

O Dinamismo intrínseco da Celebração eucarística e sua Expressão externa

Summary

In this article – The Intrinsic Dynamism of the Eucharistic Celebration and its External Expression – the author reflects particularly on the dynamic movement which is present in every Eucharistic celebration, and then on the external expression of this essential dynamic. Towards this end – after having presented the fundamental structure of the celebration as an encounter between God and man (dialogue, covenant) – he shows the Liturgy of the Holy Mass in the light of the Mystery of the Most Holy Trinity (a mystery of communication and communion). In this way he comes to recognize the three “communions” which correspond to the Liturgy of the Word and the two parts of the Eucharistic Liturgy (the offering of the Sacrifice and the sacred banquet). Among these communions there is the dynamism of the orientation of one part to the other. In the course of the celebration the direction of the communication is inverted: from God to man, from man (Christ as man) to God. This is the result of the structure of covenant which is based on the mystery of the processions in God, particularly of the procession of the Holy Spirit, Who proceeds from the mutual love of the Father and of the Son. In the Eucharistic Liturgy – sacramental actualization of the Paschal Mystery of the Lord – the highest summit of the dynamism of communication both from the part of the creature to God (sacrifice as dynamic movement of man to God) as well as from the part of God to the creature (Eucharistic Communion as supreme gift of Christ-spouse to the Church) takes place.

This dynamism between the “communions”, with their dialogical character, expresses itself externally in three points of orientation: the ambo, the altar and the eschatological point of orientation (“heavenly Jerusalem”, Christ Who is to come, symbolized by the East and/or the cross). The dynamic movement goes from the ambo to the altar, and from the altar to the eschatological point of orientation. In the Eucharistic Liturgy there is the movement that goes (from the part of those who offer

the Sacrifice) beyond the altar, and the inverse movement which goes from the altar to those who offered the Sacrifice. In this way the altar manifests a twofold characteristic: “altar of Sacrifice” (where we offer the Christ–Victim) and “table of the Lord” (from which we receive Christ as heavenly nourishment). In the end the author examines the fitting position of the sacramental representative of Christ–head, that is to say, the one who expresses the dynamism of the Eucharistic Celebration. In this, the priest–celebrant is completely at the service of the realization of the three-fold communion, actively inserted – as representative of God before the faithful and in the inverse direction, of the faithful before God – in the communion of God with man and of man with God.

* * *

Introdução

Neste Ano da Eucaristia somos convidados, de um modo especial, a aprofundar a reflexão de fé sobre o mistério da santíssima Eucaristia. Como sublinhou oportunamente o Papa João Paulo II, a “Eucaristia é um dom demasiado grande para suportar ambigüidades e reduções”.¹ Por isso,

é importante que nenhuma dimensão deste Sacramento fique transcurada. Com efeito, subsiste sempre no homem a tentação de reduzir às suas próprias dimensões a Eucaristia, quando na realidade *é ele que se deve abrir às dimensões do Mistério*.²

As dimensões essenciais do mistério da santíssima Eucaristia – considerando apenas a Liturgia Eucarística – são certamente, além da sacramentalidade, as do *sacrifício*, da *comunhão* (banquete do sacrifício) e da *presença*, como também a dimensão *escatológica*.³

¹ JOÃO PAULO II, Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10.

² Id., Carta Apostólica *Mane nobiscum Domine*, n. 14.

³ Cf. JOÃO PAULO II, Exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in America*, n. 35: “Os diversos aspectos deste Sacramento refletem sua riqueza inesgotável: ele é, ao mesmo tempo, Sacramento-sacrifício, Sacramento-comunhão, Sacramento-presença.” Cf. tam-

Neste artigo queremos refletir sobre as diversas dimensões da celebração da Eucaristia, contemplando-as em uma visão de conjunto dos mistérios da fé, particularmente daquele mistério que é “o mistério central da fé e da vida cristã”, “a fonte de todos os outros mistérios da fé,” “a luz que os ilumina”⁴: o mistério da *Santíssima Trindade*. Este mistério – e os outros que dele derivam – não pode deixar de estar presente e se refletir, de alguma maneira, na Eucaristia, ou seja, na Celebração Eucarística, uma vez que “a Eucaristia é o resumo e a suma de nossa fé”.⁵

Ao refletir sobre as diversas dimensões ou aspectos da Celebração Eucarística, vamos prestar atenção, de modo particular, ao *dinamismo* nela presente. De fato, a Santa Missa, *ação* litúrgica, traz em si um dinamismo, um movimento dinâmico, que o Papa João Paulo II, considerando diretamente o aspecto escatológico, chama de “dinamismo cativante”.⁶ É um dinamismo inerente à Celebração Eucarística, um dinamismo *interior* ou intrínseco, mas que requer também e tem – embora mais ou menos perfeitamente – sua *expressão exterior*, visível. O Catecismo da Igreja Católica (n. 1348) fala, a este respeito, do “movimento da celebração” (“*celebrationis motus*”), e é preciso entendê-lo não como um movimento apenas externo, ou seja, não simplesmente como a “sequência” das diversas partes da celebração.

