

## A DUPLA MESA E SUAS CONSEQUÊNCIAS<sup>1</sup>

### Introdução

Depois da Carta Encíclica de 17 de Abril de 2003 “*Ecclesia de Eucharistia*”, João Paulo II continuou a preparar o ano da mesa eucarística com a Carta Apostólica “*Mane Nobiscum Domine*” (= MND) de 7 Outubro de 2004. Se o primeiro documento não concede grande relevo à Palavra de Deus e ao seu lugar, o segundo texto tenta colmatar isto mesmo<sup>2</sup>. Estes textos constituem subsídios para uma preparação próxima para este ano que estamos a viver.

Esta temática da dupla mesa pensa, no fundo, a própria tradição de fé da Igreja. Mediar a fé em duas mesas, pois é da fé que se trata, é próprio do património da tradição doutrinal e teológica. Esta breve reflexão parte da original expressão latina do Vaticano II, neste ano em que passam quarenta anos da sua conclusão<sup>3</sup>. A afirmação da DV 21 torna-se central para a fé, pois

“a Igreja sempre venerou as divinas Escrituras *sicut et* (como sempre) fez para o próprio Corpo do Senhor, nunca deixando, sobretudo na Liturgia, de alimentar-se do pão da vida quer na mesa da palavra de Deus quer na mesa do Corpo de Cristo”.

No mesmo sentido vai a PO 18, segundo a qual

“ocupam um lugar de relevo aqueles gestos pelos quais os fiéis alimentam-se do Verbo divino da *duplice mensa* da Sagrada Escritura e da Eucaristia”.

No Decreto *Perfectae Caritatis* 6, os que fazem a profissão solene dos votos evangélicos são convidados a alimentar-se desta dupla mesa “da lei divina e do altar sacro”. No Decreto sobre a actividade missionária da Igreja são apresentadas duas fontes à comunidade eclesial, pois “a Igreja enquanto corpo do Verbo

<sup>1</sup> Comunicação apresentada na XXXIª Semana de Pastoral Litúrgica, Fátima 26-07-2005.

<sup>2</sup> Cf. MATIAS AUGÉ, “La Lettera Apostolica ‘Mane Nobiscum Domine’”, *Notitiae* 41 (2005) 69-79.

<sup>3</sup> Para uma apreciação do valor *comensal* da Palavra escrita de Deus tal como é avaliada na Dei Verbum ver G. FERRARO, “Parola di Dio ed Eucaristia nella Costituzione dogmatica sulla Divina Revelazione”, *La Civiltà Cattolica* 138 (1987) 142-150.

Encarnado alimenta-se e vive da palavra de Deus e do pão eucarístico” (AG 6). No início do Concílio, na constituição sobre a liturgia é reafirmada a doutrina tradicional da celebração única com dois pratos,

“estão tão intimamente ligadas entre si as duas partes de que se compõe, de algum modo, a missa – a liturgia da palavra e a liturgia eucarística – que formam um só acto de culto” (SC 56).

Olhar ritualmente para a própria celebração em si e olhar teologicamente para o ritual simbólico como tal enquanto mediação celebrativa do mistério parte desta tradição antiga e deste património da fé cristã. A fé que pensa e a razão que acredita contemplam e reflectem esta duplicidade na mesa do mistério, auscultam a luz que irradia dos dois grandes momentos *dabáricos* complexivos da celebração cristã mediadores desse mesmo mistério,

“a Eucaristia é luz antes de mais nada porque, em cada Missa, a liturgia da Palavra de Deus precede a liturgia Eucarística, na unidade das duas «mesas» — a da Palavra e a do Pão” (MND 12).

Pretende-se apenas percorrer uma sinédoque teológico-litúrgica dos dois grandes tempos da maior celebração ritual cristã.

### 1. O papel bíblico da mesa

O tema da Palavra como alimento é recorrente mesmo na Sagrada Escritura. O salmista recorda a Israel que o maná que Deus lhes concedeu é insuficiente, pois “nem só de pão vive o homem mas de toda a palavra que sai da boca de Deus” (Dt 8,32). O pastor de Tércua avisa Israel que Deus fará surgir uma fome não de pão mas da sua Palavra no meio do povo (cf. Am 8,11). O profeta das lamentações regozija-se nas palavras de Javé que são para ele um objecto perfeitamente comensal, “as Tuas palavras foram encontradas e comi-as, tornaram-se para mim fonte de prazer e de alegria no meu coração” (Jer 15,16). O sábio regozija-se com a lei do Senhor na qual medita dia e noite (cf. Sl 1,1-2), e assim canta-a “como são doces as tuas palavras para a minha laringe, mais do que o mel para a minha boca” (Sl 119,103). A palavra de Deus é comparada pelo sábio ao melhor tesouro, pois não são as colheitas que alimentam o homem mas a palavra dos que acreditam no Senhor (ἵνα μάθωσιν οἱ υἱοὶ σου οὗς ἠγάπησας κύριε ὅτι οὐχ αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν τρέφουσιν ἄνθρωπον ἀλλὰ τὸ ῥήμα σου τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ Sab 16,26). Para o Sirácido Deus é o manancial inesgotável, pois todo aquele que for até Ele ficará saciado dos seus frutos (cf. Sir 24,18-22). Os compiladores de Israel cantam a sabedoria, a qual sacrificou animais e armou a sua mesa (cf. Prov 9,2). Ela mesma convida o povo: “vinde, comei do meu pão e bebei do vinho que misturei” (v.5). O profeta do exílio é inspirado por Javé com o rolo (a *megillah*): “o que encontrares come, come este rolo e vai falar à casa de Israel!” (Ez 3,1). O profeta comeu e pareceu-lhe doce como o mel (v.3). Um dos anjos ordena ao

vidente de Patmos para tomar e comer o pequeno livrinho, pois será doce como o mel

“καὶ ἀπῆλθα πρὸς τὸν ἄγγελον λέγων αὐτῷ δοῦναί μοι τὸ βιβλαρίδιον. καὶ λέγει μοι, Λάβε καὶ κατάφαγε αὐτό, καὶ πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν, ἀλλ’ ἐν τῷ στόματί σου ἔσται γλυκὺ ὡς μέλι” (Ap 10,9)

No episódio das tentações Jesus ensina como não só de pão vive o homem mas de toda a palavra que vem da boca de Deus (cf. Mt 4,4).

