

# Sacramentalidade da fé e simbólica eucarística

JOAQUIM FÉLIX CARVALHO

«Ao longo dos séculos a liturgia eucarística não caminhou nunca só: foi sempre acompanhada pelas interpretações que nas várias épocas lhe foram dadas, a tal ponto que, por vezes, a celebração foi transformada para corresponder melhor às interpretações. As interpretações, ou seja a teologia sacramentária, nasce do rito, mas, transformada no tempo, reflecte-se sobre o rito e reforma-o»<sup>1</sup>.

«A presença eucarística de Cristo proclama a irredutibilidade de Deus, de Cristo, do Evangelho aos nossos conceitos, aos nossos discursos, às nossas ideologias, às nossas experiências. Ela é assim o grande símbolo do interdito de idolatria que nos é feito»<sup>2</sup>.

## Introdução

Comecemos por um texto litúrgico que, talvez por ser muito frequentado, é supostamente conhecido. E, porque não o compreendemos bem, pode ter-nos privado de outros. De contrário, desejaríamos ler o mesmo acontecimento noutras narrativas. Procuremos crescer na leitura das suas palavras e silêncios, na sua gestualidade e no seu ritmo. Na oração eucarística II, que deriva à letra da anáfora da *Tradição apostólica*, depois da epiclese de consagração, aquele que preside diz:

---

<sup>1</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Cinisello Balsamo 1996, 5.

<sup>2</sup> L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987, 413.

«Na hora em que Ele se entregava à morte, para voluntariamente sofrer a morte, (toma o pão e, sustentando-o um pouco elevado sobre o altar, continua:) tomou o pão e, dando graças, partiu-o e deu-o aos seus discípulos, dizendo: Tomai, todos, e comei: isto é o meu Corpo que será entregue por vós. (Mostra ao povo a hóstia consagrada, coloca-a sobre a patena e genuflecte em adoração. Depois continua:) De igual modo, no fim da Ceia, (toma o cálice e, sustentando-o um pouco sobre o altar, continua:) tomou o cálice e, dando graças, deu-o aos seus discípulos, dizendo: (Inclina-se um pouco.) Tomai, todos, e bebei: este é o cálice do meu Sangue, o Sangue da nova e eterna aliança, que será derramado por vós e por todos, para remissão dos pecados. Fazei isto em memória de mim. (Mostra ao povo o cálice, coloca-o sobre o corporal e genuflecte em adoração. Em seguida, diz:) Mistério da fé!»<sup>3</sup>.

Ao iniciarmos este trabalho sobre a sacramentalidade deste mistério, não podemos senão reler o n. 34 da Exortação apostólica pós-sinodal *Sacramento da caridade*, onde se afirma: «É necessário viver a Eucaristia como mistério da fé, autenticamente celebrado, bem cientes de que ‘a inteligência da fé (*intellectus fidei*) sempre está originariamente em relação com a acção litúrgica da Igreja’: neste âmbito, a reflexão teológica não pode prescindir jamais da ordem sacramental instituída pelo próprio Cristo; por outro lado, a acção litúrgica nunca pode ser considerada genericamente, prescindindo do mistério da fé». Mas, como recorda Louis Bouyer, na sua obra magistral sobre a *Teologia e a espiritualidade da oração eucarística*, «para que o mistério eucarístico seja celebrado como o ‘mistério da fé’, é necessário ainda que o seja num acto de fé da Igreja o mais efectivo possível, em todos os seus membros»<sup>4</sup>.

O estudo da sacramentalidade da fé e simbólica eucarística exige que façamos o caminho desde a última ceia até aos nossos dias, a fim de conhecermos as interpretações que as sucessivas gerações de cristãos fizeram deste mistério. Para nos orientarmos em tema tão vasto, seguiremos *pari passu* a obra de Enrico Mazza<sup>5</sup>, que é neste momento um dos melhores especialistas no sacramento da eucaristia. Em cada concepção da sacramentalidade eucarística, cingimo-nos às opções feitas por ele em relação aos textos e aos autores escolhidos; de qualquer das formas, concentraremos certos títulos e excluiríamos os que não apresentam particular interesse

<sup>3</sup> *Missal Romano. Reformado por Decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI*, Coimbra 1992, 526-527.

<sup>4</sup> L. BOUYER, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica (Liturgia e Vita 3)*, Torino 1992, 474.

<sup>5</sup> Obra que seguimos mais de perto: E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Cinisello Balsamo 1996. Outras obras onde ele aprofunda a temática eucarística: IDEM, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 2 vols., Bologna 1991; IDEM, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini* (BELS 62), Roma 1992; COMUNITÀ DI BOSE– E. MAZZA (ed.), *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese (Liturgia e Vita)*, Bose 1996; E. MAZZA, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia* (BELS 113), Roma 2001.

para o presente trabalho. Relativamente, porém, à concepção que se desenvolveu na segunda metade do século XX, faremos uma síntese a partir da produção de outros teólogos.

## 1. Interpretação tipológica nas fontes neotestamentárias, litúrgicas e patrísticas

A interpretação tipológica recorre às categorias da filosofia platónica. O culto terrestre é interpretado como cópia (*antitipo*) do paradigma celeste (*realidade verdadeira*). Na Escritura, o termo *antitipo* aparece pela primeira vez na Carta aos Hebreus<sup>6</sup>. Esta concepção vertical passa a desenvolver-se, na época patrística, em perspectiva horizontal: os gestos e as palavras com que Cristo transmite os mistérios são o *tipo*; e, por correspondência ao *tipo*, o rito da Igreja é concebido como *antitipo*. Entre um e outro existe uma relação de identidade e diferença. A identidade acontece por participação ontológica do *antitipo* em relação ao *tipo*. Vejamos, pois, como esta interpretação se desenvolve nas fontes neotestamentárias, litúrgicas e patrísticas, e como, progressivamente, se vai adoptando novo vocabulário e se explora o tema da unidade.

### 1.1. Escritos neotestamentários

Por interesse exclusivo no tema da unidade ligada à eficácia sacramental da eucaristia, delimitamos a reflexão apenas a textos de S. Paulo e de S. João.

#### 1.1.1. S. Paulo

A unidade é o tema da sacramentalidade eucarística que Paulo mais desenvolve. Na *1 Carta aos Coríntios*, ele concebe a eucaristia como *sacramento da unidade*. Mazza não duvida que, relativamente a este tema, «depois dele não se deram desenvolvimentos relevantes»<sup>7</sup>.

Paulo explora a natureza sacramental da eucaristia, precisamente desde a eficácia da acção litúrgica, para resolver duas questões em Corinto: o uso de carnes sacrificadas aos ídolos (idolotitos) e a existência de divisões nas celebrações. Para responder à primeira, usa o seguinte argumento: «O cálice de

---

<sup>6</sup> Cf. Heb 9,24.

<sup>7</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 106.

bênção que abençoamos não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo? Já que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, visto que todos participamos desse único pão»<sup>8</sup>. Quanto à segunda, o simples facto de haver divisões na comunidade que participa da eucaristia, leva-o a negar a autenticidade da própria celebração: «o que fazeis não é comer a Ceia do Senhor»<sup>9</sup>.

Em ambos os textos, a unidade é interpretada como resultado da eficácia da eucaristia. Mazza sintetiza-a nos seguintes termos: «Para Paulo a eficácia da liturgia consiste nisto: o sacramento 'opera' aquilo que 'é', ou seja, se assim se pode dizer, opera *simile sibi*, opera qualquer coisa de semelhante a si próprio. O pão é *comunhão do corpo*, e então aqueles que comem do pão partido tornam-se *corpo de Cristo*. O pão partido é único, e então aqueles que o comem são *um só corpo*. Trata-se do corpo de Cristo que é a Igreja, a qual, por causa desta fundamental relação, é *una*, ou seja tem a unidade como seu atributo essencial. A eucaristia portanto é o sacramento da unidade: unidade da Igreja enquanto corpo de Cristo»<sup>10</sup>. A Igreja *corpo de Cristo* tem uma densidade ontológica. Os cristãos alcançam unidade na participação do único pão. Esta é a garantia de que a eucaristia corresponde, ontologicamente, à ceia do Senhor. Rompido este nexos, a divisão da assembleia é sinal de que não se celebra a eucaristia.

### 1.1.2. S. João

Na sinopse dos quatro evangelhos, M.-E. Boismard, ao tratar das diversas etapas da formação do evangelho de João, escreve: «O interesse de João II-B pela eucaristia manifesta-se na utilização que ele faz das antigas orações eucarísticas da *Didaqué*: em 6,12-13a; em 11,52, em 15-5-6, enfim em 17,6-26»<sup>11</sup>. E o tema da unidade é bem explorado por Boismard na análise que faz da pesca miraculosa em Jo 21,1-14. De facto, aos peixes João acrescenta o pão, de modo que haja uma referência explícita à eucaristia. É a partir da eucaristia, manifestação do ressuscitado, que se conservará a unidade de todos os cristãos. Este significado torna-se ainda mais evidente na oração de Jesus pela unidade<sup>12</sup>. E, como bom conhecedor que era do tema teológico da unidade, João interpreta a morte de Cristo sobre a cruz como princípio

<sup>8</sup> 1 Cor 10,16-17.

<sup>9</sup> 1 Cor 11,20.

<sup>10</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 107.

<sup>11</sup> M.-E. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Synopse des Quatre Evangiles*, III, *L'évangile de Jean*, Paris 1977, 56.

<sup>12</sup> Cf. Jo 17.

de unidade. Porque, como escreve, Jesus devia morrer «para congregar na unidade todos os filhos de Deus dispersos»<sup>13</sup>. Na verdade, Jesus disse: «quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim»<sup>14</sup>.

## 1.2. Fontes litúrgicas

O tema da unidade é também desenvolvido nas fontes litúrgicas. Consideremos como ele é aprofundado na *Didaqué* e na *Eucaristia mística* das *Constituições apostólicas*, e como, a partir do seu núcleo essencial, se insere o relato da instituição da eucaristia nas anáforas das principais famílias litúrgicas. Merece ainda particular interesse a evolução da terminologia sacramental.

### 1.2.1. Didaqué (9-10)

De origem certamente antioquena, a *Didaqué*<sup>15</sup> apresenta a eucaristia com a mesma estrutura da ceia festiva judaica (*Quiddush* no princípio e *Birkat ha-mazon* no fim), que é idêntica à descrita por Lucas: rito do cálice com bênção, rito do pão partido com bênção (com um embolismo pela unidade); no fim, a refeição, seguida da *birkat ha-mazon* cristã. Mais do que os temas das primeiras estrofes (a vinha de David, na primeira; e, na segunda, a habitação do nome de Deus nos corações), interessa compreender em que moldes se apresenta o tema da unidade na terceira estrofe. Primeiro, deve dizer-se que, relativamente à sua fonte, a súplica pela unidade da *Birkat ha-mazon* procede de Eclo 36,10. Nela se pede pela unidade da Igreja no reino de Deus: «Recorda-te, Senhor, da tua Igreja, liberta-a de todo o mal e torna-a perfeita no teu amor»<sup>16</sup>. A unidade é assim apresentada como um dom escatológico. Neste particular, a teologia da unidade de Paulo, presente na *1 Carta aos Coríntios*, estava mais desenvolvida, pois é interpretada como uma tarefa que cada comunidade deverá concretizar na história.

---

<sup>13</sup> Jo 11,52.

<sup>14</sup> Jo 12,32.

<sup>15</sup> G. VISONÀ (ed.), *Didachè. Insegnamento degli apostoli (Lecture cristiane del primo millennio 30)*, Milano 2000.

<sup>16</sup> *Didachè* 10,5, in G. VISONÀ (ed.), *Didachè. Insegnamento degli apostoli*, 328-329.

### 1.2.2. Constituições apostólicas (VII, 25-26)

No livro VII das *Constituições apostólicas*, existe uma paleonáfora, à qual um redactor denominou *Eucaristia mística*<sup>17</sup>. Ela apresenta grande concordância com a *Didaqué*, porque esta é sua fonte directa. Contudo, nota-se que, relativamente ao tema da unidade, a *Eucaristia mística* recebe a súplica de *Didaqué* 10, mas já com o desenvolvimento Paulino: a oração pela unidade não diz respeito já à Igreja enquanto instituição, mas aos membros da assembleia: «Recorda-te da tua santa Igreja (...) e reúne-nos todos no teu reino que lhe preparaste»<sup>18</sup>.

Outro termo importante, que se encontra na segunda estrofe de acção de graças, é *antitipo*. A sua origem encontra-se também em *Didaqué* 9,2, que se refere à acção de graças pelo cálice, mas que o redactor da *Eucaristia mística* transforma numa acção de graças pelo sangue e corpo do Senhor, no fim da qual introduz o relato da instituição da eucaristia. Tal evolução leva Mazza a comentar: «Nesta paleonáfora a consciência da sacramentalidade da eucaristia está plenamente madura, ao ponto de vir explicitamente formulada e inserida no texto usando a expressão técnica ‘antitipo’ que não pode ser traduzida simplesmente com ‘sacramento’, dado que o seu alcance é mais complexo»<sup>19</sup>.

