preciso chegar ao século XII para que a tendência a concentrar o poder consecratório da oração eucarística se radicalize, a partir de uma interpretação de Pedro Lombardo de afirmações de Santo Ambrósio, tiradas do seu contexto, como mostra Gy.

Ambrósio, apresentando aos neófitos o Cânon romano, quer mostrar-lhes a origem divina dos sacramentos e fundamentar a fé de que o pão e o vinho, após a consagração são o corpo e o sangue de Cristo, na eficácia das palavras do Senhor, que o sacerdote pronuncia no relato da instituição. "É a Palavra de Cristo que produz o sacramento", afirma²⁶. A ênfase de Ambrósio está no poder da palavra de Cristo, uma "palavra celeste", "que criou os céus e a terra" e que portanto pode transformar o pão no seu corpo. A partir de Pedro Lombardo a ênfase é deslocada para o poder das palavras do sacerdote que pronunciaria as palavras consecratórias *in persona Christi*.

No final do século XII, aparece a questão de que se o sacerdote empregasse as palavras do Cristo fora do contexto da oração eucarística ou até fora da assembléia litúrgica, teria lugar a consagração. Houve

²⁵ Em *Prière eucharistique et paroles de la consécration selon les théologies de Pierre Lombardi à S. Thomas d'Aquin*. Publicado originalmente em *Lex orandi, lex credendi. Miscellanea C. Vagaggini*, Roma 1980, 221-233. Retomado em P.-M. Gy, *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, Cerf-Sain Paul, 1990, p.211. Neste artigo de Gy pode ver-se as origens históricas de concentrar no relato da instituição o poder consecratório da oração. Teoria que vigorou no ocidente até o Concílio, e que ainda permanece na convicção de muitos. O conflito entre a concepção teológica da Eucaristia dos tempos pós-tridentinos e a concepção que aparecia na *Institutio* obrigou a Paulo VI, com intuito conciliatório a fazer preceder na *Institutio* o primeiro capítulo, com um Próêmio e a modificar a redação dos n.s 7, 48, 55d e 60. Se a modificação do n. 48 parece-me muito acertada, ao precisar que a eucaristia torna presente na Igreja o sacrifício da cruz e não a última ceia como poderia entender-se da redação anterior, as outras introduzem uma ambigüidade entre a concepção renovada da eucaristia e a "interpretação tradicional" de Trento (que certamente não é negado pela interpretação renovada). Para ver estes debates, que atrasaram a publicação do Missal, prevista para 1969, até 1970, ver A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, o.c., pp. 390 ss. O texto anterior da *Institutio*, no original latino com a tradução castellana, pode ver-se em *Nuevas normas de la misa, ordenación general del Misal Romano*, Madrid, BAC, 1969.

²⁶ SANTO AMBRÓSIO, *Os sacramentos e os Mistérios*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1972, IV, 14, p. 50.

teólogos que responderam afirmativamente, argumentando que Cristo não acrescentou outras orações. “*Quia nec Dominus sollemnitates apposuit*” afirma-se, esquecendo ou ignorando o denso conteúdo da *berakhah* ou ação de graças do Cristo na ceia. Faz-se a ressalva, contudo, de que tal sacerdote deveria ser punido. Mas, mesmo sem chegar a afirmação tão radical, muitos teólogos afirmam que só as palavras de Cristo pertencem à substância do sacramento, embora não tirem a consequência lógica de não serem necessárias as palavras do Cânon²⁷.

Muito significativa neste debate é a argumentação de um teólogo de Paris: “Há quem diga que se alguém, cavalgando, tendo pão na mão, dissesse ‘isto é meu corpo’ dar-se-ia a transubstanciação, como Rogério Cardeal. Penso que não, porque omitidas as palavras que precedem de perto, não teria lugar, já que nesse caso o sacerdote usaria aquelas palavras de forma significativa (*significative*) e como próprias, não de forma representativa e como palavras do Senhor...” Esta distinção se aproxima da que faz Inocêncio III, com muita pertinência: “*non enunciative sed recitative*”. Quer dizer o sacerdote pronuncia estas palavras no relato da instituição feita por Cristo. Mais explicitamente dirá Alexandre de Hales: “esta oração é *recitativa* em quanto é daquele que a pronuncia, *factiva* enquanto é de Cristo.

Tudo isto mostra a dificuldade que os escolásticos tiveram para situar corretamente o contexto narrativo das palavras de Cristo, dentro de uma oração de ação de graças e de invocação do Espírito sobre os dons e sobre a assembléia). Não há dúvida que suas reflexões foram condicionadas pela necessidade de determinar inequivocamente a matéria e a forma do sacramento, dentro da teoria sacramental vigente.

Graças aos estudos das origens judaicas das orações eucarísticas hoje podemos com toda segurança afirmar que o relato da instituição, no interior de uma súplica, citando a Escritura, é um procedimento comum na *berakhah* e no seu antecedente a *todah*, a modo de embolismo, como *locus theologicus* escriturístico, do mistério de que se faz memória²⁸.

Como exemplo simples de embolismo no interior de uma súplica veja-se esse na oração de Jacó em Gn 32, 10-13.

10 Deus de meu pai Abraão, Deus de meu pai Isaac, Senhor, tu que me disseste:

Regressa para tua terra e tua parentela e eu te farei bem,
sou pequeno demais para todos os favores e toda a fidelidade que dispensaste a teu servo!

²⁷ P.-M. GY, o. c., p. 215.

²⁸ Cf. a tese de C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Roma, Ed. PIB, 1989, espec. 236-359.

11 *Pois eu havia passado o Jordão só com o meu bastão e agora formo dois acampamentos. Eu te peço, salva-me da mão de meu irmão, da mão de Esaú, pois tenho medo dele. Tenho medo de que ele venha matar a mim e aos meus, a mãe com os filhos.*

13 *Mas tu, tu me disseste:*

Quero fazer-te bem, e multiplicarei a tua descendência como a areia do mar, que não se consegue contar, tamanha é sua quantidade!

Na primeira parte da oração, da confissão dos dons de Deus, se cita Gn 31,3 (Regressa...), a modo de embolismo, na segunda parte, de súplica, cita-se Gn 28,13-15 (Quero fazer...) ²⁹.

No caso da eucaristia, podemos dizer, que a citação do relato da instituição, é a fundamentação cristológica, da súplica feita ao Pai para que envie o seu Espírito sobre a assembléia e sobre os dons. É a própria tradição da ação litúrgica que deve prevalecer sobre as teorias teológicas. Uma teologia da eucaristia deve poder dar razão de todas as orações litúrgicas transmitidas por venerável tradição, tanto no oriente como no ocidente cristão.

Após estas reflexões, certamente incompletas, que possibilitem relativizar condicionamentos teológicos profundamente arraigados na liturgia do rito romano, e dialogar com outras tradições litúrgicas, e sobretudo com o testemunho mais antigo dos Pais da Igreja, podemos tentar agora uma teologia "da eucaristia", ou ao menos, elementos para essa teologia, partindo da própria ação litúrgica.