Além da comparação suculenta da Palavra de Javé, essa mesma Palavra é apresentada na sua forma da Promessa localizada à volta da mesa. A mesa é o lugar do cumprimento das promessas de Deus. Aí Deus apresenta-Se como o Deus fiel. Neste contexto, a imagem profética do regresso dos povos a Sião é desenhada à volta da mesa (cf. Is 2,2; Miq 4,1). Deus vai preparar um lauto banquete no alto do monte Sião para todos os povos do mundo, “um banquete (*mishteh*) de carnes gordas, um banquete de vinhos finos, de carnes suculentas, de vinhos refinados” (Is 25,6). Em Qumran a mesa é o lugar do banquete messiânico (cf. 1QS 2a,11-22). A mesa na escatologia dos profetas é, por isso, o lugar do dom. Assim, nas tradições de Jesus, a mesa e as refeições assumem um lugar de destaque. A mesa nupcial aponta o destino dos justos nas parábolas (cf. Mt 22; Lc 14). Lc 22,28-30, umas das ipsissima verba Jesu <sup>4</sup>, apresenta a promessa aos justos. Neles o Pai confia e promete-lhes a comida e a verdadeira bebida no Reino para julgar as doze tribos de Israel. Esta palavra vai originar, produzir Igreja, e Igreja apostólica a partir das palavras da última ceia <sup>5</sup>.

No entanto, o significante da mesa pode ser configurado somente no seu significado primário. À mesa está-se sentado e pára-se (cf. 1QS 6,4). O sangue de Jesus relê a aliança de Ex 24,11. Aí, os notáveis de Israel contemplaram Javé e depois comeram e beberam. O alimento para selar a aliança ritualmente é usado para alimentar o povo. É o seu significante imediatamente significado. Os pães desmultiplicados para a multidão de cerca de quatro mil pessoas (cf. Mc 8,1-10) permitem alimentar, como permitem igualmente que Jesus pronuncie a bênção e dê graças. Os discípulos, todavia, não entendem nem compreendem a falta de pães. Para os discípulos o pão é tão-somente um significante quando muito com um significado unívoco. O alimento para eles é meramente biológico. Do mesmo modo, assim o entendem os fariseus e os doutores da lei que acusam os discípulos de Jesus não por fazer o que faz parte da condição humana, mas de não respeitar o sábado (cf. Lc 5,33; 7,34). O próprio Jesus é acusado de sentar-Se à mesa com os fariseus. Jesus senta-Se com quem não deve à luz da tradição farisaica (cf. Lc 15,2). Ora, Jesus pulveriza a privatização da mesa. Ele pulveriza, mas os discípulos não (cf. Mc 2,16). Por isso, a mesa quer no A.T. quer no N.T. pode ser também o lugar não da misericórdia mas da condenação. O incidente de Antioquia é o resultado disso mesmo (cf. Gal 2,1-10). A mesa dividiu em vez de unir e serve a

<sup>4</sup> Cf. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 321.

<sup>5</sup> Cf. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 322.

Paulo para chamar a atenção para a mesa da identidade. A mesa pode ser assim o lugar da traição, como é para Judas (cf. Mc 14,20). Se visivelmente estar à mesa suporia uma comunhão de vida e destino, ela pode ser efectivamente o lugar da hipocrisia e da maquinação. Neste sentido, Rom 11,9 voltará a acusar a herança petrina (pelo menos alguma dela) da não universalização da mesa. A mesa é paulinamente a condenação sumária de Israel e daqueles que hipostaziam a lei. O Apóstolo das gentes ensaia então uma desfaraicização da mesa pois ela tornou-se um laço, uma armadilha e um escândalo a retribuir καὶ Δαυιδ λέγει, γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς Rom 11,9.

Uma outra semântica da mesa é bíblicamente a da comunhão, pois estar à mesa é comungar na vida e aceder à vida do outro. O regresso do filho pródigo conclui-se com uma mesada. É o sinal da reconciliação e da partilha da vida familiar, do pai. É sinalizada de forma ritual com a refeição familiar. Esse é o rito normal da comunhão, a família cria e acarinha esse rito, dado que ritualizar esses momentos configura um destino de vida comum.

Na fase tardia do N.T. a mesa configura igualmente o depósito da fé, a herança deixada pela Igreja Apostólica. 1 Tim 4,13 exorta a permanecer assíduo às Escrituras e à διδασκαλίᾳ para ler o A.T. e alimentar-se da palavra de Deus. O memorial é também reatualizado pelas leituras bíblicas, não só pelos sinais do pão e do vinho. É a mesma história da salvação também reatualizada na hermenêutica da palavra. A “Predigt” tem assim uma “Integrationsfunktion”. Religa na unidade da fé de toda a Igreja, logo é factor unificador <sup>6</sup>. A mesa surge aqui como garante da ortodoxia. É a mesa da verificação e da fidelidade, a mesma mesa que aproximará uns e afastará outros em 1 Cor 10,21 pois uma é a mesa do Senhor, outra a dos demónios.

## 2. A palavra como rito e o rito como palavra

Após esta brevíssima pesquisa concordancial será legítimo pressupor que nem a tradição escriturística nem a fé em Israel separam a palavra do rito, o conceito do sacramento, o verbo da realidade, a palavra do sinal. Esta será a grande inspiração mesmo para a posterior era patrística.

Um texto emblemático é o da narrativa do milagre da multiplicação dos pães, antecâmara das narrativas da ceia. Em Jo 6 os discípulos são convidados a comer na fé o pão da vida. Não há contraposição entre a manducação da Palavra e a manducação do sacramento. Esta disjunção é moderna a partir do conflito da Reforma no século XVI. Em Jo 6,32 Jesus é o verdadeiro pão do céu (εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς • ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ’ ὁ πατὴρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν), o mesmo ἄρτον que é sintomaticamente dado na ceia pascal (cf. Mt 26,26; Mc 14,22; Jo 21,13; 1 Cor 10,16; 11,23). Parece legítimo concluir que desde o início as primeiras gerações ligam a mesa da palavra à mesa ritual, unem a comida

<sup>6</sup> Cf. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 366.368.