### 1.2.3. Principais famílias anafóricas

As paleonáforas da *Didaqué* e da *Eucaristia mística* são como que o núcleo primeiro a partir do qual se desenvolveram as anáforas posteriores. Na impossibilidade de apresentar a sua complexa evolução estrutural e os conteúdos temáticos, vamos apenas salientar a forma como entrou na anáfora o relato da instituição da ceia e o alcance de alguns dos termos sacramentais.

a) *Tradição alexandrina*. Mazza elabora uma hipótese interessantíssima para explicar o desenvolvimento da anáfora a partir da comunidade monástica dos Terapeutas, através do testemunho de Eusébio de Cesareia que, por sua vez, se serve de Filão. Após várias considerações, ele afirma que é devido ao seu influxo que «a concepção sacrificial e cultural da eucaristia é fixada no texto da anáfora e dá origem ao tema da segunda estrofe da paleonáfora alexandrina»<sup>20</sup>. Entre as provas que aduz, está também o uso de Mal 1,11 que faz o papel do relato da instituição. Para ele, «na base desta formulação do

<sup>17</sup> Cf. M. METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques. Livres VII et VIII (Sources chrétiennes 336)*, III, Paris 1987, 56.

<sup>18</sup> *Les Constitutions apostoliques*, VII,26,5, in M. METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, 56.

<sup>19</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 114.

<sup>20</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 63.

relato institutivo, a eucaristia configura-se como cumprimento da profecia veterotestamentária, ou seja como sacrifício perfeito»<sup>21</sup>. Todo este processo foi elaborado segundo o método tipológico. É, por isso que, por exemplo, na anáfora de Serapião<sup>22</sup> o relato institutivo é introduzido com a afirmação da sacramentalidade baseada no termo *homoima*, equivalente em latim a *semelhança, figura*.

**b) Tradição antioquena.** Na liturgia antioquena, o relato da instituição da última ceia entra com material das *Homilias pascais*, no prefácio. É o que se verifica na anáfora da *Tradição apostólica*, onde foi colocada no final da primeira estrofe de acção de graças. O significado é tipológico: a eucaristia aparece na sequência da história da salvação, que atinge a sua plenitude na Páscoa de Cristo que, por tipologia, cumpre a Páscoa antiga. Após complexas operações, Mazza conclui: «o lugar ordinário do relato institutivo é no fim da acção de graças, antes que se inicie a súplica (terceira estrofe). No caso da anáfora de Hipólito, ao contrário, a colocação do relato institutivo é diversa, dado que foi colocado no fim da primeira estrofe de acção de graças. Também por este motivo a anáfora de Hipólito não pode ser catalogada entre as paleoanáforas e é considerada como a primeira anáfora em sentido próprio»<sup>23</sup>.

**c) Cânone romano.** Depois de A. Gastoué<sup>24</sup> ter assinalado certo parentesco textual com a anáfora alexandrina, Mazza decompõem-no até a sua estrutura tristrófica, e conclui que «existe uma correspondência completa entre a oração eucarística romana e a paleoanáfora alexandrina»<sup>25</sup>. Segundo ele, o influxo da paleoanáfora alexandrina sobre a romana deverá ter sucedido na primeira metade do séc. III, antes de ambas terem importado da oração eucarística antioquena o relato institutivo e a anamnese-oblacção. Mas então por que este sector não foi inserido na mesma posição nas anáforas romana e alexandrina? A diferença reside no estudo prévio que se fez na liturgia romana, que o colocou no centro da *commendatio* dos oferentes, entre *Fac nobis hanc oblationem* e *Et petimus et precamur*; na liturgia alexandrina, à falta de semelhante estudo, limitaram-se a anexá-lo na parte final. Quanto à sacramentalidade, vale a pena analisar a redacção do séc. IV, transmitida no *De sacramentis* de S. Ambrósio. Antes do relato da instituição, na *Quam oblationem*, pede-se a Deus para tornar

<sup>21</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 63-64.

<sup>22</sup> Texto da anáfora: Cf. A. HÄNGGI – I. PAHL (ed.), *Prex eucharistica. Textus et variis liturgiis antiquioribus selecti* (*Spicilegium Friburgense* 12), Fribourg 1968, 128s.

<sup>23</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 80.

<sup>24</sup> Cf. A. GASTOUÉ, «Alexandrie. Liturgie», in F. CABROL – H. LECLERCQ (ed.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I, Paris 1907, 1189-1193.

<sup>25</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 85. Para ver a sinopse de ambas as orações eucarísticas: Cf. IDEM, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, 296-300.

a oferta «*scriptam, rationabilem, acceptabilem*», porque «*quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi*»<sup>26</sup>. De notar que não existe uma concepção de automatismo sacramental. Para Mazza, encontramos aqui um «interessante desenvolvimento da teologia do sacramento como mimese: a *Quam oblationem* é de facto uma oração sobre o pão e sobre o vinho enquanto *figura* do corpo e sangue de Cristo. Sucessivamente, depois que se perdeu a teologia da mimese, será eliminada a concepção de ‘figura corporis’ e se rezará a fim de que o pão e o vinho se tornem o corpo e sangue de Cristo»<sup>27</sup>. O mesmo acontece na anáfora bizantina de S. Basílio, onde se faz uma oração sobre os dons, já definidos como «*antitipos* do santo corpo e sangue de Cristo»<sup>28</sup>. Em ambas as anáforas não se pede a transformação dos dons, mas que sejam uma oferta espiritual, em nosso favor, aceite; abençoada, santificada e demonstração dos *antitipos*, respectivamente.

**d) Tradição siríaca.** O relato institutivo entra só quando o *Sanctus* já está presente; é parte essencial da anáfora siríaca. Depois do *Post-Sanctus*, acrescentou-se Jo 13,1, que introduz o relato institutivo. A eucaristia é, na tradição siríaca, participação na liturgia angélica e, por isso, representa o ápice da celebração. Na tradição siro-oriental, existe a anáfora dos apóstolos Addai e Mari<sup>29</sup> que possui uma particularidade: até hoje manteve-se privada do relato institutivo da ceia. A tradição manuscrita nunca o insere<sup>30</sup>; é um elemento de grande arcaísmo, provavelmente de origem judaica. Na mesma sequência, a anáfora do séc. IV (cod. Brit. Mus. Add. 14669)<sup>31</sup> usa, para afirmação da sacramentalidade, o termo «*demut*», que equivale ao grego *homoioma*. Na *Tradição apostólica*, aparece a mesma concepção: no rito do baptismo, os diáconos apresentam ao bispo a oferta para que ele «dê graças sobre o pão, pela *imagem* que em grego se diz *antitipo*, do corpo de Cristo; sobre o cálice com vinho e água, pela *semelhança*, que em grego se diz *homoioma*, do sangue que foi derramado por todos aqueles que acreditaram nele»<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> AMBROSII, *De Sacramentis*, IV,6,27, in BIBLIOTECA AMBROSIANA (ed.), *Opera omnia di Sant' Ambrogio: Spiegazione del credo. I Sacramenti. I misteri. La penitenza (Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Oprea 17)*, Mediolani – Romae 1982, 100.

<sup>27</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 171.

<sup>28</sup> A. HÄNGGI – I. PAHL (ed.), *Prex eucharistica*, 236.

<sup>29</sup> A bibliografia sobre esta anáfora é muito extensa. Veja-se a selecção feita por E. Mazza: Cf. E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 93 (nota 108).

<sup>30</sup> Cf. Texto de Mar Eshaia: W.F. MACOMBER (ed.), «The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai e Mari», *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966) 335-371.

<sup>31</sup> Texto siríaco: R.H. CONNOLLY (ed.), «Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora», *Oriens Christianus* 12-14 (1925) 112.

<sup>32</sup> B. BOTTE (ed.), *La Tradition apostolique de saint Hippolyte (Liturgie-wissenschaftliche Quellen und Forschungen 39)*, Münster 1963, 54.

### 1.3. Santos Padres

As opções implicam sempre exclusões. Com o risco que elas comportam, serão estudados textos de Inácio de Antioquia, Justino, Ireneu, Tertuliano, Cipriano, Eusébio de Cesareia. Dentro deste período, não se podem dispensar as grandes mistagogias de João Crisóstomo, Teodoro de Mopsuéstia, Cirilo de Jerusalém, Ambrósio de Milão e de Agostinho.

#### 1.3.1. Inácio de Antioquia

O tema da eucaristia só aparece de passagem em Inácio, quando trata do problema do docetismo e das divisões internas. De qualquer das formas, as breves referências à eucaristia enquadram-se na teologia que desenvolve sobre a unidade da Igreja, as relações hierárquicas e o martírio. É neste sentido que Inácio diz aos Filadelfos: «Tende cuidado, pois, em participar numa só eucaristia; uma (é) na verdade a carne de nosso Senhor Jesus Cristo e único é o cálice pela unidade do seu sangue, um (só) altar, como um (é) o bispo com o presbitério e os diáconos»<sup>33</sup>. Na unidade do pão e do cálice de Cristo está a unidade da redenção. Existe nesta concepção sacramental um forte realismo, pois o pão é identificado com a carne de Cristo. Mas o «sacramento não é concebido como uma *réplica* ritual do corpo de Cristo, um seu segundo corpo; há uma só carne de Cristo, uma só redenção, e o sacramento se identifica com ela»<sup>34</sup>. O realismo fica bem marcado na Carta que dirige ao Romanos, quando suplica: «Quero o pão de Deus, que é a carne de Jesus Cristo, da casa de David, e como bebida quero o seu sangue, que é amor incorruptível»<sup>35</sup>. Na verdade, para ele a eucaristia é «remédio de imortalidade e antídoto para não morrer, mas para viver em Jesus Cristo para sempre»<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Philadelpiens*, 4, in P. Th. CAMELOT (ed.), *Ignace d'Antioche – Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe* (SC 10), Paris 1969, 123.

<sup>34</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 128.

<sup>35</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Romains*, 7,3 in P. Th. CAMELOT (ed.), *Ignace d'Antioche – Polycarpe de Smyrne* (SC 10), Paris 1969, 114.

<sup>36</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Éphésiens*, 20,2, in P. Th. CAMELOT (ed.), *Ignace d'Antioche – Polycarpe de Smyrne* (SC 10), Paris 1969, 76.

### 1.3.2. Justino

Nas obras de Justino encontramos dois tipos de celebração eucarística, na *I Apologia*<sup>37</sup> e no *Diálogo com Trifão*<sup>38</sup>. Mais do que a descrição do rito, interessa a terminologia e o modo de conceber a sacramentalidade eucarística. Na *I Apologia*, o pão e o vinho distribuído aos presentes denominam-se «eucaristizados», e aos ausentes é levada a «eucaristia». No *Diálogo com Trifão*, a eucaristia é concebida, como na anáfora alexandrina, isto é, como sacrifício; concepção que é garantida pela citação de Mal 1,10-12. De referir ainda que Justino destaca o tema da transmissão do modelo da ceia eucarística, sobretudo através da oração eucarística. De facto ele diz: «como pela palavra de Deus, Jesus Cristo o nosso salvador incarnou e fez seja a carne seja o sangue para nossa salvação, assim nós aprendemos que também o nutrimento eucaristizado pela palavra de oração proveniente dele é seja a carne seja o sangue do próprio Jesus feito carne do qual, por transformação, o nosso sangue e a nossa carne são nutridos»<sup>39</sup>. G. Cuming defende que a «palavra de oração proveniente dele» seja o relato institutivo<sup>40</sup>, mas Mazza discorda, pois para ele tal relato não é uma oração. Porque «para Justino o pão e o vinho são eucaristizados pela oração de acção de graças (eucaristia) que Jesus pronunciou na última ceia e que ele mesmo transmitiu a fim de que, como ele, também nós dêssemos graças»<sup>41</sup>.

### 1.3.3. Ireneu

Ireneu escreve no *Adversus haereses*: «O pão tirado da terra tendo recebido a oração de Deus não é mais pão comum mas eucaristia constituída de dois elementos terrestre e celeste, corpo de Cristo»<sup>42</sup>. Tal como em Justino, o pão e o vinho são *eucaristia*. Ireneu conhece ainda o termo «eucaristizar»<sup>43</sup>. E a palavra de oração que vem de Deus, é a oração de acção de graças ensinada por Jesus, que transmitiu no cenáculo como modelo (tipo) da celebração da eucaristia. A oração eucarística é ainda de livre composição, embora com cânones bem

<sup>37</sup> IUSTINI, *Apologia I*, 65, 1-66,4, in A. HÄNGGI – I. PAHL (ed.), *Prex eucaristica*, 68s.

<sup>38</sup> IUSTINI, *Dialogus cum Tryphone*, 41, 1-3; 117, 1-3, in A. HÄNGGI – I. PAHL (ed.), *Prex eucharistica*, 72s.

<sup>39</sup> IUSTINI, *Apologia I*, 62,2, in A. HÄNGGI – I. PAHL (ed.), *Prex eucharistica*, 70.

<sup>40</sup> G. J. CUMING, «Di'euches logou», *The Journal of Theological Studies* 31 (1980) 80-82.

<sup>41</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 137.

<sup>42</sup> IRENEI, *Adversus haereses* IV,18,5 in A. ROUSSEAU (ed.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésies* (SC 100 / 2), Paris 1965, 610.

<sup>43</sup> IRENEI, *Adversus haereses* IV,18,4, in A. ROUSSEAU (ed.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*, 609.

precisos. No entanto, há em relação aos testemunhos analisados uma diferença significativa: «não é a última ceia que é considerada como *tipo* da celebração da Igreja, mas somente a oração eucarística. De facto, a oração eucarística é aquele elemento que provém d'Ele: o pão e o vinho não são um elemento que provém dele, mas só um elemento material que provém da criação»<sup>44</sup>.