Nova teologia da eucaristia: a significação do gesto do Cristo na ceia, visto a partir da celebração eclesial

É preciso partir decididamente da própria celebração, no contexto global da tradição litúrgica, tanto do Oriente como do Ocidente. Como a celebração não quer ser outra coisa senão a resposta eclesial ao mandato de fazer o memorial do gesto do Cristo na Ceia, haverá que compreender, num primeiro momento, o significado desse gesto, perpetuado na Igreja, dentro da circularidade hermenêutica que se dá entre a compreensão do gesto do Cristo na ceia e a sua rememoração eclesial.

Qual é o sentido da ação do Cristo na Ceia? A partir dos dados do Novo Testamento, podemos dizer o seguinte: O gesto da Ceia é o ato pela qual Jesus dá um sentido à morte violenta que lhe é imposta, acolhendo-a livremente como último gesto da sua vida totalmente dedicada ao projeto paterno do Reino, e entregando livremente aos

²⁹ Este é apenas um exemplo entre outros, analisado por Giraudo, o. c. p. 313.

discípulos a sua vida como ato supremo do amor. É por isso que João no relato da Ceia, em lugar de narrar a instituição da Eucaristia conta o gesto de lavar os pés dos discípulos.

Num ato de fé incomparável, Jesus aceita a morte e a oferece ao Pai e aos seus, como consumação da oblação de toda a sua vida (cfr. Heb 10) em favor de missão messiânica, recebida do Pai. Sem este gesto do Cristo, a morte não seria mais do que um ato de violência — absurdo como tantos outros na história pecadora da humanidade — com a pretensão de interromper brutalmente e frustrar a proclamação e o serviço do Reino. O gesto da ceia a torna um ato de amor, de entrega e de oblação ao Pai para a salvação da humanidade. Fonte da verdadeira vida, da vida nova do Reino de Deus.

O gesto de Cristo é realizado e inserido na *Berakhah* pascal. Somente dentro dela, de acordo com os relatos evangélicos, pode manifestar o seu sentido. Só na continuidade da espiritualidade judaica da Bênção, pode revelar-se a sua novidade. Sem o antiga Aliança não se poderia falar do Nova.

Os textos do Novo Testamento não nos mostram o conteúdo da “bênção” de Cristo. Mas o contexto da tradição judaica, iluminada pelas palavras de Cristo sobre o pão e sobre o vinho, e pela tradição das orações eucarísticas da Igreja, desde as mais antigas até as atuais, podem abrir caminhos para imaginar alguma coisa do que deve ter sido. Que isto seja lícito nos é mostrado pela chamada oração sacerdotal que João põe nos lábios de Jesus na Ceia. Se *Jo 17, 1-26* não pretende reproduzir literalmente a “ação de graças de Jesus”, certamente a interpreta de forma inspirada.

Não é, contudo, a reconstrução da ação de graças do Cristo, que não poderia ser senão hipotética, que interessa como ponto de partida para a teologia da eucaristia. O fato verdadeiramente relevante é o enraizamento da oração eucarística da Igreja, na ação de graças do Cristo na ceia, unida ao gesto da entrega do “sacramento do seu corpo e do seu sangue”³⁰, de tal forma que, para cumprir o mandato de fazer na sua memória o que ele fez, a Igreja “dá graças”, *eukharistei*, partindo o pão e bebendo o cálice da Aliança.

Analisando a forma como a Igreja “dá graças”, ou seja, analisando as orações eucarísticas à luz dos textos do Novo Testamento sobre a eucaristia e sobre o Mistério pascal, do qual a eucaristia é memorial, poderemos compreender simultaneamente o sentido do gesto de Cris-

³⁰ Esta expressão aparece freqüentemente na eucologia do Missal romano. Especialmente nas orações após a comunhão.

to na ceia e o sentido da celebração da Igreja, que não são idênticos, porque entre eles se situa a realidade a que o gesto sacramental se refere, o mistério pascal de Cristo: a sua morte e a sua ressurreição. Não se pode dizer sem mais que a ceia seja “a primeira missa”. A ceia é o fundamento da eucaristia da Igreja, que tem seu nascimento, como a própria Igreja, no Mistério Pascal, embora em virtude do gesto profético e, de certa forma³¹ instituinte, da ceia.

O sentido da expressão “dar graças”, que os evangelhos põem na boca de Cristo e que a Igreja assume para caracterizar o sacramento central da sua vida, não pode ser deduzido apenas a partir da etimologia da palavra, ou do seu sentido na linguagem comum. Só a compreensão da tradição secular do povo judeu, que se perpetua e se plenifica — cristificando-se — na comunidade eclesial, pode revelar o rico e complexo conteúdo da bênção judaica. Lembre-se o conteúdo da *Todah*³² veterotestamentária, que passa a *Berakhah* judaica e à eucaristia cristã: a confissão e o memorial das maravilhas realizadas por Deus, no contexto da Aliança, a confissão da infidelidade do povo na esperança da renovação da Aliança, a ação de graças, o louvor, a confissão da infinita misericórdia de Deus que faz brilhar a gratuidade da Aliança...

Só na continuidade desta tradição do povo judeu pode se entender o gesto de Cristo na ceia. E só na espiritualidade aí manifestada, iluminada pelo gesto da ceia pode entender-se a eucaristia que a Igreja realiza, para cumprir o mandato do Senhor, que não é certamente repetir o gesto de Cristo, irreiterável na sua singularidade, nem apenas imitar o gesto ritual da ceia. Esse gesto é totalmente relativo ao Mistério Pascal: à “exaltação”³³ do Cristo na cruz.

Com o simbolismo da pão partilhado, num ato de perfeita liberdade, Jesus entrega aos discípulos a vida que lhe será arrancada violentamente.

*O pão é uma realidade de uma densidade simbólica incomparável.
“Fruto da terra e do trabalho humano”, dom de Deus por excelência,*

³¹ Diz-se “de certa forma” para mostrar que a Eucaristia como a Igreja nasce do Mistério Pascal. O gesto instituinte de Jesus na ceia só manifesta todo o seu poder instituinte no Mistério Pascal. Numa teologia jurídica, a instituição teria lugar apenas com o gesto de Jesus na ceia. Numa teologia que quer mostrar como a vida de Cristo nos é comunicada, o gesto profético da ceia adquire sua realidade na morte e ressurreição do Senhor. É do lado de Cristo morto que jorra o sangue e a água. Símbolos do corpo imolado — da entrega ou do amor até o fim — e do Espírito que jorra da “entrega” do Cristo e faz nascer a Igreja. Símbolos também num sentido derivado do anterior da água do batismo e da eucaristia.

³² Ver por exemplo Ne 9, 6-37. Cf. C. GIRAUDO, *La struttura...*, o. c. pp. 93 ss.

³³ No duplo sentido que o evangelho de João dá a esta palavra. A morte de Jesus é sua glorificação, porque é a expressão suprema do seu amor ao Pai e a nós.

simboliza todo alimento necessário para o sustento da vida e todo dom que desce do alto. Com a súplica “o pão nosso de cada dia dai-nos hoje”, Jesus ensinou os discípulos a pedir ao Pai o conjunto dos dons necessários para cada dia. O pão é um alimento a ser partilhado na mesa que propicia o sustento corporal e a convivência necessária para o crescimento de uma vida verdadeiramente humana. O próprio Cristo se designa a si mesmo como o pão verdadeiro descido do céu (Jo 6). Na ceia pascal partilhar o pão ázimo, sobre o qual foi pronunciada a bênção, depois de ter lido o relato da libertação pascal, significa partilhar a bênção do Deus libertador invocando sobre os comensais a continuação da ação divina libertadora, ao mesmo tempo que acolher essa ação, comprometendo-se a viver a Aliança.