eucarística à celebração da palavra. Não é dito que existia uma primeira parte da celebração dedicada à liturgia da palavra tal como a temos agora. No entanto, Act 2,42 fala da *didaché* dos apóstolos, ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτον καὶ ταῖς προσευχαῖς. Parece que não era suficiente apenas um dos momentos. Act 20 é o grande discurso de Paulo na fracção do pão. Esta fracção do pão é acompanhada pela fracção homilética da palavra até à meia-noite. A mesa é nos inícios das comunidades cristãs (Act 6,2) quer a mesa do repasto (διακοινεύειν τράπεζαις) quer a mesa da palavra (διακοινία τοῦ λόγου v.4). Em Lc 24,13-35 aos discípulos de Emaús é servido um longo repasto bibliagógico vetero-testamentário. Este *derash* textual e canónico é contemporâneo quer do judaísmo da diáspora, quer de Jamnia, quer de Qumran. Continua após a fixação do texto massorético, e é integrado na tradição sucessora do farisaísmo em Israel compilada na tradição targúmica e mishnaica. Neste contexto, a hermenêutica haláquica e haggádica consignada nestes corpos textuais deixa a sua marca também no texto bíblico sobretudo na teologia do lógos enquanto mesa da auscultação e manducação sapiencial do Deus transcendente. Esta releitura encontra ecos evidentes dentro do N.T., sobretudo na transcendentalização a que a figura de Deus é submetida no corpo joanino através do confronto com as tradições pesháricas e aramaicas. Deus é convenientemente adorado em espírito e verdade (cf. Jo 4,23). Para os rabinos a palavra da Torah é o grande alimento. Ela é simbolizada no pão, “se o teu inimigo tem fome alimenta-o com pão, isto é, com o pão da Torah. Se ele tem sede dá-lhe a beber a água da Torah” (Pesiqta 80b). Em GenR 70,5 um prosélito pergunta sobre o significado de Dt 10,18 (“Ele [Javé] faz justiça ao órfão e à viúva e ama o estrangeiro dando-lhe pão e vestido”). Para o mundo rabínico esse banquete não terá fim. Será a recompensa dos justos<sup>7</sup>. A ceia pascal hebraica começa à mesa com o primeiro cálice do *qiddush* seguido da mesa da bênção (*birkat ha-mazon*). Na segunda parte, os mais novos constroem a mesa da haggadah, mas é sempre a mesma mesa, porque a palavra é ritualizada. Não pode deixar de o ser. Tal como no Êxodo, a palavra de Moisés codifica o significado do significante que é libertação do Egipto pela experiência exodal. A própria inspiração bíblica configura este sistema do rito enquanto em palavra se condensa o sentido comentando o que acontece ou o que se profetiza. O evento acede na *dabar* à realidade do significado salvífico para o leitor, para Israel. Em termos heideggerianos, o ser acede à linguagem. Esta produção é inspirada pela história. A partir da formalização conceptual, a mesa do sentido configura um texto que pode produzir novamente sentido. Esta é a função da Escritura, das palavras. A ritualização não só lectiva quanto sacramental destas palavras codificam então um sentido. A palavra precisa do rito e o rito acede à palavra, quer na leitura quer no culto sacramental. Os sinais comentam as palavras, e precisam destas para lhe conferir o verdadeiro sentido. A mesa não pode assim prescindir das palavras. Caso contrário, será uma mesa qualquer. As palavras comentam o sinal e o sinal dá corpo às palavras, de tal modo que a salvação é encarnada (não pode não sê-lo) e a linguagem bíblica e a

<sup>7</sup> Cf. H. L. STRACK – PAUL BILLERBECK, *Komentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV.2, München 1924, 1135.

linguagem da fé deixam de ser uma linguagem nominalista completamente dependente do sujeito ou sem referência ao destinatário e à realidade. Sem o rito e o respectivo sinal a palavra é vaga, permanece vagabunda, sem um referente. Sem a palavra o rito é apenas uma encenação, um teatro. Se por um lado a palavra prolonga-se no culto produzindo cultura, por outro o sinal ritual não pode existir sem a palavra que o comenta e lhe dá sentido.

Os Padres latinos não deixam de manter esta unidade entre o *verbum* e o sinal sensível que é o *sacramentum*. Santo Agostinho, ao comentar o quarto pedido do pão para o quotidiano na oração do Pai-Nosso, interpreta o pão como o alimento da palavra ou como o alimento eucarístico

“Panis quotidianus, sermo Dei sed istum panem, charissimi, quo venter impletur, quo caro quotidie reficitur; istum ergo panem videtis Deus dare ..... ipse este sermo Dei, qui nobis quotidie erogatur, Panis noster quotidianus est: inde vivunt non venter, sed mentes ..... cibus noster quotidianus in haec terra, sermo Dei est, qui semper erogatur Ecclesiis ..... iterum in isto pane nostro quotidiano si intelligas quod fideles accipiunt, quod accepturi estis baptizati”<sup>8</sup>.

Continua o bispo de Hipona

“Ergo Eucharistia panis noster quodidianus est: sed sic accipiamus illum, ut non solum ventre, sed et mente reficiamus ... Et quod vobis tracto, panis quodidianus est: et quod in Ecclesia lectiones quotidie auditis, panis quodidianus est: et quod hymnos auditis et dicitis, panis quodidianus est”<sup>9</sup>.

A palavra eucarística é distribuída na mesa do altar, outra mesa da palavra (cf. Mal 1,7.12; Ez 44,16; TestJud 21; TestLev 8; 1QM 2,6)

“Eucharistiam tuam, quotidianum cibum .... Sic vivamus, ut ab altari tuo non separemur. Et verbum Dei quod quotidie vobis aperitur, et quodam modo frangitur, panis quodidianus est”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> “O pão quotidiano, a palavra de Deus é este mesmo pão, caríssimos, que nos é dado cada dia .... Este é o pão que vós vedes Deus a dar .... Ele próprio é a Palavra Deus que nos é dada quotidianamente para que vivamos segundo a mente e não segundo o ventre .... O nosso pão de cada dia é a Palavra de Deus que é sempre distribuído à Igreja .... Mas neste pão quotidiano está também compreendido (aquele pão) que recebem os baptizados, e que receberéis quando fordes baptizados”: SANTO AGOSTINHO, *Sermo 56,10* [= PL 38,381].

<sup>9</sup> “A Eucaristia é o nosso pão quotidiano. Mas recebemo-lo de modo a ficar fortalecidos não só no corpo mas também na alma ..... e a palavra que vos anuncio é o pão quotidiano, as leituras que escutais todos os dias na Igreja são o pão de cada dia; e os hinos que ouvís e dizeis são o nosso pão quotidiano”: SANTO AGOSTINHO, *Sermo 57,7* [= PL 38,389].

<sup>10</sup> “O alimento quotidiano é a Eucaristia ..... Vivamos de modo a não ficar separados do seu altar. E a Palavra de Deus que nos é cada dia partida e dada é de algum modo o nosso pão quotidiano”: SANTO AGOSTINHO, *Sermo 58,4* [= PL 38,395].

Mas este lugar cimeiro da palavra e da acção de graças é também assumido na patrística grega e na escola de Alexandria. Orígenes, ao comentar a advertência de Moisés em Ex 13,3 para não comer pão levedado, chama a atenção para o mesmo cuidado a ter com o pão da palavra, pois ela é corpo. A palavra é real, merece a mesma dignidade do corpo pois tem-na

“quod si circa corpus eius conservandum tanta utimini cautela, et merito utimini, quomodo putatis minoris esse piaculi verbum Dei neglexisse quam corpus?”<sup>11</sup>.