Iniciaremos a nossa reflexão, examinando a **estrutura fundamental ou geral da Celebração Eucarística (cap. I)**. Esta estrutura manifesta-se, em primeiro lugar e imediatamente, no próprio *desenrolar das diversas partes* da celebração (**A.**). Um outro dado fundamental da celebração é o fato de que na santa Missa se realiza o *encontro pessoal entre Deus e o homem*.⁷ Também isto dá estrutura à celebração (**B.**). Neste encontro, por sua vez, há uma dupla função de representação-mediação. É de importância fundamental examinar e reconhecer a *estrutura fundamental da representação realizada por Cristo e por Seus ministros* (**C.**).

bém (incluindo a dimensão escatológica) *id.*, *Ecclesia de Eucharistia*, 11-20; *id.*, *Mane nobiscum Domine*, 15s.

⁴ *Catecismo da Igreja Católica* (= *Cat.*), n. 234.

⁵ *Cat.* 1327.

⁶ Cf. JOÃO PAULO II, *Mane nobiscum Domine*, 15.

⁷ Empregamos a palavra “homem” no sentido genérico de “ser humano”, a não ser que o contexto indique claramente que a usamos como sinônimo de “varão”.

Em seguida, entraremos no âmago do mistério, pois refletiremos sobre o dinamismo da Celebração Eucarística à luz do mistério da Santíssima Trindade, que é Deus-Comunhão, e da sua “extensão” a nós por meio das missões divinas do Filho e do Espírito Santo: **Deus-Comunhão e o dinamismo das três comunhões na Celebração Eucarística (cap. II)**. Depois de uma breve apresentação do *mistério de Deus como modelo originário: comunhão total por comunicação integral (A.)*, iremos expor a Celebração Eucarística – à luz de Deus-Comunhão – como mistério de *três comunhões (B.)*, que podemos chamar de “comunhão da palavra”, “comunhão do amor” e “comunhão da vida”. Enfim, poderemos reconhecer claramente o *dinamismo das três comunhões na Celebração Eucarística (C.)*.

Tendo esta reflexão teológica por base, refletiremos, em seguida, sobre a ***expressão externa do dinamismo presente na Celebração Eucarística (cap. III)***. Para isso, examinaremos os *três pontos essenciais de orientação (A.)*, que são a *mesa da Palavra* e a *mesa do Corpo do Senhor* (1.), bem como um terceiro ponto de orientação, que exprime a *orientação escatológica* da Liturgia Eucarística (2.). Isto nos levará a reconhecer o *dinamismo entre os três pontos de orientação* na Celebração Eucarística (B.), em conformidade com o dinamismo das três comunhões (exposto no cap. II). Por fim, não poderá faltar uma reflexão sobre a maneira como a *posição própria do representante de Cristo-Cabeça* exprime o *dinamismo da Celebração Eucarística (C.)*. Para isto, veremos primeiro como o sacerdote celebrante está *a serviço da tríplice comunhão* (1.), para então examinar a *posição do sacerdote celebrante exprimindo o dinamismo da Celebração Eucarística* (2.).

Antes de iniciar a nossa reflexão, é importante constatar ou esclarecer duas coisas:

1) Segundo a concepção de liturgia que nos apresentou a Constituição *Sacrosanctum Concilium* do Concílio Vaticano II, a liturgia é a *celebração de atualização* – no “aqui e agora” da Igreja peregrinante – do ***mistério pascal de Cristo*** (como o âmago e ápice do mistério de Cristo Salvador, Mediador), inserção atual da Igreja neste mistério. E a Celebração Eucarística é, por excelência, o memorial-sacramento de Cristo em Sua Páscoa.