O gesto de Jesus na Ceia só tem sentido no contexto desta densidade simbólica do gesto de partir o pão³⁴. Densidade simbólica que não desaparece, antes é enriquecida, quando o Cristo faz do pão sacramento do seu Corpo entregue para a vida do mundo, no horizonte escatológico da ceia e no horizonte das palavras transmitidas em Jo 6 sobre o “pão da vida eterna”.

Mas comer o “corpo” ou “a carne”³⁵ que será entregue na Cruz, numa ceia em que se come o cordeiro sacrificado, memorial da libertação — ou mais ainda, comer a carne do Cristo em lugar do cordeiro — subverte o sentido da ceia pascal e, como explicitará a epístola aos Hebreus, suprime os sacrifícios de animais.

A coincidência “simbólica” da morte do Cristo no evangelho de João do dia e da hora da morte do Cristo, com o sacrifício dos cordeiros no templo aponta para esta mesma substituição da antiga páscoa, pelo “Cordeiro que tira o pecado do mundo”.

Ao dizer sobre o pão “Isto é o meu corpo” (Mc 14), distribuindo-o aos discípulos, Jesus faz do pão, sacramento da sua entrega na cruz. Faz da livre aceitação da morte, na esperança escatológica da vinda do Reino, o sustento da vida dos discípulos na sua missão. Nesse gesto, de forma simbólica ou sacramental (porque todo o discurso se move nesse terreno da linguagem simbólica³⁶, o Cristo *se entrega de forma real* os discípulos maravilhados, mostrando-lhes que a salvação não vem da memória do passado através de ritos sacrificiais, mas da entrega real da sua vida, do amor levado até as últimas conseqüências. Com o gesto, Cristo interpreta sua morte como a consumação do seu messianismo e convida os discípulos à comunhão com ele na ação

³⁴ Sobre a densidade semântica do pão e do vinho na Bíblia, ver L.-M. CHAUVET, *Symbole...*, o. c. pp. 402 s.

³⁵ O termo usado por Jesus pode traduzir-se das duas formas, e se refere à pessoa toda.

³⁶ Lembre-se que a linguagem simbólica designa realidades não menos consistentes do que as designadas pela linguagem fisicista.

libertadora de Deus que leva à plenitude a libertação da páscoa judia. "O pão que partimos não é a comunhão do corpo de Cristo?" (1Cor 10,16).

O gesto e as palavras sobre o cálice esclarecem ainda mais o sentido que Jesus quer dar à sua morte e à comunhão dos discípulos na sua entrega. Beber do cálice é entrar em comunhão com a nova aliança, selada com o sangue do Cristo, derramado para a "expição dos pecados" de todo o povo.

O vinho, diferentemente do pão, não é necessário para a vida. Simboliza a gratuidade, a plenitude dos bens da criação, as bênçãos de Deus, a festa. Aponta, em última instância, para a festa messiânica e para a plenitude da felicidade escatológica. A entrega do Cristo na morte não acaba no sepulcro, ela é a "exaltação" à direita do Pai.

Beber do cálice da aliança é entrar em comunhão com o amor através do qual o Cristo, movido pelo Espírito de Deus, faz do derramamento iníquo do seu sangue, o ato supremo de fidelidade e de entrega a da sua vida à missão confiada pelo Pai para o advento do Reino. Ou em outras palavras: Beber do cálice é entrar em comunhão com a entrega da vida do Filho de Deus, que pela encarnação, é uma "vida exposta à morte", num mundo "que mata os profetas", pelo mesmo fato de ser uma vida totalmente consagrada a "fazer a vontade de Deus"(cf. Hb 10,7).

Por isso mesmo, o "derramamento injusto do sangue inocente" se torna pela oblação interior do Cristo a superação definitiva dos "sacrifícios e holocaustos que não foram do agrado de Deus" (cf. Hb 10, 8) e estabelece o novo culto "no sangue do Cristo", fonte de vida para todos os que crêem nele. "O cálice da bênção que nós abençoamos não é porventura uma comunhão com o sangue de Cristo?" (1 Cor 10,16).³⁷

O gesto de Cristo já vinha sendo preparado pela espiritualidade do justo perseguido. Muitos textos do AT poderiam ser citados. Baste um para amostra: "Pobre de mim, sou infeliz e sofredor! Que vosso auxílio me levante, Senhor Deus! Cantando eu louvarei o vosso nome e agradecido exultarei de alegria! Isto será mais agradável ao Senhor, que o sacrifício de novilhos e de touros"(Sl 69(68), 30-32). Hebreus 10, 5 ss. tira as últimas conseqüências desta espiritualidade, parafraseando o salmo 40(39) à luz da morte do Cristo e do gesto da ceia: "Não quiseste sacrifício e oblação, mas plasmaste-me um corpo. Holocaustos e sacrifícios pelo pecado não te agradaram. Então eu disse: Eis-me aqui, pois é de mim que está escrito no rolo do livro: Eu vim, ó Deus, para fazer

³⁷ Este trecho da carta aos Coríntios, como a carta aos Hebreus, e mais radicalmente por tratar-se do culto pagão, contrapõe a oblação do Cristo, aos sacrifícios das carnes de animais.

a tua vontade." E conclui: "Ele suprime o primeiro culto para estabelecer o segundo" (v. 9).

Para substituir o rito antigo Jesus realiza o gesto simbólico do pão e do vinho. Mas o novo rito não se refere a algo exterior ao rito: é expressão da atitude mais profunda da própria vida, a livre entrega da vida ameaçada, o sacrifício espiritual de si mesmo, único sacrifício agradável a Deus. A consumação sangrenta do sacrifício espiritual, acontecerá fora do rito da ceia, no Calvário. É preciso, no entanto, afirmar com força, que o fato da consumação ser sangrenta, não caracteriza o sacrifício enquanto tal. É consequência da violência absurda e condenável de um mundo que mata os profetas. O sacrifício da cruz, agradável a Deus é o sacrifício espiritual do Filho, que leva às últimas consequências a fidelidade ao plano do Pai para a instauração do Reino, e obedece até a morte. É por isso que essa morte se torna exaltação gloriosa, na pena de João. Paulo resume maravilhosamente a totalidade do Mistério pascal: "foi entregue por nossos pecados, ressuscitado para nossa salvação"(Rm 4,25).

A celebração do memorial da ceia do Senhor

A eucaristia da Igreja é memorial da entrega do Cristo na cruz, celebração do Mistério Pascal. Celebra a eucaristia o Cristo Pascal, com o seu corpo, a Igreja. Como diz muito bem a *Sacrosanctum Concilium*, a Eucaristia, como toda ação litúrgica, é realizada "pelo Corpo místico de Cristo, Cabeça e membros", sendo assim, "obra de Cristo sacerdote e do seu corpo que é a Igreja".