### 1.3.4. Tertuliano

Sem realizar uma reflexão orgânica sobre a eucaristia, Tertuliano fornece elementos suficientes para perceber que a sua concepção recorre ao realismo sacramental, através do método tipológico. São vários os exemplos desta concepção realista. Vejamos apenas dois. Primeiro, ele compara o acesso de pessoas indignas à atitude dos Judeus que maltrataram Jesus: «Estender ao corpo do Senhor aquelas mãos que dão um corpo aos demónios? (...) Só por uma vez os Judeus colocaram as mãos sobre Cristo; estes ultrajam o seu corpo todos os dias; ó mãos que são de cortar!»<sup>45</sup>. É inédita a forma como Tertuliano estabelece a identidade entre o corpo sacramental e o corpo histórico de Jesus. E, na obra *Adversus Marcionem*, para afirmar que a encarnação de Cristo não é aparente, afirma: «Por conseguinte pelo sacramento do pão e do cálice já provámos a verdade do corpo e sangue do Senhor contra o fantasma de Marcião»<sup>46</sup>. Na argumentação a favor do realismo da encarnação, usa o termo técnico «*figura corporis*» (equivalente do latim *antitypos*), que deverá provir de alguma anáfora. Mazza sintetiza assim os passos da sua argumentação: «1) O corpo que Cristo assumiu com a encarnação é chamado *veritas*, enquanto o pão eucarístico é chamado *figura*; 2) Por causa da relação ontológica que rege o binómio *figura* e *veritas*, se pertence à ordem do real a *figura* deve pertencer também a *veritas*; 3) Tertuliano conclui que se é real a *figura* do corpo de Cristo (ou seja o pão eucarístico), deve ser real também o corpo que Cristo assumiu na encarnação. Se este não fosse real, o sacramento não podia ser definido *figura*»<sup>47</sup>. Por conseguinte, o termo *figura* opõe-se a qualquer concepção simbólica da liturgia. O mesmo se deve dizer do verbo *repraesentare*, quando, a propósito do pão como sacramento do corpo de Cristo, escreve: «*panem quo ipsum corpus suum repraesentat*»<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 141.

<sup>45</sup> TERTULIANI, *De idolatria* 7, in A. REIFFERSCHIED – G. WISSOWA (ed.), *Q. S. Fl. Tertulliani Opera* (CCSL 1), Turnhout 1954, 657.

<sup>46</sup> TERTULIANI, *Adversus Marcionem* 5,8, in A. KROYMANN (ed.), *Q.S.Fl. Tertulliani Opera* (CCSL 1/1), 686.

<sup>47</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 146.

<sup>48</sup> TERTULIANI, *Adversus Marcionem* 1,14, in A. KROYMANN (ed.), *Q.S. Fl. Tertulliani*, 455.

### 1.3.5. Cipriano

No ano 253, Cipriano escreve uma carta (n.63) a Cecílio, bispo de Biltha, *Sobre o sacramento do cálice do Senhor*, a propósito de alguns que celebravam só com água. É um verdadeiro tratado sobre a eucaristia, onde usa o método tipológico. A sua tese é muito simples: a última ceia é a *norma* que a Igreja deve imitar na eucaristia. Celebrar a eucaristia é «*idem facere quod fecerit Dominus*»<sup>49</sup>, uma vez que, «*non nisi Christus sequendus est, utique id nos obaudire et facere oportet quod Christus fecit et quod faciendum esse mandavit*»<sup>50</sup>. Por consequência, o sacerdote faz as vezes de Cristo, imitando-o na presidência da eucaristia; é, na expressão de Cipriano, *typus Christi* ou, como escreve, «*vice Christi*»<sup>51</sup>. Dá-se assim uma espécie de identificação entre Cristo e o sacerdote. De facto, para ele, «a sacramentalidade do sacerdócio é a explicação última da sacramentalidade da eucaristia»<sup>52</sup>. Valor sacramental tem também o vinho juntamente com a água, à imitação do sacrifício de Cristo, que se coloca na linha do cumprimento das figuras veterotestamentárias: «a voz do profeta preanuncia o cálice do Senhor, contendo água e vinho, a fim de que pareça que na paixão do Senhor se completou tudo aquilo que antes estava predito»<sup>53</sup>. Por ser verdadeira imitação, a eucaristia é chamada *sacrifício* e, em sintonia com o mandato de reiteração, «*comemoratio eius*»<sup>54</sup>. A sua eficácia mostra-se na sacramentalidade da unidade da Igreja, aplicada directamente ao cálice e ao pão<sup>55</sup>.

### 1.3.6. Eusébio de Cesareia

Sem ser um verdadeiro filósofo, Eusébio, Bispo de Cesareia (c.264-340), conhece a filosofia platónica e, dentro da concepção antitípica da eucaristia, concebe a eucaristia como imagem (*eikon*). Segundo ele, se a eucaristia é *anti-tipo* de um *modelo*, isto equivale a dizer que, *mutatis mutandis*, ela é, em termos platónicos, *imagem (eikon)* de um *arquétipo*. O Filho é sem dúvida a imagem de Deus, na medida em que *a forma e a substância coincidem*<sup>56</sup>. Rejeitando pois as imagens materiais, como pinturas e estátuas (onde a forma e a substância se

<sup>49</sup> CYPRIANI, *Epistula* 63,18, in L. BAYARD (ed.), *Saint Cyprien. Correspondance (Collection des Universités de France)*, II, Paris 1902, 212.

<sup>50</sup> CYPRIANI, *Epistula* 63,18, in L. BAYARD (ed.), *Saint Cyprien*, 209.

<sup>51</sup> CYPRIANI, *Epistula* 63,18, in L. BAYARD (ed.), *Saint Cyprien*, 209.

<sup>52</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 154.

<sup>53</sup> CYPRIANI, *Epistula* 63,5, in L. BAYARD (ed.), *Saint Cyprien*, 202.

<sup>54</sup> CYPRIANI, *Epistula* 63,2.10, in L. BAYARD (ed.), *Saint Cyprien*, 200.206.

<sup>55</sup> Cf. CYPRIANI, *Epistula* 63,13, in L. BAYARD (ed.), *Saint Cyprien. Correspondance*, 208.

<sup>56</sup> Cf. EUSEBII CESAREAE, *Demonstratio evangelica*, V, 1,20-21.

diferenciam) defende que a única e verdadeira imagem de Cristo é a eucarística. É neste sentido que, a propósito da tradição dos mistérios, diz: «O próprio Cristo transmitiu aos seus discípulos os símbolos da divina economia salvífica e ordenou-lhes fazer deles a *imagem* do seu corpo»<sup>57</sup>.

### 1.3.7. Grandes mistagogias

No fim deste ponto, damos uma panorâmica rápida às grandes mistagogias da segunda metade do séc. IV (Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo, Teodoro de Mopsuéstia, Ambrósio de Milão), a quem associamos as de Santo Agostinho, que se estendem pelo séc. V. Nelas a explicação da eucaristia é feita a partir do rito, numa concepção que afirma o realismo eucarístico de dois modos: um que segue a interpretação tipológica (usa imagens bíblicas e categorias filosóficas que salvaguardam a identidade e a diferença); e outro que, abdicando de tais imagens ou categorias, leva ao fisicismo ingénuo.

a) *João Crisóstomo*. Embora saiba usar o método da tipologia, a doutrina eucarística de Crisóstomo apresenta elementos de puro fisicismo. Para não multiplicar os exemplos, basta referir que, quando comenta a saída dos Judeus do Egipto, ele estabelece um claro paralelo entre o sangue dos cordeiros aspergido sobre as portas e o sangue de Cristo que deixa a boca avermelhada depois da comunhão do cálice<sup>58</sup>.

b) *Teodoro de Mopsuéstia*. Comentando a forma de comungar nas mãos, Teodoro refere-se ao corpo do Senhor como se estivesse fisicamente presente: «Mas tu, quando o recebeste nas tuas próprias mãos, tu adoras o corpo – o que é reconhecer o poder daquele que se encontra nas tuas mãos – recordando-te desta palavra que nosso Senhor ressuscitado dos mortos disse aos seus discípulos: ‘Todo o poder me foi dado no céu e na terra’. Com amor grande e sincero tu o contemplas intensamente com teus olhos, tu o beijas, e é como se tu apresentasses as tuas orações a nosso Senhor o Cristo que está tão próximo de ti»<sup>59</sup>.

c) *Cirilo de Jerusalém*. A propósito da intercessão pelos defuntos, no interior da anáfora, Cirilo diz o seguinte: «Depois rezamos também pelos santos padres e bispos que adormeceram, e em geral por todos os que adormeceram antes de nós acreditando que será de grande proveito para as almas, em favor das quais

<sup>57</sup> EUSEBII CESAREAE, *Demonstratio evangelica*, VIII, 1,79-80.

<sup>58</sup> JJEAN CHRYSOSTOME, *Catéchèse III*, 15, in A. WENGER (ed.), *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites* (SC 50 bis), Paris 1970, 159.

<sup>59</sup> THEODORI MOPSUESTIAE, *Homilia* 16, 28, in R. TONNEAU–R. DEVRESSE, *Les homélies catéchétique de Théodore de Mopsueste* (*Studi e Testi* 145), Città del Vaticano 1949, 579.

a súplica é feita subir, enquanto está presente o santo e terrível sacrifício»<sup>60</sup>. Neste texto ele explora o realismo ingénuo; noutros comentários, porém, sabe usar perfeitamente a tipologia com rigor: «É portanto com absoluta segurança que nós participamos *como* no corpo e no sangue de Cristo. Porque no tipo do pão te é dado o corpo e no tipo do vinho te é dado o sangue, a fim de que tu te tornes, tendo participado no corpo e sangue de Cristo, um só corpo e um só sangue com Cristo»<sup>61</sup>.

**d) Ambrósio de Milão.** Ao explicar o realismo sacramental da eucaristia, Ambrósio começa com a tipologia bíblica, mas depois, como se não fosse suficiente, elabora um segundo modelo interpretativo, recorrendo à ordem dos milagres. É o que faz, por exemplo, para explicar a transformação do pão e do vinho que, segundo ele, acontece pelas palavras *celestes* de Cristo e não do sacerdote. Sintetizando o seu pensamento, Mazza comenta: «podemos dizer que com Ambrósio nasceu a doutrina da consagração cuja fórmula é constituída pelas palavras explicativas do Senhor (*isto é o meu corpo, isto é o cálice do meu sangue*) citadas no interior da oração eucarística. A fórmula opera a transformação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo porque as palavras desta fórmula são palavras divinas nas quais, portanto, existe o poder de Deus»<sup>62</sup>. Neste modelo, Ambrósio já não se vale da correspondência tipológica com a última ceia, mas da força consacratória das palavras que Cristo nela pronunciou. Para Mazza, «não estamos ainda na transubstanciação, mas o caminho está iniciado e faz fé o vocabulário usado: dos termos que descrevem a relação entre tipo e antitipo, passa-se aos vocábulos que descrevem a transformação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo»<sup>63</sup>.

**e) Agostinho.** Ao contrário dos padres anteriores, Agostinho não recorre ao fisicismo ou realismo ingénuo, pois usa só a tipologia bíblica. Devido à sua cultura neoplatónica, muitos contrapõem-no a Ambrósio, acusando-o de ser simbolista. É uma crítica infundada, pois Agostinho explica bem o que é o pão eucarístico e a sua eficácia sacramental. «O corpo de Cristo. *Ámen*». Desta identificação entre o pão e o corpo de Cristo, ele explica como esse corpo é colocado sobre o altar, recorrendo a 1 Cor 12,27, e refere o seu efeito: «Também nós nos tornamos seu corpo, e por sua misericórdia somos aquilo que recebemos»<sup>64</sup> e, mais claro ainda: «O vosso mistério está colocado sobre o altar do Senhor: recebi o vosso mistério.

<sup>60</sup> CYRILE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* V,9, in A. PIÉDAGNEL (ed.), *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (SC 126 bis), Paris 1988, 158.

<sup>61</sup> CYRILE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* IV,3, in A. PIÉDAGNEL (ed.), *Cyrille de Jérusalem*, 136.

<sup>62</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 183-184.

<sup>63</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 184.

<sup>64</sup> AUGUSTINI, *Sermo* 229, PL 38, 1103.

A isto que sois respondei 'Ámen'»<sup>65</sup>. Este realismo sacramental, concebido dentro da cultura neoplatónica, conserva o valor ontológico, recorrendo à categoria de *participação*. Há portanto diversos modos de ser corpo de Cristo, conforme o grau de participação ontológica, sempre sem anular a identidade e a diferença que subsistem. Para não nos embrenharmos na sua lógica sacramental, sublinhámos os três pontos fundamentais da sua doutrina eucarística: «1) Agostinho é o melhor herdeiro da concepção paulina da eucaristia como sacramento de unidade (...); 2) Não existe nenhum processo automático: a eucaristia realiza o seu fruto através da inteligência espiritual do sacramento e esta inteligência, para Agostinho, passa através do empenho diante de Deus, ou seja através da fé e da conversão (...) a dimensão moral faz parte da dimensão ontológica do sacramento, como bem se vê no texto: 'Se bem recebestes, vós sois o que recebestes'<sup>66</sup> (...); 3) Agostinho, sobretudo ao comentar textos joaninos, trata da eucaristia como vida, a ponto de recordar que os cristãos que falam o dialecto púnico denominam a eucaristia simplesmente assim: 'vida'»<sup>67</sup>.

## 2. Interpretação alegórica e fisicista

Como pudemos constatar por alguns dos Padres que acabámos de apresentar, a cultura tipológica subjacente, que recorria às figuras bíblicas e às categorias da filosofia platónica, começou paulatinamente a perder-se. E, por consequência, a ligação que por elas era garantida entre as figuras bíblicas e a celebração começou a fragilizar-se até ao ponto de se separarem definitivamente e se afirmarem segundo lógicas próprias. Isto reflectiu-se naturalmente na concepção da sacramentalidade da fé e simbólica eucarística.