2) Como veremos, o próprio fato de a Celebração Eucarística ser o sacramento, ou seja, a atualização (“presencialização”) do *mistério pascal de Cristo* (paixão-morte e ressurreição-ascensão), significa necessaria-

mente que ela contém em si aquelas dimensões essenciais que são o **sacrifício**, o **banquete do sacrifício** e a tensão **escatológica**, bem como a da **presença**. Falar da Eucaristia como memorial – que é atualização – do mistério pascal de Cristo e excluir, de um ou outro modo, um desses aspectos, seria desconhecer ou entender mal o próprio mistério pascal. O aspecto que, hoje em dia, parece necessitar particularmente de um esclarecimento e “resgate” é o do sacrifício.⁸

I. A estrutura fundamental da Celebração Eucarística

A. A estrutura fundamental da Celebração Eucarística que se manifesta no desenrolar das suas partes

Ao refletir sobre o mencionado movimento da Celebração Eucarística, começamos com o mais evidente: a estrutura geral ou fundamental da Celebração Eucarística, como ela se nos apresenta na simples sequência das partes que a constituem. Podemos, portanto, partir do que o Catecismo da Igreja Católica chama de “missa de todos os séculos”, a saber, “as grandes linhas do desenrolar da Celebração Eucarística, que permaneceram as mesmas até os nossos dias para todas as grandes famílias litúrgicas” (*Cat.* 1345).

Segundo esta estrutura fundamental, conservada ao longo dos séculos, a Celebração Eucarística desdobra-se em dois grandes momentos que formam uma unidade básica:

- a **Liturgia da Palavra**, com as leituras, a homilia e a oração universal;
- a **Liturgia Eucarística**, com a apresentação do pão e do vinho, a ação de graças consecratória e a comunhão sacramental (o sacrifício e o banquete do mesmo).

Há também os ritos que abrem e encerram a celebração.⁹

⁸ Cf. SÍNODO DOS BISPOS. XI ASSEMBLÉIA GERAL ORDINÁRIA, *A Eucaristia: fonte e ápice da vida e da missão da Igreja. Instrumentum laboris* (= *Instrumentum laboris*), Cidade do Vaticano 2005, n. 37: “Emerge das respostas e observações aos *Lineamenta* uma generalizada exigência de *aprofundar a natureza sacrificial* da Eucaristia, pedindo que se exponha com maior clareza essa verdade da nossa fé, na linha do recente Magistério da Igreja.”

⁹ Cf. *Cat.* 1346; CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS (= CCDD), *Instrução geral sobre o Missal Romano* (= *IGMR*), n. 28.

Liturgia da Palavra e Liturgia Eucarística *distinguem-se* claramente – esta distinção é ressaltada no rito romano reformado depois do Concílio Vaticano II – e, ao mesmo tempo, não deixam de formar uma íntima *unidade*, constituindo juntas “um só e mesmo ato de culto”¹⁰. De fato, “na Missa se prepara tanto a mesa da Palavra de Deus como a do Corpo de Cristo, para ensinar e alimentar os fiéis”¹¹.

A respeito da “mesa do Corpo de Cristo”, no entanto, já se faz necessário um esclarecimento. Esta mesa não é apenas a mesa de onde os fiéis são alimentados (a Comunhão eucarística, o banquete pascal), mas também, primariamente e sobretudo, o *altar do sacrifício eucarístico*.¹² Na verdade, como diz o Catecismo da Igreja Católica (n. 1182), “o *altar* da nova aliança é a cruz do Senhor (cf. Hb 13,10), da qual brotam os sacramentos do mistério pascal”. Mas é sobre os altares das nossas igrejas que se faz presente e é oferecido o sacrifício da cruz sob e através dos sinais sacramentais. Deste modo, o Catecismo da Igreja Católica diz, com razão, que o altar representa “os dois aspectos de um mesmo mistério”:

O **altar do sacrifício** é a **mesa do Senhor**, e isto tanto mais porque o altar cristão é o símbolo do próprio Cristo, presente no meio da assembléia de seus fiéis, ao mesmo tempo como *vítima oferecida* por nossa reconciliação e como *alimento celeste* que se dá a nós.¹³

Isto faz com que na própria Liturgia Eucarística, embora ela forme uma unidade, haja também uma **clara distinção** entre a **oferta sacramental do sacrifício** da cruz (sacrifício de Cristo-Cabeça e da Igreja, Seu Corpo)

¹⁰ Cf. CONC. VAT. II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 56.

¹¹ IGMR 28; cf. CONC. VAT. II, *Dei Verbum*, n. 21.