A eucaristia não é repetição da ceia, nem sua ritualização. Não se faz rito de outro rito. O rito da eucaristia se refere à Cruz. A eucaristia é o sacramento do Mistério pascal do Cristo, não da Ceia, embora ela só pode ser o sacramento do Calvário "através da mediação do cenáculo", para usar uma expressão de Giraudou.³⁸

Celebrar a eucaristia é em primeiro lugar acolher com gratidão e louvor a gratuidade da salvação que jorra do Mistério Pascal, e conseqüentemente entrar em comunhão com o gesto de Cristo que se entrega na Cruz. Celebrar a eucaristia é, pela graça divina, "beber o cálice" da paixão do Cristo. A eucaristia, se for verdadeira, como a ceia do Cristo, pela própria ritualidade, submerge a comunidade que a celebra no mais profundo da vida.

Fazer o que Cristo fez na ceia, em sua memória, é oferecer-se, ou melhor, ser oferecido com ele, para o advento do Reino. A presença do

³⁸ O. c., p. 607.

corpo entregue e do sangue derramado do Cristo nos sinais sacramentais tem como termo a transformação da comunidade celebrante no corpo eclesial do Cristo, para tornar-se por Ele, com Ele e nele uma oferenda agradável ao Pai. É desta forma que a eucaristia é sacrifício. É a oferenda de Cristo na cruz, no hoje eterno e escatológico da ressurreição, transformando o ser humano pela incorporação ao Mistério pascal.

Isto tem lugar na totalidade da ação eucarística, cujo clímax é a oração eucarística com a comunhão. Desde os tempos apostólicos, a celebração da eucaristia se configura essencialmente em dois tempos: uma liturgia da palavra, parte integrante da ação eucarística, seguida da oração de ação de graças e de louvor ou anáfora e da comunhão do corpo e do sangue do Senhor.

a) A liturgia da Palavra

Fazer o memorial do gesto de Jesus e dos discípulos na Ceia significa, como foi dito, ser associado ao gesto de Cristo na cruz, para como corpo do Senhor ressuscitado oferecer-se com ele para o serviço do Reino. A comunhão no corpo e no sangue do Cristo significa, para os discípulos, acolher de forma sacramental o dom da oblação na cruz gratuitamente oferecido por Jesus. Comungar é morrer ao pecado, com Cristo, para viver a vida nova do ressuscitado, e com ele continuar o serviço do Reino.

É profundamente simbólico que João em lugar do relato da instituição da eucaristia narre o gesto de Jesus lavando os pés dos discípulos. O que se pede ao discípulo para ter parte na ação messiânica de Jesus é deixar-se lavar os pés, aceitar o serviço messiânico de Jesus, que será consumado na cruz. Deixar-se lavar os pés e comungar o corpo e o sangue do Cristo são duas formas rituais de significar a mesma realidade: acolher o dom gratuito da morte redentora do Cristo. E ter parte na ação messiânica de Jesus, é partilhar com o Mestre o serviço de lavar os pés dos irmãos.

Este relato não pode ser lido apenas em chave ética. Lavar os pés dos irmãos, oferecer com Cristo a própria vida, para o serviço do Reino, antes de ser imperativo moral, é a graça de ser associado à ação do senhor, a graça de poder "viver em Cristo". Mais ainda de poder experimentar que o Cristo que vive e age em nós. "Com Cristo eu estou crucificado, vivo mas não sou eu, é Cristo que vive em mim" (Gl 2,20, cf. Jo 6,57; 14,19).

A gratuidade da salvação oferecida pela morte do Cristo é algo tão inaudito que não resulta fácil ao homem, num mundo em que tudo deve ser conquistado ou arrebatado à cobiça dos outros. Pedro deve

ser convencido por Jesus a deixar-se lavar os pés. Por isso o primeiro momento da celebração da eucaristia, desde a mais remota antigüidade consiste na proclamação da salvação através do ato supremo do amor de Deus na cruz do Cristo e a acolhida agradecida dessa Palavra salvadora.

Na própria oração eucarística já está presente a proclamação da salvação em Cristo. Mas essa proclamação é a resposta do homem à ação de Deus. Anteriormente esta ação deve ser proclamada como Palavra de Deus e acolhida na fé. No desenrolar do ano litúrgico o Mistério da salvação proclamado na liturgia da Palavra se desenvolve na multiforme variedade dos seus aspectos em relação com a vida humana.

Depois de constituídos os escritos do Novo Testamento, a proclamação do Evangelho de Jesus Cristo, preparada pela leitura e meditação dos escritos do Antigo Testamento e dos outros escritos apostólicos, torna-se o centro da liturgia da Palavra, na eucaristia. Todo o ritual da celebração mostra a consciência da assembléia de acolher na proclamação do evangelho o próprio Filho, entregue pela vida do mundo.³⁹ A recitação do símbolo da fé⁴⁰ e a oração dos fieis⁴¹ são, na liturgia atual, a expressão da aceitação da comunidade da *palavra da salvação* proclamada. A assembléia pode, após isso, levar ao termo a acolhida da Palavra “partindo o pão, dando graças”⁴².

³⁹A Oração eucarística também contém, como primeiro dos aspectos da sua riqueza eucológica, no qual se inserirão todos os outros, a proclamação, confissão, ou memória narrativa do evento da salvação em Cristo. Mas essa proclamação é feita como resposta da comunidade à Palavra anteriormente proclamada. A anáfora junto com a comunhão é a resposta perfeita à Palavra, porque unida à resposta do Cristo.

⁴⁰O Símbolo da fé é recitado ou cantado aos domingos e em determinadas festas — sempre se reza nas festas que comemoram algum mistério mencionado no Credo. Originariamente é a profissão de fé batismal (daí a sua redação em singular). Provavelmente entra no culto cristão como defesa contra a heresia, mas logo perde seu caráter polêmico para converter-se em oração. (Cfr. J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, Madrid, Herder & Ed. Católica, 1959 [BAC 68] pp.509-523).

⁴¹A oração dos fiéis seguia à liturgia da Palavra desde os tempos apostólicos. O testemunho de Justino não deixa dúvidas: Depois da homilia do Bispo, “todos nos levantamos” — diz Justino (Apol 1,67) — “e elevamos nossas preces”. No começo o próprio Bispo formulava as preces. Mais tarde o fará o diácono, após o convite do Bispo para a oração. O povo respondia com o *Kyrie eleison* ou outra invocação. Na liturgia romana perdeu-se esta oração dos fiéis (restando como vestígio dela a Oração universal da sexta feira santa). A renovação litúrgica do Concílio Vaticano II a reintroduziu.

⁴²O *Credo* é de alguma forma uma antecipação da “confissão” dos eventos salvíficos que a oração eucarística, enquanto memorial da salvação, proclama. É significativo que a própria oração eucarística receba às vezes a denominação de *ἱερολογία*. O termo tem o duplo sentido de proclamar ou confessar com gratidão os dons de Deus e de confessar a infidelidade da resposta do povo.

B) A Oração Eucarística e a comunhão

A oração eucarística ou anáfora é inseparável da comunhão e está para ela orientada. É por isso que deve ser estudada junto com ela.

As orações eucarísticas contêm os elementos essenciais de uma teologia da Eucaristia. Muitas delas são documentos antiqüíssimos da Tradição eucológica da Igreja, e mesmo as mais recentes recolhem as mais antigas tradições. Se a teologia tivesse prestado mais atenção a estas fórmulas da sua oração ter-se-iam evitado certos estreitamentos e reducionismos que a centraram em alguns problemas teológicos, deixando no esquecimento outros aspetos fundamentais da celebração eucarística.