Assim, no início da Idade Média, surgem dois modos diversos de conceber a eucaristia: 1) O *alegorismo*, que nasce da concepção tipológica, mas que por sucessivas mutações, perdeu a relação ontológica entre as instâncias bíblicas e eucarísticas; neste caso, as figuras bíblicas ganham autonomia e, revestidas de valor moral, são aplicadas à eucaristia na sua relação com o sacrifício de Cristo; 2) O *realismo exagerado* ou *fisicismo*, que aparece nos tratados sobre a presença do corpo e sangue de Cristo no pão e no vinho da eucaristia, segundo uma concepção ingénua do realismo sacramental, muito associada à espiritualidade devocional eucarística.

---

<sup>65</sup> AUGUSTINI, , *Sermo* 229, PL 38, 1103.

<sup>66</sup> AUGUSTINI, , *Sermo* 227, in S. POQUE (ed.), *Augustin d'Hippone. Sermons pour la Pâque* (SC 116), Paris 1966, 234.

<sup>67</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 187-188.

## 2.1. Alegorismo

O mundo ocidental conheceu, durante os sécs. IX e XIII, abundantes comentários à liturgia. Todos eles se influenciaram mutuamente e, de algum modo, se inspiraram em Amalário de Metz, que marcou decisivamente a teologia eucarística medieval. Com ele a interpretação alegórica torna-se um sistema orgânico.

### 2.1.1. Amalário de Metz

A pedido de Pietro de Nonantola, Amalário escreve um comentário geral à liturgia; obra que se impõe até ao tempo de Inocêncio III (1160/61-1216) e só é superada pelo comentário litúrgico de Guilherme Durando (1269).

Em que consistia o seu método? Amalário procura conhecer, simultaneamente, a origem e o significado dos ritos. Para cada rito ele interroga: «*Quae convenientia sit evangelii cum praesenti officio?*»<sup>68</sup>. E, a propósito da relação com o evangelho, escreve: «*Tangit enim ex parte officium quod Christus corporaliter gessit in terra*»<sup>69</sup>. Para ele os ritos participam da natureza das acções litúrgicas. Seguindo esta lógica, se a eucaristia é a celebração da Paixão de Cristo, cada um dos seus ritos deverá *representar* uma das etapas da Paixão. Assim entendidos, eles são representações da grande dramatização em que se converteu a eucaristia. Deve dizer-se ainda que Amalário não recorre directamente ao texto bíblico, «mas através da *precompreensão* que deriva da natureza da acção litúrgica da qual o rito faz parte»<sup>70</sup>.

Sendo impossível apresentar agora o significado alegórico que Amalário dá de todos os ritos da missa, restringimo-nos a alguns. A colocação, no princípio da missa, do Evangeliário sobre o altar significa a inauguração da pregação de Jesus em Jerusalém: «*Remaneat evangelium in altari ab initio officii, usque dum assumatur ad legendum, quia ab initio adventus Christi evangelica doctrina resonuit in Hierusalem, et inde exiit ad publicum sicut scriptum est: 'De Sion exiit lux et verbum Domini de Hierusalem'*»<sup>71</sup>. No diálogo do prefácio, o sacerdote canta o *Sursum corda*; para Amalário ele representa a

<sup>68</sup> AMALARI, *Missae expositionis geminus codex. Codex expositionis. Codex seu scedula prior*, I, in I. H. HANSENS, (ed.), *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, I (*Studi e Testi* 138), Città del Vaticano 1948, 263.

<sup>69</sup> AMALARI, *Liber officialis*, 3,5, in I. H. HANSENS, (ed.), *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, II, 355.

<sup>70</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 194 (nota 8).

<sup>71</sup> AMALARI, *Liber officialis*, 3,8,3, in HANSENS, (ed.), *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, II, 281.

subida ao cenáculo, à sala superior, onde naturalmente a mesa será o altar do Senhor: «*Iuxta hunc sensum altare est mensa Domini, in qua conviviabatur cum discipulis*»<sup>72</sup>. A elevação do cálice e da patena na doxologia significa a descida de Jesus da cruz: o diácono faz as vezes de José de Arimateia; o sacerdote representa Nicodemos: «*Sacerdos facit oblata duas cruces iuxta calicem, ut doceat eum depositum esse de cruce, qui pro duobus populis crucifixus est. Christi depositionem monstrat elevatio sacerdotis et diaconi*»<sup>73</sup>. Do mesmo modo se deve ler a concepção do *triforme corpus Christi*, de que Amalário se serve para interpretar a fracção do pão eucarístico<sup>74</sup>. O rito do envio, no final da missa, representa a ascensão: «*Diaconus: 'Ite missa est'. In angelorum typo loquitur populo, qui dixerunt apostolis: 'Hic Iesus qui assumptus est a vobis in caelum' et reliqua*»<sup>75</sup>.

Qual é o significado sacramental desta concepção? Certamente que não é o mesmo que encontrámos na concepção tipológica dos Padres. Em todo o caso, o valor sacramental dos ritos como imitação de Cristo não desapareceu completamente. Para Mazza, «a simbologia que exprime a relação entre o rito da missa e a paixão de Cristo não pode ser entendida como pura alegoria dado que exprime uma relação real, dotada de valor ontológico, mesmo se não mais baseada sobre a concepção filosófica que foi característica da época patrística»<sup>76</sup>. Ainda assim, na valorização final do seu sistema, não deixa de acrescentar: «De facto, a relação entre a missa e a paixão de Cristo é formulada a partir da simbologia dos ritos que, sendo realizados pelo bispo, vigário de Cristo, participam, de certo modo, da sacramentalidade; a ausência de categorias filosóficas, substituídas por categorias jurídicas, torna esta simbologia tributária mais da alegoria do que da ontologia, mesmo se a intenção de Amalário fosse a favor desta última»<sup>77</sup>. A apreciação de Mazza é bem justa, porque, sobretudo desde Amalário, a concepção jurídica acabaria por ganhar cada vez mais terreno no campo da teologia eucarística e dos sacramentos em geral, até se impor definitivamente.

---

<sup>72</sup> AMALARII, *Liber officialis*, 3,8,3, in HANSENS, (ed.), *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, II, 324.

<sup>73</sup> AMALARII, *Liber officialis*, 3,8,3, in HANSENS, (ed.), *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, II, 346.

<sup>74</sup> Sobre este problema Cf: MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 200-202; e o melhor estudo sobre este assunto: H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucaristia e la chiesa nel medioevo. Studio storico, introduzione di Ovidio Capitani, prefazione di Benedetto Calati (Teologia in cammino 3)*, Torino 1968.

<sup>75</sup> AMALARII, *Eclogae de Ordine romano*, 32, in HANSENS, (ed.), *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, III, 263.

<sup>76</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 199-200.

<sup>77</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 203.

### 2.1.2. Comentários à missa depois de Amalário

O comentário à missa de Amalário torna-se um paradigma. E nos séculos sucessivos não falta quem escreva novos comentários, tendo-o quase sempre por referência, ainda que alguns comentadores procurem expressamente evitar qualquer marca amalariana. Os títulos são numerosos e, por isso, destacamos apenas alguns: *De actione missae*<sup>78</sup>, de Floro (+860), diácono de Lyon; *De corpore et sanguine Domini*<sup>79</sup>, de João de Fécamp (c.990-1078); *Liber de divinis officiis*<sup>80</sup>, atribuído a Remigio de Auxerre (840-908c.); *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*<sup>81</sup>, de Bernoldo de Costanza (c.1050-1100); *De sacramento altaris*<sup>82</sup>, de Pedro o Pintor (c.1100); *Expositio in Canonem missae*<sup>83</sup>, de Odão de Cambrai (+1113); *De divinis officiis*<sup>84</sup>, de Ruperto de Deutz (c.1075-1129); *Gemma animae*<sup>85</sup>, de Honório de Autun (c.1075/1080-1156c.); *Sermones de ecclesiasticis sacramentis*<sup>86</sup>, de Ivo de Chartes (1090-115); *Summa de ecclesiasticis officiis*<sup>87</sup>, de João Belet (o primeiro a usar o termo *transubstanciação*); *Mitræ seu De officiis ecclesiasticis summa*<sup>88</sup>, de Sicardo, bispo de Cremona (1185-1215); *De sacro altaris mysterio*<sup>89</sup>, de Inocêncio III (1160/61-1216); *Rationale divinatorum officiorum*<sup>90</sup>, de Guilherme Durando.

De todos estes comentários, e de muitos outros que ficaram por citar, destacaram-se por diferentes motivos, o *Mitræ* de Sicardo de Cremona, pela sua explicação pastoral e catequética, onde usa frequentemente o termo *transubstanciação*; o *De sacro altaris mysterio*, porque Lotario da Segni se torna o Papa Inocêncio III; e o *Rationale divinatorum officiorum*, de Guilherme Durando, que, segundo Timothy Thibodeau, «é incontestavelmente a obra definitiva de uma volumosa literatura medieval de comentários à liturgia»<sup>91</sup>.

<sup>78</sup> Edição: PL 119, coll. 15-70.

<sup>79</sup> Edição: PL 101, coll. 1085-1098.

<sup>80</sup> Edição: PL 101, coll. 1246-1271.

<sup>81</sup> Edição: PL 151, coll. 974-1022.

<sup>82</sup> Edição: PL 207, coll. 1135-1154.

<sup>83</sup> Edição: PL 160, coll. 1053-1070.

<sup>84</sup> H. HAACKE (ed.), *Ruperti Tuitiensis. Liber de divinis officiis* (CCCM 7), Turnhout 1967.

<sup>85</sup> Edição: PL 172, coll. 541-738.

<sup>86</sup> Edição: PL 162, coll. 505-610.

<sup>87</sup> H. DOUTEL (ed.), *Iohannis Belet. Summa de ecclesiasticis officiis* (CCCM 41A), Turnhout 1976.

<sup>88</sup> Edição: PL 213, coll. 13-436.

<sup>89</sup> S. FIORAMONTI (ed.), *Innocenzo III, Il sacrosanctum mistero dell'altare* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 15), Città del Vaticano 2002.

<sup>90</sup> A. DAVRIL - T. M. THIBODEAU (ed.), *Guillelmi Duranti, Rationale divinatorum officiorum* (CCCM 140), Turnhout 1995.

<sup>91</sup> T.M. THIBODEAU, «Les sources du Rationale de Guillaume Durand», in P.-M. GY (ed.), *Guillaume Durand évêque de Mende (v.1230-1296). Canoniste, liturgiste et homme politique. Actes de la Table Ronde du C.N.R.S., Mande 24-27 mai 1990*, Paris 1992, 143.

De comentário a comentário passa-se da complexa simbologia alegórica amalariana, enriquecida pela poliédrica figural de Sicardo, a uma cultura nova, marcada pelo nascimento do método escolástico, nos sécs. XII e XIII, e por uma concepção jurídica da liturgia. E embora esta última insista na objectividade do rito, convive ainda por algum tempo com a concepção alegórica, pelo menos, até despontar a concepção rubrical da liturgia.

## 2.2. Realismo exagerado ou fisicismo

Com ou sem recurso à alegoria, durante a Alta Idade Média, o realismo eucarístico era um tema consensual que nenhuma concepção sacramental colocava em causa. As insignificantes variáveis terminológicas não comprometiam a ontologia do mistério da fé eucarística. Já na concepção tipológica desenvolvida pelos Padres, houve quem relacionasse a transformação dos dons no corpo e sangue de Cristo com o mistério da encarnação para sublinhar o realismo eucarístico, e quem (*v.g.* Tertuliano) a partir dele defendesse o realismo da encarnação. No entanto, quando na Idade Média esta relação se torna a categoria interpretativa da eucaristia mais difundida começam os problemas, que afectam profundamente a sacramentalidade da fé e simbólica eucarística. Uma das primeiras controvérsias nasce precisamente entre Pascásio Radberto e Ratramno, ambos monges da Abadia de Corbie.

### 2.2.1. Pascásio Radberto

*De corpore et sanguine Domini*<sup>92</sup> (831-833c.) é o primeiro tratado teológico sobre a eucaristia. Seu autor é Pascásio Radberto. Segundo a sua teologia, o corpo eucarístico de Cristo é o mesmo corpo que nasceu de Maria: «*Si carnem illam vere credis de Maria virgine in utero sine semine potestate spirictus sancti creatam, ut Verbum caro fieret, vere crede et hoc quod conficitur in verbo Christi per Spiritum Sanctum corpus ipsius esse ex virgine*»<sup>93</sup>. Por outras palavras, na eucaristia Cristo está presente na sua carne física: «*Et ideo sacramentum quod vitam tribuit, in se habet quod tribuit digne accipientibus se. Et si vita in eo est, caro vere viventis et sanguis est in quo vere vita aeterna est*»<sup>94</sup>. Simplesmente a carne está velada com as aparências do pão e do vinho, como se fossem um

---

<sup>92</sup> B. PAULUS (ed.), *Pascasius Radbertus. De corpore et sanguine Domini. Epistola ad Fredugardum* (CCCM 16), Turnhout 1969.

<sup>93</sup> B. PAULUS (ed.), *Pascasius Radbertus. De corpore et sanguine Domini*, 30.

<sup>94</sup> B. PAULUS (ed.), *Pascasius Radbertus. Epistola ad Fredugardum*, 146.

invólucro, para que ninguém se horrorisasse ao consumi-la. Se fosse possível remover este velamento, podia ver-se a carne e o sangue de Cristo com suas propriedades naturais. E tanto assim se acreditava, que era isso que se supunha acontecer nos milagres eucarísticos<sup>95</sup>. Aquele que comungava come a sua carne, à semelhança do que acontece no metabolismo de outros alimentos; assim é assimilada à sua carne: «*ita esse credas et intelligas, quatenus per hoc ille in nobis concorporatus maneat sicut et nos in illo per hominem Deum quem adsumpsit*»<sup>96</sup>. Tudo isto acontece, como diz, *naturalmente*.