No seu comentário à Carta aos Romanos, a Escritura é designada como a *mensa Sapientiae*<sup>12</sup>. Orígenes reabilita aqui a reflexão mais tardia em Israel bem como algumas correntes da teologia neo-testamentária. A sabedoria é alimento, alimenta, fortalece e robustece. A mesa da palavra dá sabor. Pensar a palavra no horizonte da sabedoria é próprio do pensamento helénico e plotiniano (no caso de Orígenes) como forma de diálogo com a cultura. Efectivamente, previamente à sua ritualização este constitui caminho de diálogo e veículo de anúncio do evangelho, ou seja, representa um enorme esforço teórico-especulativo da fé que pensa em inculturar a palavra na semântica do meio civilizacional envolvente de modo a tornar o sinal ritual e cultural credível e celebrável.

Em Milão, Santo Ambrósio ao comentar a multiplicação dos pães de Lc 9,10-17 passa ao significado místico

“at vero hic panis, quem frangit Iesus, mystice quidem Dei verbum est et sermo de Christo, qui dum dividitur augetur; de panis enim sermonibus omnibus populis redundantem alimoniam ministravit. Dedit sermones nobis velunt panes, qui in nostro dum libantur ore geminantur .....”<sup>13</sup>.

Para São Jerónimo, a gnoseologia davárica da palavra é caminho aberto para a sua ritualização. A palavra é alimento enquanto dá sentido à vida. A lectio divina é a mesa da gnoseologia teológica

“qui caro Domini verus est cibus, et sanguis ejus verus est potus ..... hoc solum habemus in praesenti saeculo bonum, si vescamur carne ejus, et cruore potemur, non solum in mysterio (Eucharistia), sed, etiam in Scripturam lectione. Verus enim cibus et potus, qui ex verbo Dei sumitur, scientia Scripturarum est”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> “Ora, se colocais tanto cuidado em guardar o seu corpo, o justamente o fazeis, como é que podeis considerar que se trata de uma culpa menor o ter esquecido a palavra de Deus, isto é, o seu corpo?”: ORÍGENES, *Hom. In Exodum* 13,3 [= SC 321], edidit MARCEL BORRET, Paris 1985, 386; [= GCS 6,274; CCSL 103,323-324].

<sup>12</sup> Cf. ORÍGENES, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* VIII,632 [= PG 14,1182].

<sup>13</sup> “Mas na verdade este pão que Cristo partem sentido místico é a palavra de Deus, é a palavra que provém de Cristo, a qual enquanto é dividida cresce; com poucas palavras, de facto, administrou um alimento abundante para todos os povos. Deu-nos a sua palavra como um pão, que se multiplica à medida que é degustado”: SANTO AMBRÓSIO, *Expositio in Evangelio secundum Lucam* 6,86 [= SC 45bis], edidit GABRIEL TISSOT, Paris 1971, 260; [= CSEL 32,270].

<sup>14</sup> “Porque a carne do Senhor é a verdadeira comida e o seu sangue a verdadeira bebida.....

Além de pensar a palavra escriturística como alimento, considera um outro corpo, o cânon do cânone neo-testamentário – o evangelho

“Legimus sanctas Scripturas. Ego corpus Jesu Evangelium puto; sanctas Scripturas puto doctrinam ejus. Et quando dicie, Qui non comederit carnem meam, et biberit sanguinem meum (Joann.VI,54) licet et in mysterio possit intelligi: tamen *verius* corpus Christi et sanguis ejus, sermo Scripturarum est, doctrina divina est”<sup>15</sup>.

A conclusão deste processo sinóptico é dada por Santo Hilário de Poitiers, segundo o qual a mesa adquire um horizontes espiritual

“mensa enim Domini est, ex qua cibum sumimus, panis scilicet vivi: cujus haec virtus este, ut ipse vivens eos qui se quoque accipiant vivificet. Est et mensa dominicarum, in qua spiritalis doctrinae cibo alimur”<sup>16</sup>.

### 3. A mesa da encarnação

A revisitação da reflexão patrística ou dos grandes autores espirituais permite traçar um quadro geral da relação entre as duas mesas. De um modo geral, estabelece-se uma dupla relação histórica e teológica entre ambas as mesas, pois a partir do século IV a liturgia da Palavra e a liturgia Eucarística aparecem unidas<sup>17</sup>, não mais separadas como até então, ainda que tal situação seja já detectável no século II e património da própria tradição bíblica<sup>18</sup>. Na verdade, desde cedo assiste-se a um processo de dicotomia entre as duas mesas, nem sempre homogéneo ou estável. Esta dicotomia perdurou até aos nossos dias. Para Tarcisio Stramare, a Escritura colige e afecta o pensamento espiritual e doutrinal, enquanto que a Eucaristia enquanto sacramento da *carne* de Cristo destina-se a ser outro tipo totalmente diverso de alimento<sup>19</sup>. Ora, não será esta outra forma de dicotomia? Afinal, qual o

actualmente temos este bem – comer a sua carne e beber o seu sangue não só no mistério (eucaristia) mas também na leitura das Escrituras. O conhecimento das Escrituras é o verdadeiro alimento e a verdadeira bebida, do qual recebemos a palavra de Deus”: S. JERÓNIMO, *Commentum in Ecclesiastem* 3,12-13 [= PL 23,1029A].

<sup>15</sup> “Considero que o corpo de Cristo é o evangelho. Considero que as Sagradas Escrituras são a sua doutrina. E quando diz *quem não comer da minha carne e não beber do meu sangue* (Jo 6,54), ainda que possa ser entendido em referência ao mistério (eucarístico), de um modo *mais* verdadeiro o corpo de Cristo e o seu sangue é a palavra das Escrituras, é a doutrina divina”: S. JERÓNIMO, *Breviarum in Psalmum* 147 [= PL 26,1334].

<sup>16</sup> “A mesa do Senhor é aquela da qual tomamos o alimento que é o pão vivo: assim, tem esse pão, enquanto pão vivo, a virtude de vivificar aqueles que o recebem. Mas existe também a mesa das palavras do Senhor na qual somos nutridos com o alimento espiritual”: HILÁRIO DE POITIERS, *Tractatus in Ps CXXVII,10* [= PL 9,709A].

<sup>17</sup> Cf. L. GOPPELT, “*τράπεζα*”, TWNT VIII (1969) 215.

<sup>18</sup> Cf. J. A. ABAD IBÁÑEZ – M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la Liturgia de la Iglesia* (1988), Madrid 1997, 297.