Deve-se começar afirmando a unidade da oração eucarística e o caráter epiclético ou consecratório de toda ela. Ao longo da oração vão se explicitando diversos aspectos da sua riqueza eucológica: memorial ou confissão dos eventos salvíficos, confissão da própria infidelidade, ação de graças e louvor, oblação, invocação do Espírito para a transformação ou santificação dos dons e da comunidade.

Isto é necessário pela própria estrutura da linguagem ou da palavra humana, pela sua necessária distensão verbal e temporal (não se pode dizer tudo ao mesmo tempo, nem com uma só palavra). Mas a condição da linguagem não deve escurecer o fato, fundamental do ponto de vista teológico, de que toda a oração eucarística é epiclesse ou invocação do Espírito, toda ela é memorial e ação de graças e toda ela é oblação. A assembléia eucarística agradece e louva a Deus fazendo o memorial dos eventos salvíficos e invocando a presencialização e atualização desses eventos pela ação do Espírito, ao mesmo tempo que em comunhão com Cristo, por Cristo e em Cristo, oferece ao Pai a oblação que ela recebe como um dom.

A estrutura literária da oração eucarística permite distinguir nela duas grandes seções: uma de ação de graças e outra de invocação do Espírito. A própria *Instrução Geral sobre o Missal Romano* (n, 54) define a oração eucarística como "prece de ação de graças e santificação", indicando assim seus dois aspetos fundamentais, anamnético e epiclético, que incluem os outros. O aspecto de oblação está incluído tanto na memória das ações salvíficas de Deus, que culminam na oblação de Cristo, como no pedido de que o Espírito santifique a oblação da Igreja para que seja aceita pelo Pai.

Giraud, após minuciosa análise das principais orações eucarísticas legadas pela tradição, com o intuito de construir uma teologia da eucaristia a partir da *lex orandi* classifica-as em *anáforas anamnéticas*, as que apresentam o embolismo institucional na seção anamnética e

anáforas epicléticas, as que apresentam o embolismo institucional na seção epiclética⁴³.

O relato da instituição, como foi dito, se constitui como a formal proclamação do *locus theologicus* escriturístico relativo ao evento que se celebra. Dentro da estrutura literária da oração eucarística, de ação de graças e de súplica, aparece claro que o relato é o fundamento cristológico ou a motivação apresentada ao Pai da súplica da Igreja para que o Espírito seja enviado sobre a oferenda da Igreja. A Igreja só pode ter a ousadia de invocar o Espírito sobre o pão e o vinho para que se tornem pão da vida e vinho da salvação, corpo e sangue do Senhor, porque Cristo na ceia deu aos discípulos o seu Corpo e o seu Sangue que seria derramado na Cruz e mandou que eles fizessem a mesma coisa na sua memória.

Nas anáforas anamnéticas o relato de instituição encerra a memória da série de ações salvíficas de Deus, pelas quais seu nome é louvado e glorificado com ação de graças. Veja-se por exemplo a seqüência dos motivos da ação de graças na oração alexandrina de São Basílio.

Começa-se lembrando a existência de Deus antes dos séculos, a sua glória, a criação dos seres visíveis e invisíveis. Depois do *Santo* lembra-se a misericórdia de Deus após o pecado, o pastoreio divino do povo através dos profetas, o envio do Filho, que abre os caminhos da salvação através da regeneração pela água e pelo Espírito, a sua entrega voluntária por amor dos seus, a sua morte, ressurreição e exaltação a direita do Pai como juiz dos vivos e dos mortos. Neste momento se introduz o embolismo institucional como lugar teológico do mistério que se celebra por mandato do Senhor, ao qual já se tinha aludido com as palavras, "aquele que tinha amado os seus que estavam no mundo entregou-se a si mesmo como redenção". O embolismo está sempre ligado com a partícula grega γὰρ (porque), à seção anamnético-celebrativa, que na anáfora de São Basílio conclui-se com a frase: "Deixou-nos este grande mistério da piedade. *Porque* quando estava para ser entregue a si mesmo à morte para a vida do mundo, tomou o pão..."

Após o embolismo institucional com o qual se conclui a seção anamnético-celebrativa se passa para a seção epiclética-oblativa com a expressão μεμνημένοι τοίνυν: fazendo pois o memorial (*memores igitur*) da morte e ressurreição.. oferecemos... Este trecho é chamado geralmente de anamnese⁴⁴ devido a esta frase, mas é preciso advertir

⁴³ C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, o. c. pp. 382-505.

⁴⁴ Giraudo põe este trecho da oração como conclusão da parte anamnético-celebrativa. Eu me inclino a situá-lo como transição dessa parte para a parte epiclética, uma vez que a oblação é o motivo principal do período sintático. Afirma-se que a oblação é precisamente o memorial do mistério pascal. Ora, a oblação está intimamente ligada com a epiclese, ou invocação do Espírito sobre a oferenda. Esta transição é

que ela é uma oração subordinada à oração principal *oferecemos-te* e que a memória da morte e ressurreição já vinha sendo feita anteriormente. A partícula οὖν ou sua variante τοίνυν mostra bem a sua função de vincular o memorial da ação salvífica de Deus, que culmina com a morte e ressurreição do Cristo, com o gesto de Jesus na ceia e com o mandato de fazer a memória desse gesto.

Não poderia expressar-se de maneira mais clara que a oblação da Igreja é precisamente a realização do memorial do sacrifício espiritual do Cristo: a livre entrega da sua vida na cruz, que é por isso mesmo a exaltação gloriosa. A oblação da Igreja é o memorial da paixão, morte e ressurreição de Jesus, mediante ou em virtude do gesto da ceia.

É esse mandato que faz da ação de graças anamnética oblação ou sacrifício espiritual da Igreja. É por isso que da memória-oblação se passa muito naturalmente à súplica para que esta oferenda seja aceita e por isso se invoca o Espírito sobre a oferenda. Ela será aceita na medida em que seja a oferenda de Cristo, conforme o seu mandato. E por isso a súplica tem um duplo aspecto: a santificação do pão e do vinho para que se tornem sacramento do corpo e do sangue do Senhor e a santificação da assembléia que oferece, para que seja transformada pela comunhão dos santos mistérios e se torne um só corpo com Cristo, digna de participar da herança eterna com os santos. A epiclese se prolonga nas intercessões, de maneira muito natural, através desta dimensão escatológica da própria súplica.

Apesar da variedade dos desenvolvimentos e do estilo das diversas orações, impressiona a constância da estruturação dos elementos que compõem a anáfora.