Em síntese, a concepção da presença eucarística e da sua eficácia sacramental é fisicista. Em termos soteriológicos, o realismo sacramental processa-se também em sentido físico. Por fim, a perfeita identificação entre a carne de Cristo, nos mistérios da natividade e da eucaristia, permite assimilar a eucaristia à encarnação e, por consequência, transferir para a eucaristia toda espiritualidade e devoção típicas do mistério natalício.

### 2.2.2. Ratramno

Ratramno intitula a sua obra com o mesmo título do tratado de Pas-cásio: *De corpore et sanguine Domini*<sup>97</sup>. É uma obra a pedido. Carlos o Calvo tinha solicitado que lhe explicasse dois pontos da doutrina eucarística: 1. Os fiéis recebem na comunhão sacramental o corpo de Cristo ‘*in mysterio*’ ou ‘*in veritate*’? 2. Este corpo é o nascido de Maria, o qual sofreu, foi morto e sepultado e, depois, ressuscitou e subiu aos céus, onde está sentado à direita do Pai?

Nestas dificuldades reside a dupla concepção do binómio *figura-veritas*. Carlos sabia que Radberto tinha uma posição distinta de Ratramno. Que estava na origem da diferente posição? Simplesmente isto: cada um seguia a sua definição de sacramento: Radberto adoptava a definição de Isidoro de Sevilha; Ratramno, por sua vez, partia da definição de Agostinho. Deste modo, para Radberto, a mudança do pão no corpo de Cristo acontece de *modo físico*; para Ratramno, isso só sucede de *modo figurado*. «Para Ratramno *in figura* indica uma mudança real que, porém, não pertence ao mundo físico e, ao contrário, até se opõe. Ratramno assegura com convicção que aqueles que sustentam a mudan-

<sup>95</sup> Era desta forma que também Guitondo de Aversa (†1095c.) sustentava a ocorrência de milagres eucarísticos durante a celebração da missa. Cf. GUITMUNDI, *De Corpore et Sanguine Domini in veritate*, in *PL* 149, coll. 1449-1450.

<sup>96</sup> B. PAULUS (ed.), *Pascasius Radbertus. Epistola ad Fredugardum*, 173.

<sup>97</sup> J.N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK (ed.), *Ratramnus. De corpore et sanguine Domini*, Amsterdam – London 1974.

ça física não estão de harmonia com os Padres»<sup>98</sup>. E sendo-lhe difícil explicar mais concretamente o que significa *in figura*, propõe que se mude a questão de Carlos o Calvo, uma vez que, segundo ele, *veritas a mysterium* não opõem. E, na sua resposta, insiste com toda a clareza na necessidade em distinguir e corpo histórico de Cristo do corpo que está sobre o altar; porque este é *figura* enquanto sacramento.

Tudo parecia claro e resolvido, mas a história acabou por ser favorável à obra de Pascásio, que mais se difundiu, devido à maior clareza e simplicidade com que apresentava o realismo sacramental, embora como vimos não deixasse de ser fisicista.

### 2.2.3. Escolas de Laon e de S. Vítor

Depois de Pascásio são vários os expoentes de duas escolas, a *Escola de Laon*, e, ligada à sua corrente de pensamento, a *Escola de S. Vítor*, que exploram a sacramentalidade da fé e simbólica eucarística. Alguma da sua reflexão é extremamente interessante não só porque prepara o terreno para Berengário, mas também porque elucida alguns temas actuais.

Anselmo (c.1109-1117) é o máximo representante da Escola de Laon, que conta ainda com nomes sonantes como Abelardo, Guilherme de Champeaux, Guilherme de Saint-Thierry e Gilberto della Porretta. Para Anselmo, o princípio e o fim de toda a coisa boa está na fé que opera através da caridade, mas se não for possível realizá-la o simples desejo de a fazer é já suficiente. É um princípio que ele aplica, *mutatis mutandis*, à recepção da eucaristia: ou seja, comunga bem aquele que a recebe com aquela fé que opera na caridade.

Guilherme de Champeaux, que segue o pensamento de Anselmo, vai mais longe e insiste na presença íntegra de Jesus na eucaristia: corpo, alma e divindade em cada espécie. E, por seguir o mesmo critério anselmiano de que, para haver verdadeira comunhão eucarística, ela deveria ser recebida com a fé que opera pela caridade, unida à participação na Paixão de Cristo, teve uma polémica com Ruperto de Deutz, para quem bastava a fé do crente para a salvação.

Depois de várias considerações sobre a recepção eucarística, que vão até à distinção de três tipologias (sacramental, sacramental e real, real), as *Sententiae Anselmi* colocam na fé e na caridade as condições que garantem a eficácia sacramental da eucaristia. Por isso, nas *Sentenças*, aparece pela primeira vez a possibilidade da *comunhão espiritual*. Ou seja, esta acontece quando os justos

---

<sup>98</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 219.

recebem o «pão celeste» (dos anjos) e se unem a Cristo com a fé que opera pela caridade, mesmo se não comungaram o corpo e sangue de Cristo no sacramento: «*Tamen fide dilectioneque panem celestem manducant et ei conveniunt. Unde Augustinus: quid paras dentem et ventrem. Crede et manducasti*»<sup>99</sup>. Em sintonia com esta perspectiva, Guilherme de Saint-Thierry faz a distinção entre a comunhão corporal e a espiritual do corpo de Cristo; e, com toda a sua escola, refere que a simples ingestão da eucaristia é imperfeita. É nesta mesma linha de pensamento que reflectem Ugo de Metello e Ghiberto de Nogent. De uma e outra forma explicam a possibilidade de receber os frutos da eucaristia mesmo sem comungar as espécies.

A Escola de S. Vítor, também ela ligada ao pensamento laoniano, afirmava a eficácia salvífica da comunhão espiritual, quando não fosse possível a comunhão sacramental. Não se via nisto qualquer desvio doutrinal, porque a eucaristia «era vista como a representação ritual da união salvífica com Cristo na fé e no amor»<sup>100</sup>.

### 2.3. Berengário

Berengário tinha dificuldade em compreender o realismo eucarístico. E, como se não bastasse a hostilidade de seus opositores fisicistas, teve de fazer uma profissão de fé, redigida pelo cardeal Humberto da Silva Cândida, no sínodo romano de 1059<sup>101</sup>. Nessa profissão dizia-se que, após a consagração, o pão e o vinho eram não só o corpo e o sangue de Cristo, mas que a sua presença se fazia *sensualiter*, ou seja, que ela caía sob o domínio dos sentidos, de tal forma que entrava em contacto com os dedos do sacerdote e os dentes dos fiéis. S. Tomás acusa-o, na *Summa*, de ter inventado a heresia que «estabelece que o corpo e o sangue de Cristo não estão neste sacramento se não como em sinal»<sup>102</sup>. Apesar de tudo deve dizer-se que Berengário foi acusado injustificadamente de erros e associações indevidas.

A partir de Guitmondo de Aversa, Mazza sintetiza as quatro posições berenguianas: «a) o corpo e sangue de Cristo não estão realmente presentes e os sacramentos são só figuras; b) a presença sacramental é uma espécie de

<sup>99</sup> F. BLIEMETZRIEDER (ed.), *Anselms von Laon systematische Sentenzen, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen 19/2-3*, Münster 1919, 119. Para breve apresentação de todos os tipos de comunhão, ver: E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 221-223.

<sup>100</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 223.

<sup>101</sup> Para ver o texto da profissão de fé, cf.: J. DE MONTCLOS, *Laufranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI siècle (Spicilegium Sacrum Lovaniense 37)*, Leuven 1971, 171-172.

<sup>102</sup> THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, pars III, q.75, a.1.

‘impanificação’, e parece que esta posição fosse sustentada pelo próprio Berengário; c) uma outra posição sustenta que o pão e o vinho em parte mudam e em parte não; d) por último, existe a questão da comunhão de uma pessoa indigna: neste caso as espécies voltam a ser pão e vinho»<sup>103</sup>. Berengário não soube compreender, como Ratramo, que *figura* não se opunha a *veritas*, e então optou por *figura*. E assim, a presença do corpo de Cristo no pão e no vinho, durante a eucaristia, não passa de ser em *figura*, isto é, como em sinal. Com toda esta controvérsia constata-se que o período era de transição para a concepção da sacramentalidade: as categorias patrísticas de origem platónica estavam superadas e, por outro lado, não estavam ainda completamente assumidas as novas categorias aristotélicas.

#### 2.4. Sacramentalidade da fé e simbólica eucarística na devoção

A devoção eucarística reflecte de forma especular os desenvolvimentos doutrinários no campo da sacramentalidade. Por vezes, até algumas das suas manifestações acabaram por se impor à própria reflexão teológica e serviram inclusive para afirmar a ortodoxia da fé contra as heresias cátaras e as doutrinas berenguanas.

Na origem da devoção à eucaristia está não só a concepção fisicista, mas também a devoção à humanidade de Cristo, através das suas chagas e da cruz, que é anterior à época medieval. Não faltam, porém, elementos da piedade que sublinham o realismo eucarístico de marca pascasiana: imagens e miniaturas, como a do *Sacramentário de Drogon*, onde cálices são encheidos com sangue que jorra do costado de Cristo; o desejo de ver a hóstia, onde Cristo está *naturaliter*; as várias elevações da hóstia, no final do *Cânone* e durante o embolismo do *Libera*; a contemplação da hóstia que para muitos é interpretada como comunhão por visão; a devoção ao Santíssimo Sacramento fora da celebração da missa; a criação do ofício do *Corpus Christi*, com sua majestosa procissão, etc. Por estas e muitas outras expressões da piedade eucarística, podemos concluir com o que escreve Mazza: «se o valor salvífico da comunhão eucarística está precisamente no realismo sacramental em sentido pascasiano, ou seja, no ser a carne de Cristo em sentido físico (a humanidade de Cristo nascida da Virgem), segue-se que o desejo de ver a humanidade de Cristo não é de facto estranha à natureza e à lógica do sacramento»<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 225.

<sup>104</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 231.

### 3. Interpretação escolástica

A superação quer do alegorismo quer do fisicismo ingénuo ou realismo exagerado opera-se no período da grande escolástica. Com Tomás de Aquino a interpretação da sacramentalidade eucarística sofre nova evolução. Na sua origem está a adopção das categorias da filosofia aristotélica, que permite o desenvolvimento da doutrina da transubstanciação ou conversão substancial, da concepção do memorial e da presença real. Consideremos dois grandes expoentes: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio.

#### 3.1. Tomás de Aquino

Tomás tenta superar a concepção fisicista pascasiana com a reflexão sobre a presença sacramental de Cristo desde a natureza metafísica do ente. Como refere R. Imbach, ele «esforça-se por conciliar a doutrina eclesiástica sobre a eucaristia com a ontologia aristotélica»<sup>105</sup>.

Como os teólogos medievais, Tomás faz também largo uso da Escritura. Acentua, por exemplo, Dt 4,7<sup>106</sup>, 1 Re 19,6-8<sup>107</sup> e o salmo 110 (109), 4<sup>108</sup>, de tonalidade eucarística. Mas, ao contrário de Urbano IV e da grande parte dos teólogos de então, não aceita que Mt 28,20<sup>109</sup> tenha significado eucarístico. E, segundo nota P.-M. Gy, ele coloca no centro da sua reflexão sobre a eucaristia as palavras «Isto é o meu corpo», «Isto é o meu sangue», e não o mandato de reiteração «Fazei isto em memória de mim», como era habitual entre os teólogos medievais<sup>110</sup>. Deve assinalar-se ainda, porque comporta importantes consequências do ponto de vista da interpretação sacramental da eucaristia, a mudança que se opera no séc. XII: o texto chave que tinha

<sup>105</sup> R. IMBACH, «Le traité de l'eucharistie de Tomas d'Aquin et les averroïstes», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 77 (1993) 181.

<sup>106</sup> Dt 4,7: «De facto, qual a grande nação cujos deuses lhe estejam tão próximos como Iahweh nosso Deus, todas as vezes que o invocamos?».

<sup>107</sup> 1 Re 19,6-8: «Abriu os olhos e eis que, à sua cabeceira, havia um pão cozido sobre pedras quentes e um jarro de água. Comeu, bebeu e depois tornou a deitar-se. Mas o Anjo de Iahweh veio pela segunda vez, tocou-o e disse: 'Levanta-te e come, pois de contrário o caminho te será longo demais'. Levantou-se, comeu e bebeu e, depois, sustentado por aquela comida, caminhou quarenta dias e quarenta noites até à montanha de Deus o Horeb».

<sup>108</sup> Ps 110 (109), 4: «Iahweh jurou e jamais desmentirá: 'Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec'».

<sup>109</sup> Mt 28,20: «E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!».

<sup>110</sup> P.-M. GY, «Avancées di traité de l'eucharistie de S. Thomas dans la 'Somme' par rapport aux 'Sentences'», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 220.

vigorado, Jo 6,53<sup>111</sup>, dá lugar a 1 Cor 11,28-29<sup>112</sup>. Não há dúvida que se deu, como escreve Mazza, «um desvio evidente da perspectiva soteriológica para a perspectiva moral»<sup>113</sup>.