¹² Cf. JOÃO PAULO II, *Mane nobiscum Domine*, 15: “sentido primária e profundamente *sacrifical*”; ID., Carta *Dominicae Cenae*, n. 9: “A Eucaristia é, acima de tudo, um sacrifício”. Cf. CCDDS, Instrução *Redemptionis sacramentum*, n. 38: “A ininterrupta doutrina da Igreja sobre a natureza não apenas comensal, mas *também e sobretudo sacrificial* da Eucaristia, deve ser justamente considerada como um dos principais critérios para uma *plena participação* de todos os fiéis num tão grande sacramento” (grifo nosso). Cf. também: SÍNODO DOS BISPOS. XI ASSEMBLÉIA GERAL ORDINÁRIA, *A Eucaristia: fonte e ápice da vida e da missão da Igreja. Lineamenta* (= *Lineamenta*), Cidade do Vaticano 2004, n. 10: “Portanto, o ato prioritário é o sacrifício; segue-lhe o banquete, onde tomamos em alimento o Cordeiro imolado sobre a Cruz.”

¹³ *Cat.* 1383 (grifo nosso). Este duplo aspecto de “altar do sacrifício” e “mesa do Senhor” é algo evidente e faz parte da essência do mistério da Celebração Eucarística; cf. também CCDDS, *Elenco das Leituras da Missa* (21.01.1981), n. 10: “Assim, a celebração

e o **banquete sagrado** da comunhão no Corpo e no Sangue do Senhor (a oferta do sacrifício e o banquete deste sacrifício).¹⁴ É necessário levar em consideração esta clara distinção¹⁵, apesar da **íntima conexão**, como também examinar a *natureza* da conexão ou unidade entre Liturgia da Palavra e Liturgia Eucarística, e igualmente entre as duas partes da Liturgia Eucarística.

B. O encontro pessoal entre Deus e o homem como estrutura fundamental da Celebração Eucarística

Além da estrutura fundamental que se reconhece já no desenrolar das diversas partes de que se compõe a Celebração eucarística, é preciso penetrar até àquela dimensão que anima e estrutura *a partir de dentro* a celebração litúrgica. É a dimensão do *encontro pessoal entre Deus e o homem*, na história; a dimensão da ação (palavra) de Deus e da resposta do homem; o mistério da *aliança* de Deus com o homem. Esta é a compreensão da liturgia que o Concílio Vaticano II (Constituição *Sacrosanctum Concilium*) nos oferece, como vários autores têm evidenciado.¹⁶

O exame da Constituição sobre a liturgia pôde mostrar que o Concílio Vaticano II vê a liturgia da Igreja essencialmente em dimensão pessoal. Não uma coisa sagrada ou um devido cumprimento de uma obrigação estão no centro quando se trata de celebração litúrgica, mas o Deus pessoal é o centro. Liturgia significa que Deus Pai por Jesus Cristo na força do Espírito

da missa, na qual se escuta a Palavra e *se oferece e se recebe* a Eucaristia” (grifo nosso). Ou CIC cân. 897: “Augustíssimo sacramento é a santíssima Eucaristia, na qual se contém, *se oferece e se recebe* o próprio Cristo Senhor” (grifo nosso). Igualmente IGMR 296. Aliás, também ao se usar a expressão “a mesa do Senhor”, o seu significado, ao menos na S. Escritura, não se restringe ao aspecto do banquete, mas indica o *altar do sacrifício*, do qual se participa ou com o qual se entra em comunhão pelo banquete do sacrifício, comendo a vítima oferecida em sacrifício, como se pode ver em *Mc* 1,7-8.12; *1Cor* 10,21.

¹⁴ Cf. N. THANNER, O “Único Sacrifício Perfeito”. *Sua Representação e Oferta sacramental*, em: *Sapientia Crucis* 5 (2004) 181-188.

¹⁵ Cf., quanto a esta distinção, também IGMR 96: “Formem [os fiéis] um único corpo, [...] sobretudo na *oblação* comum do *sacrifício* e na comum *participação* da *mesa do Senhor*” (grifo nosso).

¹⁶ Cf. Reinhold MALCHEREK, *Liturgie als Geschehen personaler Begegnung. Liturgietheologische Reflexionen im Licht von “Sacrosanctum Concilium” und theologischer Entwürfe im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils*, em: *Ecclesia Orans* 21 (2004) 365-387, particularmente 368-382, e (continuação) *Ecclesia orans* 22 (2005) 13-45.