As anáforas epicléticas introduzem o embolismo institucional na seção epiclética. Exemplo destas orações são a anáfora dos apóstolos de Addai e Mari, conhecida por carecer do relato explícito da instituição⁴⁵, a de Serapião, a de São Marcos e o Cânon Romano. A estrutura deste tipo de anáfora é bem mais complexa e não podemos estudá-la aqui

fundamental para mostrar a unidade da oração, pois a oferenda é a própria ação de graças anamnética inicia e encerra a anáfora. A íntima conexão do aspecto oblato com a epiclético ajudará a compreender a peculiaridade do Cânon romano.
⁴⁵ Contém, evidentemente, uma alusão ao fato institucional, mas não ainda o embolismo escriturístico. Isso é uma prova clara de como se deve interpretar a consciência da Igreja de que a eucaristia se realiza em virtude da instituição do Cristo, das palavras de Cristo na ceia. Mas não necessariamente da repetição dessas palavras pelo sacerdote. Eis o texto: "E nós também (*repete três vezes*) teus frágeis servos, débeis e fracos, que fomos congregados em teu nome e estamos diante de ti agora e recebemos com júbilo o exemplo (*typum*) que vem de ti, alegrando-nos, louvando, exaltando e comemorando e celebrando este mistério grande e tremendo, e santo e vivificante e divino da paixão, da morte, da sepultura e da ressurreição do Senhor e salvador Jesus Cristo." Segue a epiclese dupla.

em detalhe. Apenas queremos notar um ponto fundamental para a compreensão da função e do sentido do embolismo institucional. Este é sempre introduzido, após a chamada primeira epiclese, com a partícula causal ὅτι (porque), que ao passar para o latim pode ser um pronome relativo ao Cristo, com o qual se mostra que o relato da instituição está inserido na invocação do Espírito, como sua motivação cristológica, e não como palavras consecratórias do celebrante que falasse nesse momento à assembléia em nome de Cristo. O celebrante não fala nesse momento propriamente *in persona Christi*. Continua falando, como presidente da assembléia e portanto como sinal sacramental da presidência de Cristo, em nome da assembléia, mas “com as palavras de Cristo”.

Nas orações do tipo alexandrino, pode preceder uma breve epiclese. Esta primeira epiclese é originariamente genérica, pedindo envio do Espírito sobre a oferenda ou o sacrifício. Giraudo, argumentando a partir da análise estrutural da anáfora de Serapião, prefere chamá-la de pós-Santus epiclético ou epiclese de transição⁴⁶, porque faz passar do discurso oracional do Santo ao relato da instituição. Trata-se como mostra, Giraudo, de uma transição entre a parte anamnética e a parte epiclética da anáfora. Após proclamar a plenitude da glória divina, pede-se que essa plenitude plenifique o sacrifício que está sendo celebrado. “Cheio está o céu ...da tua glória...Senhor dos Poderes celestes: enche também este sacrifício do teu poder e da tua comunicação; porque te oferecemos este sacrifício vivo, esta oferenda incruenta”⁴⁷. Na anáfora de S. Marcos, menciona-se já o Espírito: “Verdadeiramente o céu e a terra estão cheios da tua santa glória... Enche também, ó Deus, este sacrifício com a bênção que procede de ti por teu santo Espírito”... Trata-se de uma invocação genérica sobre o sacrifício, a partir do πλήρης ou seja, da plenitude da santa glória do Santo se passa ao πλήρωσον (enche) com a bênção...mediante o Espírito da santidade.

Não se trata portanto de uma epiclese de transformação dos dons. Isto se pede na segunda epiclese juntamente com a santificação daquele que receberão o corpo e o sangue do Cristo. O Cânon Romano é a única, entre as orações antigas, que pede explicitamente numa primeira epiclese a transformação dos dons. Esta estrutura será imitada nas orações pós-conciliares. Isto carece de uma explicação à parte.

O caso singular do Cânon romano

O Cânon romano na sua configuração atual parece distanciar-se bastante da estrutura das orações anteriores. Na tentativa de encontrar

⁴⁶ Cf. Eucaristia per la Chiesa, o. c., pp.485.

⁴⁷ Cf. A. HANGGI – I. PAHL (Ed.), *Præx eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selectis*. Fribourg Suisse: Ed. Universitaires, 1968. Ver também: J. M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e Historia de la Salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, Madrid, BAC, 1983, pp. 146 ss.

nele uma epiclese, já que não aparece diretamente a invocação do Espírito, foi apontada como tal o trecho: *Quam oblationem tu Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris ut nobis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi*. A tradução portuguesa do Brasil simplifica desta forma: Dignai-vos, ó Pai, aceitar e santificar estas oferendas, a fim de que se tornem para nós o Corpo e o Sangue de Jesus Cristo, vosso Filho e Senhor nosso. Não há dúvida que se pede a bênção de Deus sobre os dons para que *se tornem* o Corpo e o Sangue... e também para que sejam aceitos como sacrifício espiritual (este é o sentido original do termo *rationabilem*, que traduz o termo λογικήν de Rm 12,1. Embora o Espírito não se mencione explicitamente a santificação dos dons que se pede ao Pai é realizada pelo seu Espírito.

Mas esta solução não pode satisfazer completamente. Resulta bastante estranho que antes desta epiclese a oferenda sobre a qual se tinha pedido a bênção e a aceitação, seja qualificada de santo sacrifício sem mancha. *Rogamus as petimus uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec múnera, haec sancta sacrificia illibata ...* Também parecem estar fora de lugar as intercessões, o memento dos vivos e o *communicantes...*, embora encontre-se também uma antecipação das intercessões em outras anáforas de estrutura alexandrina.

Por outro lado, segundo o testemunho de Anselmo, corroborado por um texto litúrgico antigo do rito mozárabe, pode-se afirmar que o pedido explícito da transformação explícita dos dons, foi uma interpolação que não estava no texto mais antigo:

Eis o teor do texto segundo Santo Ambrósio:

Fac nobis... hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi ⁴⁸.
"Concedei-nos ... que esta oferenda seja aprovada, espiritual, aceita, porque ela é a figura do Corpo e do Sangue de nosso Senhor Jesus Cristo."

Segundo um *Post pridie* da liturgia mozárabe.

Quorum oblationem benedictam, ratam, rationabilemque facere digneris quae est imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi Filii tui ac Redemptoris nostri. "Dignai-vos fazer que a sua oferenda, que é a imagem e a semelhança do corpo e do sangue de Jesus Cristo, vosso Filho e nosso Redentor seja bendita, válida, espiritual."

⁴⁸ *De sacramentis*, V, 21, (Sources Chrétiennes, n. 25 bis, Paris 1961, p. 114). Citado por E. MAZZA, *Le odierno preghiera eucaristica, 1/ Strutture, Teologia, Fonti*. Bologna, Ed. Dehoniane, 1991, pp.151 ss.

As duas fórmulas têm em comum somente o termo *rationabile*, que tem o sentido bíblico «espiritual». É possível que na primitiva forma do Cânon romano estivesse somente ele, sendo depois amplificado de diversa forma. O cânon atual junta todos os adjetivos (os testemunhados por Ambrósio e pela anáfora mozárabe), para não perder nenhum deles.

Segundo estas formas o acento da súplica está na aceitação da oferenda por Deus e se dá o motivo: porque ela é o sacramento (este é o sentido dos termos "figura", "imagem" e "semelhança") do Corpo e do Sangue do Cristo. Esta insistência na aceitação da oblação é típica do Cânon Romano, na sua parte epiclética que é dominante. A seção anamnética–celebrativa está praticamente limitada ao Prefácio e ao Santo. Logo depois sem a transição do *Verdadeiramente Santo* que é comum nas anáforas, introduz-se a seção epiclética com *Te igitur*.