Não devemos esquecer, segundo nota P.-M. Gy, que Tomás no aprofundamento que fazia da Escritura, começa por estudar os ritos litúrgicos com o método alegórico<sup>114</sup>, servindo-se inclusive do *De sacro altaris mysterio*, de Inocêncio III. E, mais do que comentar, ele mesmo compõe, a convite de Urbano IV, dois ofícios para a festa do *Corpus Domini*. São ainda compostos na linha concepção tipológica da sacramentalidade, de herança bíblica e patrística. Mas o seu pensamento filosófico-teológico está em processo de construção.

Para não nos alongarmos em demasia, interessa saber agora como Tomás supera o problema do fisicismo eucarístico. Embora desde Hugo de S. Vítor os teólogos comecem a falar da *presença corporal* de Cristo na eucaristia, Tomás não a admite. Porque para ele a presença sacramental de Cristo na eucaristia não é tributária do conceito de localização de qualquer corpo, porque Cristo está no sacramento «no modo de substância»<sup>115</sup>. Está no espaço sim, mas só pelas dimensões das espécies do pão e do vinho. Com o mesmo argumento explica as aparições e os milagres eucarísticos: dão-se por causa dos acidentes do corpo de Cristo, mas este, «assim como é neste sacramento, não pode ser visto por nenhum olho corpóreo»<sup>116</sup>.

É na base desta distinção filosófica entre substância e acidentes que Tomás concebe a doutrina da transubstanciação eucarística. De facto, ela apoia-se no princípio da *conversio substantialis*, ou seja, da conversão da substância, enquanto os acidentes do pão e do vinho permanecem imutáveis. E porque os acidentes não são afectados pela *conversio substantialis*, não se tornam corpo de Cristo. Devemos lembrar que Tomás começou por aceitar o princípio aristotélico de que os acidentes não podem subsistir senão nos sujeitos e que, por isso, eram

<sup>111</sup> Jo 6,53: «Em verdade, em verdade, vos digo: se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós».

<sup>112</sup> 1 Cor 11,28-29: «Por conseguinte, que cada um examine a si mesmo antes de comer desse pão e beber desse cálice, pois aquele que come e bebe sem discernir o Corpo, come e bebe a própria condenação».

<sup>113</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 234.

<sup>114</sup> Cf. P.-M. Gy, «Avancées di traité de l'eucharistie de S. Thomas dans la 'Somme' par rapport aux 'Sentences'», 219.

<sup>115</sup> O pensamento completo de Tomás é o seguinte: «*Corpus Christi non est eo modo in sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur: sed quodam speciali modo qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento*»: *Summa theologiae*, pars III, q.75, a.1, ad 3). E ainda: «*Corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, id est, per modum quo substantia est sub dimensionibus*»: *Summa theologiae*, pars III, q.76, a.3.

<sup>116</sup> THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, pars III, q.76, a.7.

inseparáveis. Mas, apercebendo-se da dificuldade em aplicá-lo na doutrina da transubstanciação eucarística, teve de mudar neste ponto a ontologia aristotélica. Primeiro, afirma que os acidentes do pão e do vinho «neste sacramento permanecem sem sujeito»<sup>117</sup>. Como será isso possível? A sua resposta não deixa dúvidas: «E isto pode acontecer pela potência divina»<sup>118</sup>.

Se a resposta não é propriamente filosófica, Tomás não deixa de explorar os recursos da filosofia aristotélica e de, na medida do possível, os aplicar à concepção sacramental da eucaristia. Deste modo, ele adopta o sistema das quatro causas: o pão e o vinho são a *causa material*; as palavras de Jesus sobre o pão e o vinho são a *causa formal*; o sacerdote que consagra o pão e o vinho é a *causa eficiente*; e o fruto da eucaristia é a *causa final*. Muito embora todo este sistema pareça bem conseguido, há elementos da sacramentalidade eucarística que se perdem como, por exemplo, o significado da oração eucarística e da assembleia, porque com este sistema causal ele acabou por colocar toda a importância nas palavras da consagração e na acção do ministro que preside. Até o antigo tema da unidade, como fruto da eficácia sacramental, sofre uma mutação: a eucaristia mais do que o sacramento da unidade da Igreja passa a ser interpretado como sacramento da união do fiel com Cristo.

Tomás tem outro problema para resolver: ele aceita que os sacramentos pertencem ao género dos sinais que causam o que significam. Será que isto se verifica com a eucaristia? Depois de ter colocado, no artigo 1 da questão 75, *figura* e *sinal* em equivalência por oposição a *veritas*, diz que Cristo não está presente como num sinal, mas *ad modum substantiae*, o que remete para a ordem da causalidade. Mazza comenta assim esta mudança significativa: «No termo deste exame dos dados devo voltar ainda a P.-M. Gy que evidencia o abandono da terminologia do *ex opere operato* a favor do vocabulário da causalidade instrumental. Creio que se trate de um dado muito importante, pois o *ex opere operato* pertence à herança da concepção patrística da ‘imitação’, que é própria da tipologia bíblica aplicada à liturgia. Resumindo podemos dizer que Tomás, abandonando este elemento, faz ver com clareza qual seja para ele a verdadeira raiz da eficácia sacramental: a causalidade. Nesta mesma óptica se interpreta a passagem da *transubstanciação* a *conversio*, um termo que melhor se insere no vocabulário da causalidade. A locução *in persona Christi*, também ela herdeira da tipologia bíblica aplicada à liturgia, é usada num contexto diverso e passa a fazer parte do vocabulário da causalidade. A locução *in persona Christi*, de facto, está coligada com o poder de consagrar, ao ponto de que a ‘virtus consacrativa’ não está nas palavras somente, mas também na potestade conferida ao sacer-

<sup>117</sup> THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, pars III, q.77, a.1.

<sup>118</sup> THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, pars III, q.77, a.2.

dote: a valência da expressão *in persona Christi* é transferida para a doutrina da *potestas* que é suficiente para explicar a consagração»<sup>119</sup>. De qualquer das formas, Tomás ao autonomizar as palavras da consagração, tornou supérfluas todas as outras partes da oração eucarística, que ficaram confinadas à devoção do sacerdote. Como se pode constatar, Tomás leva a termo o caminho iniciado por Ambrósio.

Por fim, queremos só referir a forma com Tomás ultrapassa o problema do alegorismo. Embora devote toda a importância ao momento da consagração, ele sabe que o rito eucarístico, que é uma representação da Paixão de Cristo, tem outros elementos. Alguns desses elementos (orações, gestos, aclamações, etc.), refere Tomás, são feitos «por reverência deste sacramento no qual Cristo está contido segundo verdade, e não só como figura»<sup>120</sup>. Ao introduzir critérios como este, Tomás põe um travão em muito do alegorismo que teimava em persistir. A propósito disto, Mazza comenta: «Com estas precisões Tomás introduz um critério de juízo que serve para moderar a interpretação alegórica, típica da Idade Média, propondo um princípio objectivo. Efectivamente havia necessidade de um qualquer princípio objectivo no quadro geral da interpretação alegórica, que Tomás usa quer quando explica os gestos e os ritos da missa, quer quando explica o texto do Cântico»<sup>121</sup>. E o princípio objectivo que ele segue é este: os vários momentos da celebração eucarística devem corresponder às etapas da paixão de Cristo. Evitando a aplicação que faz deste princípio, devemos perguntar: Qual é valor ontológico, se é que têm, destas representações da paixão, uma vez que ele concentra toda a importância na consagração? A resposta dá-a Mazza: «De facto ele não consegue superar o enquadramento do problema se o corpo de Cristo está neste sacramento *in veritate* ou *in figura* somente. Não podendo superar esta distinção, Tomás não conseguiu chegar à sacramentalidade da relação entre a missa e a paixão de Cristo, mesmo se conseguiu eliminar a perspectiva puramente figural e a atingir, *quodammodo*, um certo nível ontológico»<sup>122</sup>.

### 3.2. Boaventura de Bagnoregio

O termo transubstanciação, que entretanto se torna clássico, é adoptado pelo Concílio Lateranense IV, em 1215. Era para os teólogos do séc. XIII um ponto central na concepção da sacramentalidade eucarística. Na verdade, as

---

<sup>119</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 245-246.

<sup>120</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 248.

<sup>121</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 248.

<sup>122</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 251.

suas interpretações gozam de grande afinidade. Mas Boaventura, que também usa o termo, prefere falar antes de *conversão substancial*.

Como franciscano que era, ele articula bem a devoção com a teologia. Aceita, por exemplo, a interpretação eucarística de Mt 28,20 e a cristologia eucarística de Francisco de Assis, que concebe a eucaristia como uma *espécie de encarnação*, cujas espécies eucarísticas são como, na interpretação fisicista, o véu que reveste o corpo e o sangue de Cristo. Ao tratar da comunhão ele refere-se à eucaristia como *nutrimento*, acolhimento de um *hóspede divino*<sup>123</sup>, *sacramento de união*<sup>124</sup> e *carvão ardente*<sup>125</sup>. Este carvão é o corpo de Cristo na paixão, que incendeia em quem o comunga a memória da paixão, de modo que dela pode fazer experiência afectiva, pela contemplação ou até pelo êxtase. Neste sentido, Boaventura desenvolve bem a *concepção do memorial*, de um *memorial vivente*, porque Cristo está presente nele.

Enquanto Tomás, diante do binómio *figura corporis / corpus verum*, teve de optar pelo segundo termo, por motivos de ortodoxia no contexto da heresia berenguiana, Boaventura não tem problema em afirmar que na eucaristia está o «*corpus verum*» ou «*secundum veritatem*»<sup>126</sup>. Ele é mais subtil do que Tomás neste ponto, porque defende uma ligação entre a *figura* e a *veritas*<sup>127</sup>, uma espécie de *identidade na diferença*, nos termos da concepção neoplatónica.

Mais do que tratar agora o problema da sacramentologia fundamental de saber se os sacramentos são sinais, passemos à forma inovadora como Boaventura responde à pergunta formulada por Berengário contra os seus opositores, que apaixonou os teólogos medievais: «*Quid mus sumit?*», ou seja, que come o rato: o corpo de Cristo ou só as espécies? Hoje este tema pode fazer sorrir muita gente, mas estamos certos de que muitos continuam a pensar segundo a concepção fisicista, que o rato come o corpo de Cristo. Assim respondeu Guitmondo de Aversa, segundo o qual o corpo de Cristo continuaria no sacramento, mesmo se comido por animais. Gary Macy dá-nos notícias de outros autores que se pronunciam no mesmo sentido<sup>128</sup>. Estêvão Langton pensava que, no momento que o rato comia o sacramento, se daria uma transubstanciação ao inverso. A Escola de Laon, com Guilherme de Champeaux e Guilherme de Saint-Thierry sustentam que o rato come só as espécies. Tomás de Aquino, ao contrário, defende que ele come

<sup>123</sup> Cf. BONAVENTURAE, *IV Librum Sententiarum*, d.12, q.1, a.3, q.3, arg.2.

<sup>124</sup> Cf. BONAVENTURAE, *IV Librum Sententiarum*, d.12, p.2, a.1, q.3.

<sup>125</sup> Cf. BONAVENTURAE, *IV Librum Sententiarum*, d.12, p.2, a.1, q.1, arg.3.

<sup>126</sup> Cf. BONAVENTURAE, *IV Librum Sententiarum*, d.10, p.1, a.1, q.1, concl.

<sup>127</sup> «*Illud signum habet veritatem coniunctam; unde non tantum est signum, sed etiam ratione coniuncti est veritas; et quoniam veritatis potest esse signum et figura, ideo sacramentorum Novae Legis potest esse signum et figura, et maxime huius*»: BONAVENTURAE, *IV Librum Sententiarum*, d.8, p.1, a.1, q.1, ad 1.

<sup>128</sup> Cf. G. MACY, «Of Mice and Manna: 'Quid mus sumit' as a Pastoral Question», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59 (1992) 159.

tanto as espécies como a substância, porque enquanto não se corromperem os acidentes do pão e do vinho, a substância permanece. Boaventura, que não tinha medo de ser diferente de Tomás, afirma que o rato come apenas as espécies. Mas a sua argumentação, que é absolutamente pessoal, vai muito além daquela da Escola de Laon. Pois o seu argumento é fortemente teológico, ou seja, o da ordenação dos sacramentos ao uso humano. Neste sentido, Cristo só permanece nas espécies sacramentais enquanto estas se destinam ao homem; assim, o rato não pode consumir o corpo de Cristo, porque não o consome como sacramento. Tal argumentação desagradou a Tomás, que a julgou de forma muito severa<sup>129</sup>. Mas, como refere Mazza, «Boaventura, respondendo-lhe, sustenta que qualquer que fosse o valor da opinião de Tomás, os seus argumentos não impedem que as pias orelhas se aborreçam ao escutar que o corpo de Cristo esteja no ventre de um rato, e por conseguinte esta opinião é a mais comum e certamente a mais conveniente e a mais conforme à razão»<sup>130</sup>. Mas Boaventura não encontrou apenas Tomás por opositor, pois até os Cátaros se serviam do seu argumento para dizer que, em relação à doutrina da eucaristia, a doutrina da Igreja estava errada.

#### 4. Interpretação dos reformadores e Concílio de Trento

No século XVI, os reformadores colocam em causa a doutrina escolástica sobre a sacramentalidade e simbólica eucarística. Além de negarem a transubstanciação, eles propõem novas modalidades da presença de Cristo nas sagradas espécies. Vejamos como Lutero e Calvino introduzem a sua reflexão e como o Concílio de Trento responde às questões por eles colocadas.