<sup>19</sup> Cf. TARCISIO STRAMARE, “*Mensae duae: studio bíblico-patristico su s. Scrittrura ed Eucarestia*”, *Seminarium* 6 (1966) 1033.

lugar da mediação? Parece até assim que o problema está em considerar que a Palavra não é um sacramento ou que nem necessita de ser ritualizada, como se as palavras não tivessem os seus ritmos e não produzissem ritos.

A relação histórica e teológica entre as duas mesas (que não apenas uma relação ritualista ou rubricista) enquadra-se no horizonte mais vasto da relação muito mais fundamental entre a fé e o sacramento. Quando escuto a(s) palavra(s) de Deus celebro ou não um sacramento? Sou alimentado ou apenas informado? Ou é apenas um sacramental? Quando me ajoelho ou estou de pé diante do altar na Eucaristia escuto palavra(s) de Deus, ou será que posso prescindir da fé para me colocar diante ou à volta dessa mesa para encontrar aí apenas o testemunho de uma tradição eclesial antiga que conseguiu somente tecer ou coser um conjunto de frases da Escritura no meio de várias tradições litúrgicas? O rito da mesa eucarística pode ser considerado palavra em que sentido? Estas são questões da teologia da encarnação, o horizonte de compreensão onde o rito da palavra e as palavras do rito serão enquadrados.

Na verdade, por analogia com a encarnação do Verbo, se o ser de Deus acede à linguagem, à palavra humana, o mesmo ser dá-se na palavra humana ritual que não deixa também de ser narrada na palavra escriturística. A Igreja recebe a graça da fé quer para a escutar como palavra de Deus como para encarnar essa mesma palavra em rito, em culto que a sinaliza. O altar então é mais do que a mesa, é mais do que o seu significante. Adquire sentidos. O altar do sacrifício de Cristo onde nos é dada a salvação e a palavra da vida é o altar da mesa da palavra como o altar da refeição de acção de graças. O altar significa a figura de Cristo. É assim também uma palavra que nos é dirigida, e não só uma palavra que dirigimos a Deus<sup>20</sup>. Ele é o altar, Ele é a(s) mesa(s). Cristo é celebrado culturalmente. O rito em que é louvado estende-se em vários momentos, por várias mediações. Todas elas são palavras significativas. A própria solenização do rito é por si mesma palavra, logo permanece como mesa. Isto confere ao rito ou à palavra (e o discurso é já indiferenciado) um estatuto doxológico<sup>21</sup>. Nas palavras rituais e nos ritos damos glória a Deus *por Sua* imensa glória. Com ou sem palavras audíveis o rito fala. Então na nossa liturgia o silêncio é palavra, o rito do calar fala, à mesa nem sempre se fala. A recente filosofia da linguagem herdeira da escola da filosofia analítica e do círculo de Viena distingue, e bem, o *sprachen* (falar) do *sagen* (dizer). Podemos falar ou ouvir muito, mas dizer ou escutar pouco. A palavra sem o silêncio resultaria *sprachen* e não *sagen*. Ao contrário, o silêncio, sendo em si mesmo indefinido, sem a palavra deixaria o sujeito vagabundo, à deriva, bem como à respectiva investigação. Ora, isto vale também para o texto e para a liturgia eucarística, para as duas mesas. Neste sentido, a liturgia cristã contempla a possibilidade e a necessidade do silêncio. Ao contrário da pós-modernidade que nos é dado viver, o silêncio não é sinónimo de avaria. Para os nossos contemporâneos pós-modernos, o ruído tem de

<sup>20</sup> Cf. JEAN DANIELOU, *Bible et Liturgie*, [= Lex Orandi 11], Paris 1951, 179.

<sup>21</sup> Para uma proposta da recente "teologia radical" ver CATHERINE PICKSTOCK, *After Writing on the Liturgical Consummation of Philosophy*, Massachussets 1998, 188-198.

existir sempre porque não aceitam que o rito precisa de silêncio ou de palavras significativas que por vezes são apenas *ditas* com o gesto ritual. O ruído evita a palavra do silêncio. Quem não deixa de falar não pretende ser alimentado por qualquer palavra.

#### 4. Algumas consequências

A encarnação do Verbo permite descobrir a encarnação nestas palavras, nestas duas mesas. Elas são palavra por si mesmas enquanto criam sentido e produzem rito, "são as palavras mesmas que possuem autoridade, não os factos que descrevem"<sup>22</sup>. Isto então obriga a considerar a necessidade da palavra para interpretar os sinais, a mesa e os sinais da mesa. Caso contrário, o(s) (com)celebrante(s) fica(m) aquém do sentido dos sinais, da mesa e dos sinais da mesa. É necessária a palavra interpretativa pois é nelas que vai o sentido.

A recente tradição conciliar e teológica do século XX tem oscilado entre a paridade e a diferenciação entre as duas mesas, não só em âmbito ecuménico quanto em estrito âmbito confessional. Seja como for, tem vindo a ser realçada a continuidade entre as duas mesas. Já para o Doctor Angelicus é pela fé que se atribui este efeito de continuidade<sup>23</sup>. Não basta ter o sacramento, o *signum visibile*. É necessária a *res sacramenti*, a graça para respeitar a natureza das duas mesas. A consideração da continuidade entre as duas mesas comporta consequências para uma antropologia da encarnação no que diz respeito à refiguração dos sinais sensíveis e no lugar dos símbolos rituais como espaço e tempo de comensalidade por analogia com a tradição bíblica e com a própria encarnação do Verbo.

Mas surgem simultaneamente algumas considerações sobre as consequências de natureza espiritual e cultural. No primeiro âmbito, a teologia das duas mesas constitui uma crítica a muitas visões contemporâneas do mundo, algumas delas até muito elevadas e de nível espiritual, mas as quais não permitem o acesso a um Deus pessoal. Permanecem no inominado, no desconhecido, agnóstico, recusando o passo fundamental do acesso a um Deus pessoal. Esse Deus pessoal é muitas vezes substituído por algo indefinido, fruto muitas vezes da projecção do sujeito. É reduzido, por vezes, a uma força cósmica, a um demiurgo, a uma energia universal mais ou menos difusa ou panenteística. Mas esse não é o Deus pessoal *dito* em Jesus de Nazaré. Como refere o professor Michel Renaud, ao nível filosófico o projecto teórico-existencial de Martin Heidegger é o paradigma por excelência deste tipo de pensamento impessoal na medida em que não permite a redução óntica do ser ou a sua identificação com um *sente* seja ele qual fôr devido à diferença ontológica radical entre o ser e o ente<sup>24</sup>. Este é um pensamento em que Ser

<sup>22</sup> Cf. NORTHROP FRYE, *El Gran Código (The Great Code 1981)*, Barcelona 2001, 86.