A partir do testemunho de antigos fragmentos hispânicos Giraudou mostra que as intercessões estão sempre subordinadas ao pedido da aceitação da oferenda. Nesses fragmentos também não há rastro nenhum do *Communicantes* e do *Hanc oblationem*, O Cânon poderia ter mais ou menos esta estrutura:

A ti, pois, clementíssimo Pai, nós te suplicamos que te dignes aceitar e abençoar estes dons, estas oferendas, estes santos sacrifícios sem mancha, que te oferecemos em primeiro lugar pela Igreja católica, que te dignes pacificar, guardar, reunir e governar por todo o orbe da terra, em união com o Papa... e nosso Bispo... e todos os que guardam a fé católica e apostólica.

Lembra-te dos teus servos e servas...N e N... e de todos os que estão ao redor deste altar, pelos quais te oferecemos ou eles te oferecem este sacrifício de louvor...

Faze em nosso favor que esta oferenda seja aprovada, espiritual, aceita, porque ela é a figura do Corpo e do Sangue de nosso Senhor Jesus Cristo.

Toda a parte que precede ao embolismo da instituição, junto com o que segue, tem um caráter epiclético, estando centrada a súplica na aceitação da oblação da Igreja. Não há uma petição explícita da transformação ou consagração dos dons. Mazza⁴⁹ lembra a teologia que está por trás desta forma de conceber a sacramentalidade. A terminologia da imagem e da figura são a terminologia clássica da Igreja antiga para expressar a presença sacramental e real, dentro da teologia *da mimese ou da imitação*. A sacramentalidade da ação celebrada provém do fato de ser cópia, imagem e semelhança do que fez Jesus

⁴⁹ Ibid. p. 153 s.

na ceia, ordenando fazer o mesmo em sua memória⁵⁰. No *Quam oblationem* de Ambrósio se pede a Deus que faça que a oferenda da Igreja seja aceita e que seja “espiritual” como o sacrifício espiritual de Cristo. Não se pede a transformação do pão e do vinho. Dá-se por suposto, a causa da mimese da última ceia por mandato do Senhor. É justamente o fato de a oferenda ser o sacramento do Corpo e do Sangue de Cristo, o motivo apresentado ao Pai para aceitação da oferenda, apesar da indignidade daqueles que agora a oferecem.

Nessa forma antiga, o Cânon Romano é lógico e coerente e de uma clareza que o assemelha a muitas das anáforas orientais. Ao modificar o texto a sua lógica é invertida. O *Quam oblationem* continua pedindo em primeiro lugar a benção, aceitação da oferenda da Igreja, para que o pão e o vinho se tornem o corpo e o sangue do Cristo. Bem mais de acordo com a gratuidade do dom de Deus e pedir a aceitação da oferenda da Igreja por ser a oferenda de Cristo.

Por outro lado, o texto, ao ser analisado com atenção, não se apresenta como verdadeira epiclese para a transformação dos dons, separada da epiclese da santificação e aceitação da oferenda da assembléia. Por isso a maneira mais sábia de ler o texto, dentro da tradição das grandes anáforas, seria considerar epiclética toda a seção, desde o *Te igitur*, numa súplica que, ao explicitar o pedido para a consagração dos dons, não o separa em realidade do pedido pela aceitação da oferenda dos que serão santificados por esses dons.

Esta separação dos dois aspetos da epiclese se dá efetivamente nas orações eucarísticas compostas pela reforma litúrgica, porque elas, por um lado se inspiram nas anáforas orientais, introduzindo elementos muito valiosos, mas por outro, mantém a estrutura do Cânon romano, interpretada através da teologia dominante da presença, concebida de forma estática e separada do seu dinamismo transformante da assembléia.

Não se faz justiça à própria letra do Cânon Romano, que pede a transformação dos dons na súplica da aceitação da oferenda da Igreja, e muito menos a toda tradição das grandes anáforas do passado que nunca separam os dois aspectos da epiclese.

Esta limitação não deve ter sido resultado da falta de visão dos especialistas e de muitos Bispos envolvidos no processo da composição dos textos, mas da impossibilidade de chegar a um consenso na superação de condicionamentos de uma teologia que dominou durante quatro séculos a catequese e a piedade eucarísticas. Nessa teologia é mais a clareza na determinação da matéria e forma dos sacramentos,

⁵⁰ Cf. A. GERKEN, *Teología de la eucaristía*, Madrid, Paulinas, 1991, pp.59-91.

concebidos de forma um tanto unívoca e apriorística, e a fixação do momento da ação transformante do sacramento, do que a dinâmica espiritual e soberanamente livre da ação de Deus. Mais uma vez, determinada teologia teve mais peso do que a *lex orandi* que se manifesta com clareza na tradição litúrgica.

Dois incidentes mostram esta dificuldade de superar condicionamentos teológicos multiseculares. Um já foi mencionado. O Missal romano de Paulo VI teve um atraso na publicação devido a reação de muitos perante a IGMR, já publicada com o Ordinário da missa, que obrigaram, por espírito conciliatório, acrescentar um próêmio e modificar ligeiramente alguns números, precisamente em torno ao problema da presença e das palavras da consagração.

O outro, mais significativo, foi a não aprovação da proposta do *Coetus X* da introdução na liturgia romana da anáfora de S. Basílio. É verdade que faltou apenas um voto para que a proposta alcançasse a maioria na aula conciliar.

O debate conciliar sobre a anáfora de São Basílio

O documento do *Coetus X*, publicado por Mazza⁵¹, no original latino que traduzimos aqui, mostra melhor que nenhum comentário, onde se situava o problema: as vantagens que teriam derivado da sua aprovação, em termos de ecumenismo e de enriquecimento da liturgia Romana, acolhendo a rica tradição oriental, em face do apego a uma mentalidade ou da incapacidade de superar os estreitos limites de uma tradição parcial fechada sobre si mesma.

As motivações do *Coetus* para que fosse introduzida na liturgia romana a anáfora de S. Basílio foram:

Na atual renovação litúrgica muitos desejam uma oração eucarística que tenha:

uma expressão plena de ação de graças por toda a economia da criação e da salvação,

com uma exposição transparente de todos os elementos essenciais da oração eucarística tradicional,

numa fórmula que seja ao mesmo tempo bíblica e adaptada às necessidades catequéticas. Tudo isto parece encontrar-se

⁵¹ Cf. E. MAZZA, *Le odierne Preghiere eucaristiche*, v. 2. *Testi e documenti editi et inediti*, Bologna, EDB, 1991, pp. 161-162.

neste texto mais do que em todos os outros das mais antigas tradições.

Por outro lado, a introdução deste texto na tradição litúrgica ocidental seria da máxima importância para o ecumenismo. Não existe nenhum texto que tenha gozado de tal popularidade no oriente cristão. Atualmente ela é empregada, na forma aqui proposta, na Igreja copta, e numa recensão mais recente e mais longa em todas as igrejas bizantinas, tanto dos gregos, como dos povos eslavos. Na mesma forma já existe na Igreja católica, tanto dos ucranianos, como dos melquitas e na forma mais antiga entre os coptas.

Nos séculos passados seu uso foi aceito por quase todas as igrejas orientais, na Armênia, Georgia, Síria, etc.