Santo se dirige aos fiéis reunidos, que ele continua a sua ação para a salvação dos homens. [...] Liturgia é história da salvação continuada e, assim, um evento de encontro no “estar-junto” (*Miteinander*) de Deus e do homem. Isto se encontra resumido na determinação da celebração litúrgica como “exercício do múnus sacerdotal de Cristo” em SC 7, pois este múnus sacerdotal significa a ação redentora do Cristo enviado por Deus e ungido pelo seu Espírito para a salvação dos homens e para a glorificação de Deus. Mais precisamente, a Constituição sobre a Liturgia descreve esse encontro litúrgico como dialógico: inicialmente, o Deus trinitário dirige-se aos fiéis e, então, há a reação receptiva-responsorial dos fiéis na assembleia litúrgica.¹⁷

Deste modo, realiza-se na liturgia – e, particularmente, no seu centro, a Celebração Eucarística – o *diálogo entre Deus e o homem* e, assim, a *atualização da Nova e Eterna Aliança* entre Deus e a humanidade.¹⁸ Certamente, neste diálogo, ou seja, neste “encontro pessoal”, é Deus quem tem a iniciativa; Ele é sempre o primeiro, e o homem não pode agir a não ser na base da ação de Deus.¹⁹ Mas, na perspectiva da Constituição sobre a liturgia, esta “não é somente uma ação de Deus no homem, também não somente uma ação do homem diante de Deus, mas essencialmente as duas coisas juntas”, e, por isso, um “comportamento intersubjetivo de parceiros pessoais”, que deve ser qualificado como “encontro pessoal”.²⁰

Ora, este encontro pessoal entre Deus e o homem realizou-se, sobretudo e do modo mais perfeito, no mistério pascal de Jesus Cristo, o Filho de Deus encarnado, o Deus-conosco, o único “mediador entre Deus e os homens” (1Tm 2,5). “Assim se encontra ‘no centro de toda liturgia’ Jesus Cristo como a ‘Palavra que se fez carne, o mediador entre Deus e o homem’.”²¹ Deste modo, há na liturgia também uma “íntima conexão entre

¹⁷ ID., *ibid.*, 379.

¹⁸ Cf. ID., *ibid.*, 380, com referência a outros autores.

¹⁹ Sem dúvida alguma, é importante ter consciência de que não podemos falar de “diálogo” (e “aliança-contrato”) entre Deus e o homem a não ser de modo *análogo*, salvaguardando, portanto, a absoluta transcendência divina. Com efeito, “analogia” significa que a dessemelhança entre o “diálogo” entre pessoas humanas e aquele entre Deus e o homem é sempre maior do que a semelhança.

²⁰ Franziskus EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 324s; citado em: Reinhold MALCHEREK, *Liturgie als Geschehen personaler Begegnung*, 380.

²¹ R. MALCHEREK, *ibid.*, 381, citando Hermann SCHMIDT, *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text. Vorgeschichte, Kommentar*, Freiburg 1965, 140.

o ‘a partir de Deus’ (‘Von-Gott-her’) e o ‘rumo a Deus’ (‘Zu-Gott-hin’) ou, vice-versa, entre o ‘rumo ao homem’ (‘Zum-Menschen-hin’) e o ‘a partir do homem’ (‘Vom-Menschen-aus’).²²

Portanto, uma vez que na história da salvação – e sobretudo no mistério pascal do Filho de Deus encarnado, que é a obra da salvação – encontramos a **estrutura fundamental da aliança**, do encontro interpessoal entre Deus e o homem, também a liturgia – e particularmente a Celebração Eucarística, centro de toda a liturgia – é caracterizada por essa mesma estrutura fundamental: o **movimento duplo dialógico (de Deus ao homem, do homem a Deus)**.

É necessário refletir ainda sobre esta característica na própria pessoa e ação salvífica de Jesus Cristo, que, como perfeito mediador entre Deus e os homens, encontra-se ao mesmo tempo do lado de Deus e do lado dos homens e, assim, pode, em perfeição acabada, representar Deus diante dos homens e os homens diante de Deus.

C. A estrutura fundamental da representação realizada por Cristo e por Seus ministros

O “homem Cristo Jesus” é o “único mediador entre Deus e os homens” (cf. 1 Tm 2,5), pois Ele é, ao mesmo tempo, perfeitamente Deus e perfeitamente homem; é pessoa de natureza divina e, pelo mistério da Encarnação, também de natureza humana. Deste modo, a mediação vai *de Deus para os homens* e, na direção oposta, *dos homens para Deus*. Como mediador, portanto, Jesus representa a *Deus* (o Pai) diante dos homens, como também, por outro lado, representa os *homens* diante de Deus. O Filho de Deus foi enviado pelo Pai ao mundo, aos seres humanos, para representar o Pai diante deles (cf. Jo 14,9: “Quem me vê, vê também o Pai”). No entanto, Ele foi enviado também para – sendo perfeitamente homem, em solidariedade extrema com os seres humanos, sendo realmente “um de nós” – representar a humanidade diante do Pai. Esta segunda representação, Ele a realiza prestando o culto de adoração a Deus Pai, cujo ponto culminante é atingido no sacrifício da cruz, ou seja, na Páscoa de Jesus.