##### 4.1. Lutero

A sacramentalidade da fé eucarística medieval é profundamente posta em causa por Lutero na obra *De captivitate babilonica*, publicada em 1520, onde critica a comunhão sob uma espécie, a doutrina da transubstanciação e a concepção da eucaristia como «*opus bonum*». Relativamente à doutrina da transubstanciação,

---

<sup>129</sup> Cf. BONAVENTURAE, *IV Librum Sententiarum*, d.9, a.2, q.3; THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, pars III, q.80, a.3, ad 3.

<sup>130</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 259. «*Propter hoc est alia opinio quod corpus Christi nullo modo descendit in ventrem muris. Ratio autem quae hos movet est, quia Christus non est sub illo sacramento nisi eatenus qua ordinabile est ad usum humanum, scilicet ad manducationem; sed sicut mus rodit, ita et inhabile facit, et ita sacramentum esse desinit et substantia panis redit, sicut Innocentius dicit (...)* Et haec opinio communior est et certe honestior et rationabilior»: BONAVENTURAE, *IV Librum Sententiarum*, d.13, a.2, q.1-2.

Lutero mostra-se dependente de Guilherme de'Occam, que aceitava por obediência à Igreja a doutrina da transubstanciação, embora para ele fosse mais lógico falar de consubstanciação. Mas Lutero, para quem a obediência à Igreja já não era óbice para refrear suas posições, abandona a doutrina da transubstanciação e adota a da consubstanciação. Para Mazza este «é o ponto-chave da explicação luterana da eucaristia, uma explicação que permitiria à substância do pão e do vinho 'coexistir' com a substância do corpo e sangue de Cristo»<sup>131</sup>. Com esta nova concepção, Lutero pretendia ver uma analogia entre o sacramento da eucaristia e a união hipostática, ou seja, duas naturezas na única pessoa de Cristo. Mesmo assim, ele partilha ainda da concepção que sustentava um forte realismo eucarístico. Precisamente por acreditar na presença real, é censurado por Zwinglio, que dizia que Cristo agora estava sentado à direita do Pai e, que, por isso, não podia estar na eucaristia. Lutero responde-lhe que a «direita do Pai» não pode ser interpretada como um lugar.

E porque fundada na concepção dos sacramentos como «*opus bonum*», Lutero critica a doutrina sacrificial da eucaristia. Pois, como diz, não se funda na Escritura. Neste sentido, o perdão dos pecados não é obtido pela celebração da missa, como «*opus bonum*», mas pela *sola fides* na promessa da misericórdia divina.

Em relação à revisão *do ordo missae*, mais do que fazer o elenco de todas as mudanças operadas sucessivamente, quer na *Formula missae*<sup>132</sup> (1523), quer na *Deutsche Messe*<sup>133</sup> 1525/1526), importa referir o que aconteceu à liturgia eucarística, em especial ao Cânone. Conforme o ordinário da *Deutsche Messe*, na liturgia eucarística, depois de uma paráfrase catequética do Pai Nosso, e uma exortação a participar na comunhão sacramental, seguem-se as palavras da consagração, na recensão Lucas-Paulo. E depois das palavras recitadas sobre o pão faz-se a distribuição do corpo de Cristo. De seguida, recitam-se as palavras sobre o cálice, e faz-se a comunhão do sangue de Cristo. O relato da instituição é cantado no tom do evangelho. O Cânone romano é assim praticamente desfeito, restando apenas as palavras da consagração. No fundo, este procedimento parece a conclusão lógica da concepção de Tomás, que colocava toda a importância nas palavras da consagração. A propósito da oração eucarística luterana, Hans Grace diz com certa ironia: «Expressando-me de modo um pouco parcial e excessivo, podemos dizer que a oração eucarística, na *Deutsche Messe* de Lutero, é constituída pelo canto de louvor da comunidade»<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 280.

<sup>132</sup> O texto encontra-se em: I. PAHL, *Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert (Spicilegium Friburgense 29)*, Freiburg 1983, 33s.

<sup>133</sup> O texto encontra-se em: I. PAHL, *Coena Domini I.*, 36s.

<sup>134</sup> H. GRACE, «Luther et la liturgie eucharistique», in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, I (*Lex orandi* 46), Paris 1970, 150.

## 4.2. Calvino

A teologia dos reformadores, mas sobretudo de Calvino, está «cheia de nuances»<sup>135</sup>, pelo que nem sempre é fácil interpretá-lo. Por ter grandes conhecimentos bíblicos e patrísticos, que usava frequentemente, torna-se ainda mais difícil saber qual era a sua posição. Há pois autores como De Baciocchi<sup>136</sup> que dizem que a sua posição é incompatível com a católica, e outros, como Thurian<sup>137</sup>, que encontram nele convergências notáveis. Para Jean De Watteville o seu grande mérito está no retorno às origens através dos Padres, a ponto de escrever: «O que é ser fiéis à reforma senão voltar aos reformadores? O que é voltar aos reformadores senão voltar aos Padres da Igreja!?»<sup>138</sup>.

No que concerne à concepção da sacramentalidade da eucaristia, Calvino opõe-se à doutrina da transubstanciação e, por respeito a tão grande mistério, não se pronuncia sobre a modalidade da presença real. Com forte realismo sacramental, ele procura colocar-se entre Lutero, defensor da consubstanciação, e Zwinglio, que defende uma concepção simbolista. Calvino sustenta que a promessa da comunhão e da presença de Cristo está no sacramento, mas essa comunhão só acontece se os fiéis aceitarem a promessa com fé; então, a palavra de Deus cumpre-se e os fiéis entram realmente em comunhão com Cristo. É uma comunhão na fé, como se pode deduzir de suas próprias palavras: «Afirmo que acreditando comem a carne de Cristo e esta consumação é fruto da fé; noutros termos estes dizem que a consumação se identifica com a fé, contudo eu prefiro dizer que provém daquela»<sup>139</sup>.

No seu grande respeito pela cruz de Cristo, opõe-se à concepção sacrificial da eucaristia, tantas vezes definida no seu tempo como sacrifício expiatório; e, neste mesmo sentido, combate o conceito de representação e de reiteração do sacrifício da cruz, porque como diz: «Não há dúvida que levantando um altar se abate a cruz de Cristo»<sup>140</sup>. Para ele, o grande fim do sacramento da eucaristia era «conservar-nos na recordação da morte de Jesus Cristo»<sup>141</sup>.

Na reforma que faz da celebração da missa, interessa saber sobretudo o que fez da liturgia eucarística. Primeiro acabou com o *Prefácio* e o *Sanctus*. Em

<sup>135</sup> J. DE WATTEVILLE, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles (Bibliothèque théologique)*, Neuchâtel 1966, 211.

<sup>136</sup> J. DE BACIOCCHI, *L'Eucharistie (Le mystère chrétien, Théologie sacramentaire)*, Tournai 1964, 50s; 88s).

<sup>137</sup> M. THURIAN, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâces et de d'intercession*, Neuchâtel 1963, 224.

<sup>138</sup> J. DE WATEVILLE, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, 220.

<sup>139</sup> J. CALVIN, *Istituzione della religione cristiana* 4,17,5, in G. TOURN (ed.), *Calvino. Istituzione della religione cristiana*, (Classici della religione 2), Torno 1971, 1584.

<sup>140</sup> J. CALVIN, *Istituzione della religione cristiana* 4,18,3, in G. TOURN (ed.), *Calvino*, 1655.

<sup>141</sup> J. CALVIN, *Istituzione della religione cristiana* 4,17,37, in G. TOURN (ed.), *Calvino*, 1637.

seu lugar, compôs uma oração, de apreciável teologia, mas longe de poder ser considerada uma oração eucarística. Por fidelidade à sagrada Escritura, depois de uma oração introdutória, inseriu o relato paulino da última ceia extraído da *1 Carta aos Coríntios*. Como Lutero, acabou por, de alguma forma, ser tributário da doutrina da consagração que, autonomizando o relato institutivo, destruiu a oração eucarística.

### 4.3. Concílio de Trento

Por causa dos problemas abertos por Lutero, Calvino e outros reformadores, o Concílio tridentino não procurou elaborar um tratado geral sobre a doutrina da eucaristia, mas apenas refutar os erros protestantes e vincar a doutrina católica. São três os principais temas de que o Concílio se ocupa: a) o sacramento da eucaristia (sessão 13, no ano 1551; b) a comunhão sob as duas espécies e das crianças (sessão 21, no ano 1562); c) o sacrifício eucarístico com a defesa do Cânone romano (sessão 22, no ano 1562).

Há mais dois preliminares que devem ser feitos, para contextualizar melhor os procedimentos metodológicos de Trento. Primeiro, deve notar-se que, quanto ao método de resposta, o Concílio parte sempre dos usos da Igreja e não da instituição de Cristo. Em segundo lugar, devemos recordar que o Concílio de Trento depende em muito do Concílio de Constança que, como sabemos condenou 260 artigos de John Wycliff (1320-1384), um aristotélico puro, que abandonou teoria da transubstanciação para adoptar a concepção simbólica de Berengário.

A condenação John Wycliff correspondeu à «canonização» do aristotelismo tomista. É justamente a partir deste sistema filosófico, que passou a servir de critério de ortodoxia, que o Concílio responde ao problema da transubstanciação, ou seja, que após a consagração, a substância do pão e do vinho se convertem na substância do corpo e do sangue de Cristo, permanecendo apenas imutáveis as espécies ou os acidentes<sup>142</sup>. Quanto à comunhão sob as duas espécies, no capítulo primeiro da *sessão 21*, defende-se o uso romano de negar a comunhão no cálice aos leigos, mesmo reconhecendo que não há preceito divino que o proíba<sup>143</sup>, e de que embora no princípio não fosse assim, era já prática antiga comungar apenas sob a espécie do pão,

<sup>142</sup> SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII TRIDENTINI, *Sessio 13*, c.1.

<sup>143</sup> «*Itaque sancta ipsa Synodus a Spiritu Sancto... edocta atque ipsius ecclesiae iudicium et consuetudinem secuta, declarat et docet nullo divino praecepto laicos et clericos non conficientes obligari ad eucaristiae sacramentum sub utraque specie sumendum*»: SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII TRIDENTINI, *Sessio 21: Doctrina e Communionem sub utraque specie et parvulorum*, cap. 1.

que se impôs devido a justos motivos. O Concílio insiste muito no tema do verdadeiro corpo, no sentido medieval: «*et semper haec fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere*»<sup>144</sup>. E, em consequência disso, declara anátema quem defender que a sua presença é apenas simbólica ou figural: «*sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute: Anathema sit*». Quanto ao tema da unidade, tão desenvolvido desde os tempos da patrística, nota-se que foi abordado apenas numa perspectiva moral<sup>145</sup>. Para a relação entre a eucaristia o sacrifício de Cristo, Trento socorre-se uma vez mais do conceito da *rapraesentatio*<sup>146</sup>, na acepção tomista, sem que ela se opusesse ao conceito de *veritas*. Em síntese, Mazza conclui que «o pensamento tridentino é completamente reconduzível ao de Tomás: seja para quanto respeita à presença sacramental, seja para quanto concerne ao carácter sacrificial da eucaristia, o Concílio de Trento adopta as soluções que elaborou Tomás de Aquino»<sup>147</sup>.

## 5. Interpretação na reforma do Vaticano II

O Concílio Vaticano II colocou entre as suas principais preocupações a liturgia, de tal forma que a primeira Constituição a ela foi dedicada. Na *Sacrosanctum concilium*, a eucaristia ocupa um lugar central. Como se diz no n.2, pela celebração da eucaristia passa a expressão vital do mistério de Cristo e a autenticidade da natureza da Igreja: «A Liturgia, pela qual, especialmente no sacrifício eucarístico, ‘se realiza a obra da nossa redenção’, contribui em sumo grau para que os fiéis expressem na vida e manifestem aos outros o mistério de Cristo e a autêntica natureza da verdadeira Igreja»<sup>148</sup>. Aos cristãos compete perpetuar este admirável mistério, tal como foi confiado na última Ceia: «O nosso Salvador instituiu na última Ceia, na noite que foi entregue, o Sacrifício eucarístico do seu Corpo e do seu Sangue para perpetuar pelo decorrer dos

<sup>144</sup> SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII, *Sessio 13, Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento*, cap. 3.

<sup>145</sup> «*Ut omnes et singuli qui christiano nomine censentur, in hoc ‘unitatis signo’, in hoc ‘vinulo caritatis’, in hoc concordiae symbolo iam tandem aliquando conveniant et concordent, memoresque tantae maiestatis*»: SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII TRIDENTINI, *Sessio 13, Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento*, cap. 8.

<sup>146</sup> «*In coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile (sicut hominum natura exigit) relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret*»: SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII TRIDENTINI, *Sessio 22: Doctrina et Canones de sanctissimo missae sacrificio*, cap. 1.

<sup>147</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 294.

<sup>148</sup> SC 2.

séculos, até Ele voltar, o sacrifício da Cruz, confiando à Igreja, sua esposa amada, o memorial da sua morte e ressurreição»<sup>149</sup>.

Além destes princípios teológicos, que afectam directamente a sacramentalidade da fé eucarística, há dois outros aspectos de natureza doutrinal que Mazza coloca em destaque, o primeiro sobre a modalidade e a contextualização da presença eucarística; o segundo, sobre a relação entre a celebração da eucaristia e o sacrifício de Cristo na cruz.