Não existe atualmente nenhuma oração eucarística cuja matéria ou desenvolvimento seja mais claro:

ação de graças pela obra da criação (até o Santo),
ação de graças por toda a história da salvação, até a encarnação redentora,
as palavras da instituição (em conexão com a ação de graças pela evocação do «mistério» paulino) numa formulação sintética de tudo o que se encontra no Novo Testamento,
anamnese plena da obra da redenção sugerindo a expressão da oblação incruenta do sacrifício divino em palavra plenamente consoante com a sagrada Escritura;
epiclese bem antiga na qual o Espírito Santo é invocado para que, ao fazer-se a consagração eucarística, se faça a santificação dos oferentes, que os conduza, num corpo e num espírito à plenitude do reino de Deus e à glorificação de toda a santíssima Trindade;
intercessão verdadeiramente universal, embora breve, para que todos sejam reunidos nesta edificação do corpo de Cristo e povo de Deus;
grande doxologia conclusiva.

Há, no entanto, alguns teólogos que alegam contra a introdução deste texto, como está, na liturgia romana, que a epiclese para pedir a consagração nela (como em todas as liturgias de tradição sírio-ocidental) se encontra *depois* das palavras sagradas, e não *antes* (como acontece com a oração *Quam oblationem* no Cânon romano).

Mas contra isto pode se responder:

devemos considerar que nenhuma oposição teológica pode prevalecer. Porque tanto este texto como muitos outros da mesma

tradição são admitidos já pela Igreja católica para os orientais, e há muitos pronunciamentos solenes dos Sumos Pontífices que não só reconhecem a plena ortodoxia destes textos, mas também proclamam a importância da complementaridade das tradições orientais e ocidentais da santíssima eucaristia, de forma que quem tivesse a pretensão de negar ou pôr em dúvida um igual valor da liturgia dos orientais, negaria as mesmas afirmações dos Sumos Pontífices.

Não podemos esquecer que, não só orações eucarísticas deste teor foram comuns nos séculos passados na mesma Igreja latina, tanto nos ritos antigos da Igrejas galicanas como nos das Igrejas da Espanha e da Irlanda, mas também agora tais preces eucarísticas, ou seja com a epiclese para a consagração após as *palavras santas*, permanecem na praxe atual das Igrejas em que se celebra a liturgia segundo o rito mozárabe aprovado pela Santa Sé.

Se é posta a questão da adoração a ser feita às espécies sagradas nesta oração, o melhor seria fazê-la no fim de toda a oração eucarística, uma vez que a plena expressão da intenção da Igreja ao usar as palavras divinas não aparece de forma perfeitamente clara antes de chegar ao fim, nas preces desta tradição oriental. Com isto não se decide acerca da questão da importância teológica da epiclese tomada isoladamente, mas apenas se tornaria mais claro que a intenção da igreja ao usar as palavras divinas, aqui como no Cânon romano, exprime-se na oração com a qual estas palavras estão unidas de forma inseparável na ação sagrada.

Deixo à reflexão do leitor, sem comentários, outro fato significativo da relação entre a Igreja romana e o oriente cristão: quando se pensou em adaptar o Cânon romano, desistiu-se do projeto, para não tocar num texto com a marca e o peso de uma tradição de séculos. Só que o princípio não valeu quando se tratou de adaptar a anáfora de Hipólito, de antigüidade maior.

Eucaristia, Espírito e unidade eclesial

O leitor deve estar achando longo, complexo e até supérfluo, o itinerário seguido até aqui, para mostrar a articulação das três realidades apresentadas pelo título do artigo. Teria sido muito mais fácil apresentar de imediato uma visão da eucaristia, a partir de uma cristologia centrada no Mistério pascal, que por isso mesmo poria em relevo a ação do Espírito, e permitiria uma visão da Igreja a partir de uma eclesiologia de comunhão. É esta visão da eucaristia que aparece

em não poucos documentos recentes dos teólogos empenhados no diálogo ecumênico, e que manifestam um consenso teológico nos pontos fundamentais da fé na Eucaristia. Mas certamente esse consenso é fruto de penosos diálogos apoiados em pacientes estudos sobre os pontos fizeram do sacramento da unidade motivo de dissensões.

Os próprios participantes dos colóquios reconhecem que há um longo caminho a andar para que as Igrejas que eles representam possam chegar a gestos mais concretos e globais de unidade. O reconhecimento da pluralidade necessária a uma fé encarnada realmente em diferentes tradições culturais exige conversão. A unidade só poderá chegar através de uma pluralidade reconciliada, e não da absorção da diversidade na uniformidade.

Não há dúvida que a reforma conciliar da Liturgia possibilitou o diálogo e a aproximação das diversas tradições litúrgicas. Não sem razão o Concílio foi saudado com a denominação de novo Pentecostes. A ação do Espírito foi manifesta. Que observadores de outras denominações cristãs estivessem presentes na Aula conciliar foi uma novidade cheia de promessas ecumênicas. Podiam os gestos ecumênicos ter ido mais longe?

Se a anáfora de São Basílio tivesse sido acolhida pela Igreja romana, o Oriente cristão, católicos e ortodoxos, teria podido sentir mais autenticidade no desejo inegável de Roma de caminhar para a unidade. O Ocidente teria ganho com uma tradição que subordina o jurídico à ação soberana do Espírito. É claro que muitos das riquezas da anáfora de S. Basílio foram incorporadas nas novas orações eucarísticas. Mas a sua adaptação, um tanto forçada, à estrutura do Cânon romano, faz prevalecer o poder de uma determinada teologia, sobre o respeito à tradição litúrgica considerada de forma mais universal, ou seja, mais católica, geográfica e historicamente.

Talvez os tempos não estavam maduros para tanto, após séculos de enrijecimento de posições. O Espírito fez o que pôde. Se apesar da prudência e do cuidado da moderação, a reforma provocou resistências e até novo cisma, vê-se como é complexo o caminho da mudança das mentalidades.

Marcou-se uma direção, cujos frutos ecumênicos são patentes. Mas a própria história do Concílio e dos tempos pós-conciliares, e, talvez mais, os rumos atuais das Igrejas, com exceção de grupos pioneiros, mostra que será necessária um longo e penoso caminho de conversão contínua, tanto das instituições como do conjunto do povo de Deus, para que a ação do Espírito unificador possa empurrar as Igrejas na direção do seu sopro reconciliador. Será necessário discernimento e abnegação, para não confundir as veleidades dos furacões humanos, com o sopro do Espírito, sempre unificador.

Este discernimento faz-se mais necessário no momento atual, em que a renovação litúrgica tende a perder-se em aspectos mais periféricos, ao mesmo tempo que certos aspectos e formas de viver o catolicismo, muito próximas daquelas que despertaram na Igreja o desejo legítimo de uma reforma, que pela incapacidade do diálogo, causou uma ferida profunda na unidade eclesial. O sopro do Espírito, que certamente não faltou, em ambos lados da contenda, foi tumultuado pelas turbulências das paixões humanas.

O ardente desejo do restabelecimento da unidade rompida deveria levar a toda assembleia litúrgica a perguntar-se se a sua celebração manifesta de tal forma a vivência do Mistério pascal de Cristo, que os irmãos de outras confissões poderiam reconhecer nela a sua própria vivência cristã. "Quem tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às Igrejas" (Ap 2, 11).

Endereço do Autor:
Caixa Postal 5047
31611-970 Belo Horizonte — MG