²² H. SCHMIDT, *ibid.*, 143; citado em: R. MALCHEREK, *ibid.*, 381. Malcherek diz que H. Schmidt descobriu, na verdade, o centro teológico da Constituição sobre a liturgia. De fato, o movimento dialógico da liturgia decorre, como uma consequência, da natureza dialógica de toda a história da salvação, a partir da qual a Constituição conciliar desenvolveu a teologia da liturgia (cf. MALCHEREK, *ibid.*, 382, nota de rodapé 47).

Há, portanto, dois movimentos ou duas orientações claramente distintas uma da outra, isto é, em direções opostas:

- Jesus representa a *Deus Pai* diante de nós:
com Deus Pai está defronte de nós;
- Jesus representa a nós diante de *Deus Pai*:
conosco está defronte de Deus Pai.

Falando em termos de ação, podemos dizer que aqui se trata

- da ação de *Deus*, pela qual, por Cristo, **santifica os homens**, e
- da ação dos *homens*, pela qual – no Espírito Santo –, por Cristo, **prestam culto a Deus (Pai)**,²³ ou, falando diretamente de Cristo: da ação de Cristo *como homem*, pela qual, *em nome de todos os homens*, no Espírito Santo, *presta culto a Deus*.

Considerando agora a Celebração Eucarística, a primeira constatação é que o “ator principal da Eucaristia” é o próprio Jesus Cristo (cf. *Cat.* 1348); “ator” é aqui, obviamente, aquele que *age*.

Ele é o sumo sacerdote da Nova Aliança. É ele mesmo quem preside invisivelmente toda Celebração Eucarística. É representando-o que o Bispo ou o presbítero (agindo “em representação de Cristo-cabeça”) preside a assembléia, toma a palavra depois das leituras, recebe as oferendas e profere a oração eucarística.²⁴

A Celebração Eucarística é uma ação de Cristo *e da Igreja*, que é Seu Corpo. No entanto,

respeitando a diferença de funções próprias do Corpo, na Missa o sacerdote exerce a função de *Cristo cabeça*, enquanto todos os fiéis exercem a de *membros de Cristo*. O sacerdote atua *in persona Christi*, no sentido que já não é ele que atua, mas Cristo nele (cf. *Gal* 2,20).²⁵

Na liturgia, “presidir” não se deve entender à maneira da presidência numa assembléia qualquer (profana), mas segundo as características próprias da assembléia *litúrgica*. Deve-se entender, portanto, a partir da verdade que o sacerdote celebrante *representa Cristo-Cabeça*. “Presidir” indica a posição particular daquele que possui o sacerdócio ministerial ou hierárquico, posição essencialmente diferente da dos fiéis leigos.

²³ Cf. *Cat.* 1325.

²⁴ *Cat.* 1348.

²⁵ *Lineamenta*, 48.

Pois, em virtude do sacramento da Ordem, o sacerdote pode agir “*in persona Christi Capitis*”, isto é, “na pessoa de Cristo Cabeça” da Igreja, na Sua tríplice função de sacerdote, profeta e rei (cf. *Cat.* 1581, 1548), ou seja, no Seu sacerdócio profético e régio.²⁶ Na Celebração Eucarística, o sacerdote celebrante representa, portanto, Jesus Cristo, age na Sua pessoa, que é o Mestre da Verdade, o Sumo Sacerdote do sacrifício redentor, o Pastor que alimenta seu rebanho.

Por conseguinte, também nesta representação ou ação representativa há *duas orientações diferentes*, correspondendo às duas orientações na representação que o próprio Cristo realiza. Pois na Celebração Eucarística manifesta-se com toda a clareza e realiza-se de modo culminante tanto a ação de Deus, pela qual, por Cristo, santifica os homens, como também a ação dos homens, pela qual – no Espírito Santo –, por Cristo, prestam culto a Deus. Aquela mesma estrutura fundamental da representação realizada por Cristo vale, consequentemente, também para os representantes sacramentais de Cristo-Cabeça, como diz o Catecismo da Igreja Católica (n. 1552):

A tarefa do sacerdócio ministerial não é apenas representar Cristo – Cabeça da Igreja – diante da assembléia dos fiéis; ele age também em nome de toda a Igreja quando apresenta a Deus a oração da Igreja e sobretudo quando oferece o sacrifício eucarístico.