<sup>23</sup> Cf. *IV Sent.* D.1.q2.a6. In Roberto Pusa (a cura di), *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia I*, Stuttgart 1980, 425.

<sup>24</sup> Cf. MICHEL RENAUD, *A Sabedoria da fé Verdadeira e Falsas Transcendências*. In *Santo Agostinho o Homem, Deus e a Cidade Actas do Congresso de 11 a 13 de Novembro de 2004*, Leiria 2005, 228.

absoluto não consegue ser nomeado pela atribuição de ser, logo, a mesa especulativa fica desprovida de sustento teórico que permite cantar o ser de Deus com palavras e com ritos. Aqui a linguagem da fé chega ao nominalismo dos conceitos e dos símbolos. Isto reflecte a crise da linguagem contemporânea da fé bem como a crise da simbólica teológica e eclesial. Dito de outra forma, a dramaturgia litúrgica não permite o acesso ao ser de Deus sendo percebida meramente como um teatro ou como uma linguagem críptica.

Ao nível cultural, as duas mesas afiguram-se como instância extremamente crítica da pós-modernidade que quer ter o domínio de todo o presente, e o presente escapa-se-lhe. Na fruição extasiada do momento presente, o adorante na dupla liturgia convoca o tempo a um tempo outro ouvindo e celebrando uma palavra outra. A pós-modernidade verifica que é impossível conter todo e qualquer momento presente, pois esvai-se, não fica nada. Ora, o tempo intemporal da palavra bíblica e eucarística distendem a memória, reactualizam o memorial tornando presente novamente a salvação. É uma concepção completamente diversa do tempo. A consequência mais visível é a própria vivência do tempo na reunião eclesial dominical. O tempo é distendido como futuro e como memória. Ora, esta é uma transposição metafísica. É um tempo de instantes kairológicos que conferem à mesa um carácter u-tópico. Não que a mesa eucarístico-davárica seja ec-tópica. Antes, o seu *topos* é o duplo altar da palavra e do sacrifício que atiram a comunidade para o fim a-tópico da fé. A Igreja tem nestas duas mesas a oportunidade de se descobrir constantemente como ex-istente a partir de Outrém, deve o seu Dasein *extra se*. É por isso uma comunidade escatológica que existe a partir do fim que lhe falta e que a espera, que ela própria espera<sup>25</sup>.

Ao nível da piedade, é possível reconhecer que na mesa da palavra a comunidade começa por sentar-se numa condição de maior expectativa, na recepção de uma palavra que lhe é dirigida. A recepção da Palavra é já por si mesma uma experiência espiritual. O Espírito “capacita”<sup>26</sup> o espírito humano para a Todah que é visibilizado no rito mesmo da proclamação. Esta é a reactualização do kerygma primitivo. Todavia, essa mesma mesa da palavra é reconstruída no coração da Igreja pela fé que pensa e pela razão que acredita, na medida em que essa palavra reecoa ao coração da Igreja e é reinterpretada. Ainda que a mesa seja oferecida, ela é degustada. Por isso, a mesa da palavra é mais uma mesa, no meio das várias mediações da fé. A Sagrada Escritura é apenas *um* aspecto do mistério cristão por excelência<sup>27</sup> que é o mistério da auto-comunicação de Deus desvelante no seu Cristo de Nazaré. É isto que faz que o cristianismo não seja a religião do livro e que nós não sejamos fundamentalistas. Se por um lado a Igreja recebe essa palavra, também busca o seu sentido em nome do carácter noético da mesma. Deste modo a fé procede aqui àquilo a que Pannenberg denomina uma etiologia litúrgica<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Cf. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 323.

<sup>26</sup> Cf. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 356.

<sup>27</sup> Cf. TARCISIO STRAMARE, “Mensae duae: studio bíblico-patristico su s. Scrittura ed Eucarestia”, 1020.

<sup>28</sup> Cf. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 314.

pois busca liturgicamente os fundamentos do seu acto e das próprias possibilidades. É estabelecida deste modo uma circularidade do rito à palavra e vice-versa. A necessidade e a capacidade de comunicação humana ritualiza-se na plurivocidade da linguagem humana em que o rito é palavra por si mesmo, e neste sentido a essência da manifestação é atestada no rito pois o rito desvela

“la costituzione stessa del testo sacro, precisamente come atto di scrittura/ /attestazione dell’evento fondatore della manifestazione, è forma omologa dell’atto rituale”<sup>29</sup>.

Rito e palavra são afins um ao outro. Ao buscar esta etiologia litúrgica, a Igreja é reenviada permanentemente à sua condição de comunidade icónica da Trindade, existente a partir de um fim. Os seus ritos não são mera criação sua mas expressão de fé no amor trinitário de Deus. O ritual do amor de Deus liturgicamente celebrado é novamente o espaço da inspiração bíblica e da sua hermenêutica. A mesa da palavra regressa ao seu contexto – o litúrgico. É aqui que o Espírito fala às Igrejas (cf. Ap 2,7). Agora a liturgia configura-se como espaço de verificabilidade da palavra bíblica de Deus, a celebração é palavra que objectiva a fé contra a tirania da leitura subjectiva ou nominalista

“la lettura liturgica del Libro nomina il testimone come *teste* di riferimento per l’identificazione del *testo* che rende accessibile la parola della rivelazione. Al tempo stesso la *celebrazione*, in quanto lettura regolata e attualizzazione ermeneutica della Parola, sottrae la rivelazione pubblicamente attestata ad ogni requisizione esoterica e ad ogni congelamento fondamentalistico”<sup>30</sup>.

Este contexto hermenêutico delimita historicamente a mesa da palavra no autor e no leitor. O rito é aqui resistência contra o subjectivismo. Nele a mesa da palavra é composta no exercício permanente que a Igreja sempre fez de objectivar Deus sem receio algum para lá do *acto crente* enquanto tal

“la proclamazione liturgica del testo, e simmetricamente l’ordito scritturistico del rito, sono l’esplicitazione performativa della resistenza della rivelazione attestata a lasciarsi semplicemente assorbire (trasmutare, sostituire) nella attestazione credente. È il modo in cui funziona – deve funzionare – la struttura della fede testimoniale: la quale non genera il proprio fondamento e non istituisce il proprio referente ..... il testo, in quanto restituisce alla rivelazione attestata la prima e l’ultima parola sulla verità in cui Dio si dice, sigilla la ferma intenzione della fede di scongiurare la tendenza alla risoluzione della parola di Dio nell’atto ermeneutico della sua recezione”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> PIERANGELO SEQUERI, *Scrittura e rito: forme di attestazione della fede*. In *La Parola di Dio tra Scrittura e Rito Atti della XXVIII Settimana di Studio dell’Associazione Professori di Liturgia Calambrone, 27 agosto – 1 settembre 2000*, [= BEL Subsidia 122], Roma 2002, 19.