### 5.1. Contextualização alargada da presença eucarística

A presença do corpo de Cristo nas espécies eucarísticas, descrita como verdadeira, real e substancial, é apresentada num contexto mais amplo da presença de Cristo em toda a celebração eucarística: «Para realizar tão grande obra, Cristo está sempre presente na sua Igreja, especialmente nas acções litúrgicas. Está presente no sacrifício da missa, quer na pessoa do ministro – ‘o que se oferece agora pelo ministério sacerdotal é o mesmo que se ofereceu na Cruz’ – quer e sobretudo sob as espécies eucarísticas. Está presente com o seu dinamismo nos Sacramentos, de modo que, quando alguém baptiza, é o próprio Cristo que baptiza. Está presente na sua palavra, pois é Ele que fala ao ser lida na Igreja a Sagrada Escritura. Está presente, enfim, quando a Igreja reza e canta, Ele que prometeu: ‘Onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, Eu estou no meio deles’ (Mt 18,20)»<sup>150</sup>. A interiorização desta presença tão variada não é nova, pois ela resulta do despertar, desde os finais do séc. XIX, inícios do séc. XX, duma consciência mais dinâmica da sacramentalidade do mistério eucarístico. Com o passar do tempo, o tema da modalidade da presença de Cristo nas acções litúrgicas, torna-se cada vez mais recorrente nas obras de liturgistas, de teólogos e do próprio magistério pontifício. O elenco cresce de tal forma, que toda a celebração eucarística passa a ser interpretada com a categoria da *presença real* de Cristo. Não deixa, porém, de continuar a reservar-se um estatuto especial para a presença sob as espécies eucarísticas: «Esta presença chama-se ‘real’, não por exclusão como se as outras não fossem ‘reais’, mas por antonomásia, porque é substancial, quer dizer, por ela está presente Cristo completo, Deus e homem»<sup>151</sup>.

<sup>149</sup> SC 47.

<sup>150</sup> SC 7.

<sup>151</sup> PAULO VI, *Carta Encíclica Miysterium fidei*, in EDREL, 455.

## 5.2. Relação entre a eucaristia e o sacrifício de Cristo na cruz

Sobre a relação entre a celebração da eucaristia e o sacrifício de Cristo na cruz, não obstante a extensão da citação, queremos reproduzir quanto escreve Mazza, porque nos parece de grande oportunidade e não tem sido tomado na devida conta. Segundo ele, esta relação «vem descrita na base da categoria teológica da *repraesentio*, entendida não mais em sentido puramente figural mas em sentido ontológico fazendo recurso daquela particular teologia elaborada por Odo Casel entre as duas guerras, a chamada doutrina dos mistérios, na qual a *repraesentatio* è reconduzível à *presença* sacramental.

*Repraesentatio* é o termo utilizado para designar a celebração eucarística enquanto sacramento da cruz de Cristo, mas não é nunca utilizado para designar o corpo e o sangue de Cristo. Para indicar a sacramentalidade do pão e do vinho o termo clássico é *presença* e já é considerado o termo técnico por excelência, não obstante se preste a demasiadas acepções e interpretações e que, portanto, seja fundamentalmente equívoco. (...) Da mesma forma a concepção da eucaristia como *memória* do evento da salvação, é reconduzida à categoria da presença: fazer memória coincide com tornar presente, melhor, fazer memória torna presente»<sup>152</sup>. Mazza conclui, dizendo que «não estavam ainda maduros os tempos para compreender a concepção figural, tipológica, da eucaristia própria da primeira patrística e de alguns textos neotestamentários sobretudo paulinos e joaninos»<sup>153</sup>. De facto não estavam criadas as condições para tal, porque ao mesmo tempo que amadureciam estas categorias da sacramentalidade eucarística, estavam a desenvolver-se outras teorias para substituir a doutrina da transubstanciação.

## 5.3. Transignificação, transfinalização, escatologização

Ao mesmo tempo que se desenvolvia o Concílio Vaticano II, alguns teólogos vão reflectindo sobre a concepção da sacramentalidade eucarística, procurando encontrar alternativas à doutrina da transubstanciação, a fim de compreender a mesma realidade com categorias novas. Nasce assim a teoria da transignificação ou da transfinalização, proposta publicamente em 1955, por Leenhardt<sup>154</sup>. Numa primeira fase, vê-se coadjuvado no desenvolvimento da teoria por Baciocchi<sup>155</sup>.

---

<sup>152</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 298.

<sup>153</sup> E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 298.

<sup>154</sup> F. LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, Neuchâtel-Paris 1955.

<sup>155</sup> J. DE BACIOCCHI, «Présence eucharistique et transsubstantiation» *Irenikon* 32 (1959) 139-161.

Para eles o pão e o vinho possuíam um significado simultaneamente científico e religioso. A partir deste último sentido, eles sustentavam que «na consagração, é precisamente este sentido ou significado religioso dos elementos eucarísticos que é mudado, adquirindo eles, em virtude do poder criativo de Deus, um outro diferente, enquanto se tornam sinais eficazes do sacrifício e da presença de Cristo. Esta profunda mutação do significado religioso do pão e do vinho, que constitui a sua verdadeira essência ou substância, acontece permanecendo intacto o seu ser físico-químico, objecto das ciências. Eis a transubstanciação, ou melhor, a transignificação»<sup>156</sup>.

Numa segunda fase, passa-se a uma concepção mais antropológica, onde se valoriza o contributo da fenomenologia na área da teologia eucarística. São feitas novas proposições por outros teólogos como Schoonenberg<sup>157</sup>, Ratzinger<sup>158</sup>, Smits<sup>159</sup>, Welte<sup>160</sup>, Schillebeecks<sup>161</sup>, entre outros. Segundo esta nova concepção, a realidade apresenta-se, sobretudo do ponto de vista antropológico, como uma realidade aberta, como ser-para; e, como tal, não tem sentido se não estiver ao serviço do homem. Compreendida nestes termos a mudança do pão e do vinho, passam a ter outra finalidade na eucaristia. Eis porque também chamam a esta teoria transfinalização.

Paulo VI, para evitar equívocos sobre as novas concepções, escreveu a carta encíclica *Mysterium fidei*, a 3 de Setembro de 1965, onde diz claramente: «Não é lícito (...) discutir sobre o mistério da transubstanciação sem mencionar a admirável conversão de toda a substância do pão no corpo e de toda a substância do vinho no sangue de Cristo, conversão de que fala o Concílio Tridentino; limitam-se apenas à ‘transignificação’ e ‘transfinalização’, conforme se exprimem. Nem é lícito, por fim, propor e generalizar a opinião que afirma não estar presente Nosso Senhor Jesus Cristo nas hóstias consagradas que sobram, depois da celebração do Sacrifício da Missa»<sup>162</sup>.

Com esta advertência, o Papa não pretendia destruir os esforços daqueles que, com devida reverência, faziam por encontrar melhores linguagens para compreender tão grande mistério. Ele próprio o diz de seguida: «Longe estamos

<sup>156</sup> J. SARAIVA MARTINS, *Eucaristia (Coleção Estudos Teológicos IV. Teologia Sacramental 21)*, Lisboa 2002, 182.

<sup>157</sup> P. SCHOONENBERG, «Transustanciación, ¿hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?» *Concilium* 24 (1967) 86-100.

<sup>158</sup> J. RATZINGER – W. BEINERT, *Transustanciación y eucaristía*, Madrid 1969.

<sup>159</sup> L. SMITIS, *Vragen rondom de Eucharistie*, Roermond 1965.

<sup>160</sup> Cf. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo 1968, 464-467.

<sup>161</sup> E. SCHILLEBEECKS, «Transustanciación, Transfinalización, Transsignificación», *Sal Terrae* 54 (1966) 8-25; IDEM, *La presenza eucaristica*, Roma 1967; N. MARTÍN RAMOS, «La presencia eucarística según E. Schillebeecks», *Communio* 1 (1991) 19-56; 2 (1991) 167-196; 3 (1991) 355-386.

<sup>162</sup> PAULO VI, Carta Encíclica *Mysterium fidei*, in *EDREL*, 455.

de negar que exista, naqueles que divulgam tais opiniões extravagantes, o desejo incensurável de perscrutar tão alto mistério, desentranhando as suas inexauríveis riquezas e desvelando-lhes o sentido, diante dos homens do nosso tempo. Este desejo reconhecemo-lo até como legítimo e aprovamo-lo»<sup>163</sup>. Certamente que ele se referia a todos aqueles que procuravam explorar as relações entre a eucaristia e as ciências modernas, entre as quais a Física e a Química.

Segundo Aldazábal, «nestes últimos anos, há um claro movimento que poderíamos chamar de volta ao conceito de substância o de ‘reivindicação da transubstanciação’ como chave filosófico-teológica que, se se entender bem e se ‘purificar’ de algumas formulações excessivamente fisicistas, continua válida para ser aplicada à eucaristia e não se pode abandonar impunemente»<sup>164</sup>. Ainda assim, como refere no título sucessivo, as tentativas por uma maior compreensão da presença eucarística de Cristo e sobre a modalidade da sua realização não param de aparecer. Ele mesmo é partidário, juntamente com Durrwell, Martelet, Bulgakov e MC Kenna, da teoria da ‘escatologização’ do pão e do vinho», segundo a qual Cristo glorioso «incorpora em si mesmo o pão e o vinho para entrar em comunhão sacramental e real com os cristãos»<sup>165</sup>. E quem não conhece a profundíssima reflexão que Chauvet faz sobre a transubstanciação, onde propõe, pela via simbólica, a presença do Senhor «par mode d’Ouvret»<sup>166</sup>, na fracção do pão?

Todas estas teorias acabam por corresponder ao que Chauvet pretendia demonstrar com a sua perspectiva simbólica: mostrar que «a presença eucarística do Senhor constitui a expressão exemplar da resistência do mistério de Deus a toda a apropriação pelo sujeito»<sup>167</sup>. Ou ainda: «a presença eucarística de Cristo proclama a irredutibilidade de Deus, de Cristo, do Evangelho aos nossos conceitos, aos nossos discursos, às nossas ideologias, às nossas experiências. Ela é assim o grande símbolo do interdito de idolatria que nos é feito»<sup>168</sup>.

## Conclusão

A hermenêutica das palavras e dos gestos produzidos por Jesus na última ceia determinam a forma de celebrar a eucaristia. Veja-se como a comunidade

---

<sup>163</sup> PAULO VI, Carta Encíclica *Mysterium fidei*, in *EDREL*, 455-456.

<sup>164</sup> J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía (Biblioteca litúrgica 12)*, Barcelona 1999, 321. Na nota 33 fornece abundante bibliografia, a través da qual sustenta o seu parecer.

<sup>165</sup> J. ALADAZÁBAL, *La Eucaristía*, 323.

<sup>166</sup> L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l’existence chrétienne*, Paris 1987, 414.

<sup>167</sup> L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 393.

<sup>168</sup> L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 413.

apostólica se interrogou de imediato sobre o significado do mandato: «Fazei isto em memória de mim». Teve de interpretar o pronome demonstrativo «isto» para se habilitar a reproduzir o modelo estabelecido por Cristo. E deste modo fixou os elementos normativos para garantir a correspondência entre a celebração da Igreja e a ceia de despedida. Tais elementos foram sintetizados em nove verbos: 1. tomou o pão; 2. deu graças; 3. partiu-o; 4. deu-o; 5. dizendo...; 6. tomou o cálice; 7. deu graças; 8. deu-o; 9. dizendo... Este foi tão-só o primeiro passo de uma longa e apaixonante história de sucessivas interpretações.

No final deste discurso percebemos melhor porque Enrico Mazza se pronuncia nos termos do texto que destacámos em epígrafe. De facto, a liturgia eucarística caminhou ao longo dos séculos com as suas interpretações. Nisto nada há que surpreenda. Pois não é possível vivê-la sem pensar. Mas a reflexão comporta riscos sobretudo quando, para compreender a eucaristia, as interpretações transformam a sua celebração. Porque podem adaptá-la por conveniência a categorias filosóficas sem respeitar inteiramente a *mens Christi*. Torna-se pois imprescindível aprofundar a sacramentalidade da fé e da simbólica eucarística, para que jamais se sacrifique a inteligência da liturgia instituída por Cristo à gramática dos sistemas interpretativos.

De forma sintética, a apresentação das principais interpretações deste «mistério da fé» deixou patente que todas elas, mesmo as mais elaboradas, são passíveis de aperfeiçoamento. As fontes neotestamentárias, litúrgicas e patrísticas testemunham a aplicação do método tipológico, que recorre às categorias da filosofia platónica, e garantiram durante quase todo o primeiro milénio uma teologia sacramental baseada na mimese. Perdida esta cultura filosófica, no início da Idade Média, caiu-se no alegorismo e no realismo exagerado. É nesta linha que se compreende a posição de Berengário e, em reacção a ele, a reflexão da grande escolástica. Com S. Tomás nasce a teoria da transubstanciação, baseada na aplicação das categorias aristotélicas, que acabaria por ser confirmada na devoção eucarística e no Concílio de Trento. Conservada até hoje, ela não impediu que, desde os anos sessenta do séc. XX, se tivesse ousado outras interpretações - transignificação, transfinalização, escatologização, etc. -, baseadas em novas categorias. Por conseguinte, este esforço por encontrar melhores linguagens não está terminado.

Tendo em conta as vantagens do método tipológico, Enrico Mazza sugere que seria possível propô-lo ainda em nossos dias. Cremos que ninguém duvidará da sua boa intenção. Mas estarão reunidas as circunstâncias para semelhante recuperação? É provável que não. Independentemente disso, importa que como ele e Louis Bouyer, por exemplo, continuemos a aprofundar a sacramentalidade da fé e da simbólica eucarística a partir das suas fontes, em particular da tradição anafórica, porque na oração eucarística reside a sua centralidade. A não ser assim, será possível continuar a fazer a teologia da eucaristia isenta de controvérsias?