Portanto, na Celebração Eucarística o sacerdote celebrante (bispo, presbítero) é

- representante de *Deus*, de *Cristo-Cabeça*, **dian**te da **assembléia dos fiéis** (Igreja), e
- representante de toda a *Igreja*, particularmente da comunidade reunida, **dian**te de *Deus*.²⁷

Como o Catecismo da Igreja Católica (n. 1553) ainda esclarece, o sacerdote celebrante é representante da Igreja não como delegado da comunidade, mas como *representante de Cristo, enquanto Cristo repre-*

²⁶ Cf. *Cat.* 1070: “Na celebração litúrgica, a Igreja é serva à imagem do seu Senhor, o único ‘liturgo’ (cf. *Hb* 8,2.6), participando de seu sacerdócio (culto) profético (anúncio) e régio (serviço de caridade)”. A liturgia é, justamente, o “exercício do múnus sacerdotal de Jesus Cristo” (SC 7).

²⁷ No Concílio Vaticano II, nas discussões sobre a Constituição dogmática “*Lumen gentium*”, com relação ao sacerdócio comum e ministerial (n. 10 do terceiro esquema e do texto aprovado), foi feita a proposta de explicar o sacerdócio ministerial como sacerdócio

senta – na oração e no sacrifício – a Igreja (a humanidade) diante de Deus, enquanto age em nome da Igreja, oferecendo o culto agradável a Deus Pai, cujo ápice é o sacrifício da cruz.

A estrutura fundamental da Celebração Eucarística como sendo um *encontro interpessoal*, um *movimento duplo dialógico* (de Deus ao homem e do homem a Deus), uma atualização da *aliança* entre Deus e os homens, assim como a correspondente *estrutura da representação* realizada por Cristo e por Seus ministros (Seus representantes sacramentais), será certamente um elemento importante e esclarecedor ao examinarmos o movimento dinâmico da S. Missa e sua expressão visível.

II. Deus-Comunhão e o dinamismo das três comunhões na Celebração Eucarística

A. O mistério de Deus como modelo originário: comunhão total por comunicação integral

Pela encarnação do Filho de Deus e o envio do Espírito Santo, Deus revelou-Se no Seu mistério de *comunhão*: três pessoas realmente distintas entre Si, mas tendo tudo em comum, a ponto de serem um só e o mesmo Deus; é comunhão total de três Pessoas distintas.

Procurando algum entendimento desta comunhão, podemos reconhecer que ela provém de uma comunicação integral. Esta comunicação possui uma determinada ordem, segue uma determinada direção, e não pode ser invertida: vai do Pai ao Filho, e vai do Pai e do Filho ao Espírito Santo, e não vice-versa. A “geração” divina é a comunicação integral (da natureza, da substância divina) do Pai *ao Filho*; a “expiração” é a comunicação integral (da natureza, substância divina) do Pai e Filho *ao Espírito Santo*. Na reflexão teológica ocidental, o primeiro ato de comunicação integral foi reconhecido como sendo, sob o aspecto determinante, um ato de conhecimento (do Pai), enquanto que no segundo ato de comuni-

“representativo”. A respectiva Comissão concordou que, “de fato, o ministro representa Deus diante dos fiéis, e os fiéis diante de Deus” (“2. Dicatur *repraesentativum*, non ut hoc nomen adhibeatur, sed ut indoles muneris exhibeatur, E/937. De facto minister Deus coram fidelibus, et fideles coram Deo repraesentat”). Ver “Relatio de N. 10, olim n. 24 § 1”, em: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, pars I, p. 194s.

cação se reconhece, sob o aspecto determinante, um ato de amor (do Pai e do Filho). O Filho procede do Pai como Sua “*Palavra*” (interior); o Espírito Santo procede do Pai e do Filho – ou do Pai pelo Filho – como o “*Amor*”, enquanto se entende por “amor” o *que procede* do ato de amor. Deste modo, o Espírito Santo é, em Pessoa, a unidade de amor entre o Pai e o Filho, a comunhão pessoal dos Dois. N’Ele, o “movimento” de comunicação na vida divina – e, assim, o mistério de comunhão divina – se consuma.