<sup>30</sup> PIERANGELO SEQUERI, *Scrittura e rito: forme di attestazione della fede*, 10.

<sup>31</sup> PIERANGELO SEQUERI, *Scrittura e rito: forme di attestazione della fede*, 18-19.

A Igreja é renovada a estas duas mesas, e “nachvollzieht” (busca) essa mesma renovação<sup>32</sup>. Em ambas não está totalmente passiva. É construída e constrói-se. Esta construção realiza-se ao nível local e ao nível universal. A Igreja adquire a respectiva forma à volta da(s) mesa(s). Ora, estas mesas são sempre mesas *locais*. Estabelece-se assim uma relação umbilical entre as mesas e as Igrejas locais. As mesas ligam as Igrejas locais à Igreja universal, pois as mesas são as mesmas. As Igrejas locais participam todas do mesmo corpo de Cristo, da mesma mesa universal, o que abre decisivamente à comunhão com todos os cristãos<sup>33</sup>.

### Conclusão

É muito importante ter em conta a intuição ortodoxa recordada na aula conciliar do Vaticano II, a saber, que a Igreja existiu a partir do Pentecostes. Essa é a origem da Igreja e da fé. A Bíblia e a acção litúrgica eucarística não estão na génese da vida cristã. É a fé a fonte da vida cristã. A Palavra, a acção ritual eucarística comandam o desenvolvimento da vida cristã. Os dois ritos da palavra e eucarístico não indicam uma simples justaposição de momentos ou de tempos rituais, mas unicamente a mesma celebração *a posteriori* do mesmo mistério triuno<sup>34</sup>. Subsiste uma afinidade entre as duas mesas. A Bíblia anuncia aquilo que na celebração se cumpre e a liturgia eucarística realiza aquilo que a Bíblia anuncia, colocando a proclamação no seio da fé e da vida da comunidade. O acontecimento narrado na Escritura é prolongado e permanece no rito<sup>35</sup>. A corporeidade e a sacralidade predisõem a Escritura ao rito e abrem o rito à palavra<sup>36</sup>. Neste contexto, é absolutamente necessário manter presente o lugar e a função das duas mesas enquanto apontam permanentemente para o alimento superior que as provoca

“Não peço, pois, para se interromperem os «caminhos» pastorais que as diversas Igrejas estão a fazer, mas para neles dar relevo à dimensão eucarística própria de toda a vida cristã” (MND 5).

A história da piedade cristã e da reflexão teológico-litúrgica conduziu, de facto, a um divórcio entre a Bíblia e a liturgia, entre a mesa da palavra e a mesa dita eucarística, conduziu a uma separação entre a Escritura e o rito. A insistência neste último conduziu a um primado tal da acção que suportou mal a condensação

<sup>32</sup> Cf. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 323.

<sup>33</sup> Cf. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 324.361-362

<sup>34</sup> Cf. ENRICO CATTANEO, “Dalla Parola all’Eucaristia Un esempio di ‘trasformazione’ di un testo e di una pratica”, *Rassegna di Teologia* 46:1 (2005) 14.

<sup>35</sup> Cf. CESARE GIRAUDDO, *Il messaggio rivelato tra “oralità/scrizione” e “rito” Alla ricerca di alcune costanti tra le diverse economie salvifiche*. In *La Parola di Dio tra Scrittura e Rito Atti della XXVIII Settimana di Studio dell’Associazione Professori di Liturgia Calabrone*, 27 agosto – 1 settembre 2000, [= BEL Subsidia 122], Roma 2002, 26.

<sup>36</sup> Cf. GIORGIO BONACCORSO, *La Parola e la Scrittura nel contesto rituale*. In *La Parola di Dio tra Scrittura e Rito Atti della XXVIII Settimana di Studio dell’Associazione Professori di Liturgia Calabrone*, 27 agosto – 1 settembre 2000, [= BEL Subsidia 122], Roma 2002, 62.

metafórico-conceptual consignada no próprio texto sapiencial da Escritura enquanto reflexão crente. No outro extremo, a elevação reflexiva sapiencial a que o púlpito da abstracção foi conduzido com o auxílio da própria Escritura levou à desconsideração na teologia bíblica do lugar sacramental do rito. A Escritura neste contexto “penaliza a dimensão ergológica e ritual”<sup>37</sup> quando ela desloca da acção ritual à esfera da metáfora mental sem interagir com o rito, ou seja, quando ela esquece que um dos seus *Sitz im Leben* é precisamente o culto e a necessidade humana de ritualizar a fé e o amor. Ao desligar o crente e a respectiva reflexão desta tradição que a *inspira*, a própria mesa da palavra escriturística, sem consumir esta separação, desconsidera o lugar e a função do rito na vida da fé por via de uma consideração da revelação de Deus como uma compreensão ou como uma operação da mente.

No rito subsiste uma distância de diferença entre o significante e o significado<sup>38</sup>. O mesmo se passa com o escrito, na medida em que o significante pode assumir mais do que um significado. A linguagem, por ser analógica, não é unívoca. Para superar a distância intransponível a que por vezes chegou a reflexão teológica na definição da relação entre a palavra e o sacramento, há que refundamentar antropologicamente o valor do símbolo e do rito enquanto realidades perfeitamente humanas e compagináveis quer com o discurso, quer com a cultura quer com a fé. Há que recuperar o carácter celebrativo da liturgia da Palavra enquanto momento ritual do mistério escrito e ouvido que por aí é *dito*, não só falado. Isto tentará ultrapassar a visão da liturgia da palavra como *suprimível* quando é entendida frequentemente apenas não como um rito mas como uma mera compreensão ou uma simples reflexão sobre valores importantes. E isso pode ser feito em casa<sup>39</sup>. É necessário superar a concepção da palavra como uma simples função de comunicação de verdades eternas para o conteúdo da fé<sup>40</sup>. Por seu lado, o sacramento terá igualmente de deixar de ser rubricista, ritualista, essencialista ou jurista<sup>41</sup>. Só assim será possível um diálogo mais fecundo com a cultura na atestação dos fundamentos do rito enquanto tal.

As narrativas da ressurreição produziram e produzem liturgia pois essa palavra fundadora e significativa para a fé exige que ela mesma seja celebrada tal o horizonte de inesgotabilidade e de excesso que a ressurreição como tal encerra, levando natural e logicamente na óptica da fé à sua delimitação primeiro oral e depois escrita, primeiro na tradição kerygmática do conjunto das comunidades primitivas, depois nos primeiros textos a serem escritos. Neste contexto, o acontecimento histórico da ressurreição não pode não ser transformado em festa na nossa

<sup>37</sup> Cf. GIORGIO BONACCORSO, *La Parola e la Scrittura nel contesto rituale*, 65.

<sup>38</sup> Cf. GIORGIO BONACCORSO, *La Parola e la Scrittura nel contesto rituale*, 67.

<sup>39</sup> Cf. ANDREA GRILLO, *Parola e Sacramento Il senso di un rapporto secondo la prospettiva della “riforma litúrgica” e della “iniziazione cristiana”*. In *La Parola di Dio tra Scrittura e Rito Atti della XXVIII Settimana di Studio dell’Associazione Professori di Liturgia Calabrone*, 27 agosto – 1 settembre 2000, [= BEL Subsidia 122], Roma 2002, 86.

<sup>40</sup> Cf. ANDREA GRILLO, *Parola e Sacramento*, 88.

<sup>41</sup> Cf. ANDREA GRILLO, *Parola e Sacramento*, 89.

liturgia na multivocidade das palavras e das mesas. Assim sendo, na linha da encarnação

“die Auferstehung ist, in ihrer wahren Tiefe gelesen, zugleich eine Eucharistieprophetie“<sup>42</sup>.

A mesa anuncia inexoravelmente o rito. A vida da ressurreição que faz resurgir permanentemente a vida não pode não ser repetida culturalmente, dado que aí volta a suceder a salvação. O acontecimento histórico abre já ao seu momento ritual, ao seu futuro cultural.

Este momento histórico foi pensado já por Karl Rahner no quadro da antropologia transcendental e no esforço constante da fé de diálogo com a cultura contemporânea. Karl Rahner estabelece, na continuidade da grande tradição cristã, uma unidade indelével entre palavra e rito, entre palavra e Sacramento, entre Wort und Eucharistie. A palavra não é, de facto, apenas um acrescento, mas um “sondern dauerndes Konstitutives Moment am sakramentalen Zeichen selbst ist”<sup>43</sup>. Ao pensar o dogma do rito sacramental no horizonte da teologia da graça, Rahner mostra como o gesto é palavra, fala e diz, o rito apresenta um “Wortcharakter”<sup>44</sup>, logo é momento de graça. A palavra interior mostra-se exteriormente sendo assim a “gegenwärtigung der Gnades Gottes”<sup>45</sup>. Na dupla mesa da palavra e do rito a graça encarna assumindo a natureza humana. Este princípio da teologia da encarnação, muito presente e constante em Rahner, estabelece a ligação unitiva da dupla mesa da palavra e do rito no sinal sensível presente em ambos. Por isso é possível concluir com Rahner que o sinal e a palavra são metafísica e teologicamente falando “genau desselben Wesens”<sup>46</sup>. Ambos são assim sacramento da fé na palavra dos sinais sensíveis que os diferenciam.

JOSÉ CARLOS CARVALHO

<sup>42</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER, *Der Geist der Liturgie Eine Einführung*, Freiburg-Basel-Wien 2000, 36-37.

<sup>43</sup> KARL RAHNER, *Wort und Eucharistie*, [=Schriften zur Theologie IV], Einsiedeln 1961, 351.

<sup>44</sup> KARL RAHNER, *Wort und Eucharistie*, [=Schriften zur Theologie IV], Einsiedeln 1961, 329.

<sup>45</sup> KARL RAHNER, *Wort und Eucharistie*, [=Schriften zur Theologie IV], Einsiedeln 1961, 321.

<sup>46</sup> KARL RAHNER, *Wort und Eucharistie*, [=Schriften zur Theologie IV], Einsiedeln 1961, 330.

## A EUCARISTIA DA TRAVESSIA EM TEILHARD DE CHARDIN

Falar deste tema que nos propomos abordar, em especial nos nossos dias, é tarefa verdadeiramente responsabilizante por dois motivos associados aos grandes pólos que o compõem: por um lado, **Teilhard de Chardin** já teve o seu tempo, que coincidiu com o abrir de janelas do 2º Concílio do Vaticano. Hoje é tido como superado, definitivamente enterrado; a **Eucaristia**, essa, é criticada abertamente em círculos de pessoas bem intencionadas, mas mais sensíveis às modas passageiras do que aos grandes movimentos de fundo que vão trabalhando na criação através da História salvífico-nupcial de amor entre Deus e o homem<sup>1</sup>. Talvez tenha sido este mesmo desafio com que nos deparamos – não nos esquecendo da feliz coincidência de, em 2005, simultaneamente celebrarmos o “ano da Eucaristia” e os 50 anos da morte de Teilhard<sup>2</sup> – que nos estimulou à realização deste ensaio, pois, de facto, quer a sua personalidade, quer o seu provado amor a Cristo e à Igreja, demonstrado no seu obediente esforço de consecução de uma coerência entre o amor a Deus e ao mundo, são um profundo estímulo para todo aquele que hoje deseja falar, desde tudo, sobre Deus. Gostaríamos que este breve trabalho fosse disso um sinal diáfano.

Objectivamente falando, a maior parte dos textos de Teilhard tratam essencialmente da transformação da energia provinda da actividade secular e, com toda a propriedade, ele próprio nunca se referiu à eucaristia de modo sistemático. Todavia, os seus escritos mais marcantes evidenciam a sua paixão contemplativa encarnacional e, vivendo ele sempre daquela, a mesma surge constantemente exposta ao longo da sua obra. Nesta, a eucaristia, de facto, nunca nos surge tratada como um estudo especulativo, mas sempre como uma vida vivida e consumida em Deus. Em toda a sua obra dois momentos são capitais no que concerne ao nosso tema: “*Missa no Altar do Mundo*”<sup>3</sup> e “*O Meio Divino*”<sup>4</sup>. Não foi, contudo, somente desde estes que nos debruçamos para a realização deste nosso ensaio – embora a eles não nos deixemos

<sup>1</sup> No nosso esboço de ensaio teológico, o genérico masculino é usado sem qualquer tipo de discriminação, visando unicamente aligeirar o texto.

<sup>2</sup> Pierre Teilhard de Chardin nasceu a 1 de Maio de 1881 em Sarcenat (Puy-de-Dôme) e faleceu a 10 de Abril, dia de Páscoa, de 1955 em Nova Iorque.

<sup>3</sup> *A Missa no Altar do Mundo*, in *Hino do Universo*, Lisboa: Editorial Notícias, 1996, p. 17-34, que acaba por ser um desenvolvimento de temas e ideias já referidas no ensaio “*Le Prêtre*” de 1918.

<sup>4</sup> *O Meio Divino*, Lisboa: Notícias Editorial, 1997, sobretudo p. 94-101.