No entanto, esta consumação não existe sem um *pressuposto*, o qual não é somente a geração do Filho por parte do Pai nem somente o amor do Pai ao Filho, mas também o *amor do Filho ao Pai*; essa consumação pressupõe, portanto, o **diálogo** de amor entre o Pai e o Filho: o amor do Pai ao Filho e a “**resposta**” de amor do Filho ao Pai, como veremos mais tarde. Esta eterna resposta de amor do Filho ao Pai é, na verdade, a base ou “raiz”, na vida intratrinitária, da “volta” do Filho feito homem ao Pai pela via que chamamos “o sacrifício da cruz” ou “a Páscoa de Jesus”.

O mistério intradivina de comunicação e comunhão estende-se, de alguma maneira, para “fora” da vida intradivina pelas duas missões: o envio do Filho (Encarnação, abrangendo toda a vida de Jesus) e o envio do Espírito Santo (Pentecostes).

B. As três comunhões na Celebração Eucarística

Pelas duas missões divinas – a missão conjunta do Filho e do Espírito Santo – comunica-se, portanto, a comunhão trinitária às pessoas criadas. A Igreja é resultado dessas duas missões ou dessa missão conjunta, sendo mesmo o “Sacramento” dela.²⁸ Por conseguinte, a Igreja é, como tal, presença sacramental do mistério da comunhão trinitária no mundo. Este mistério de comunhão, reflexo da comunhão divina trinitária, se realiza, se aprofunda, se manifesta naquilo que é a fonte, o centro e o ápice de toda a vida da Igreja: a santíssima Eucaristia. Por isso, “a celebração eucarística, considerada em seu conjunto, torna presente o mistério trinitário da Igreja”.²⁹

²⁸ Cf. *Cat.* 738. Vale a pena citar o texto do Catecismo: “Assim, a missão da Igreja não é acrescentada à de Cristo e do Espírito Santo, senão que é o Sacramento dela: por todo o seu ser e em todos os seus membros, a Igreja é enviada a anunciar e testemunhar, atualizar e difundir o mistério da comunhão da Santíssima Trindade”.

²⁹ COMISSÃO MISTA INTERNACIONAL PARA O DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE A IGREJA CATÓLICA

Como é que este mistério trinitário, mistério de comunhão, se realiza e se manifesta na Celebração Eucarística? Com certeza, não se limita àquela parte ou aspecto que chamamos de “Sagrada Comunhão” (o banquete sagrado), ou seja, não se limita a um só dos dois aspectos da “mesa do Corpo de Cristo” nem apenas a esta mesa (eucarística), mas inclui também a “mesa da Palavra”. Portanto, se pensarmos nas duas “mesas”, a da Palavra e a do Corpo do Senhor, e se, além disso, levarmos em consideração a distinção já anteriormente esclarecida no que diz respeito à mesa do Corpo do Senhor, poderemos reconhecer que há *três maneiras de realização da comunhão com Cristo, com Deus* e, assim, dos membros de Cristo entre si. Estas três “comunhões” podemos chamar de “comunhão da *palavra*”, “comunhão do *amor* (oblativo, sacrificial)” e “comunhão da *vida*”, entendendo o conceito “vida” no seu significado primário de *substância* do ser vivo.³⁰

1. A “comunhão da palavra”

Vejamos primeiro a comunhão que se realiza entre Deus e nós através da “mesa da Palavra”. Na Liturgia da Palavra, **Deus Se comunica a nós em e por Sua Palavra**. “Quando se lêem as Sagradas Escrituras na Igreja, o próprio Deus fala a seu povo, e Cristo, presente em sua palavra, anuncia o Evangelho”.³¹ Portanto, Deus Se dá a nós em Sua palavra, palavra que Ele comunicou através de homens que Ele mesmo escolheu, e sobretudo através de Jesus Cristo, Sua PALAVRA eterna feita homem. Na Liturgia da Palavra são ainda os leitores e os ministros ordenados (proclamação do Evangelho, homilia) que servem de instrumentos para essa comunicação divina na palavra.

Quando a palavra divina é acolhida, realiza-se uma autêntica comunhão com Cristo, com Deus: a “comunhão da palavra”. Para isso, a pessoa que ouve a palavra deve aderir à mesma pela fé, deve assimilá-la, deve **“co-mer”, “digerir” o pão recebido da “mesa da palavra de Deus”** (cf. IGMR 55-57; cf. também Jo 6,35). Deste modo, a palavra de Deus se torna verdadeiramente alimento espiritual, e as pessoas que a escutam

ROMANA E A IGREJA ORTODOXA, Documento *O mistério da Igreja e da Eucaristia à luz do mistério da santa Trindade* (Munique, 30 de junho a 6 de julho de 1982), n. 6, em: *Enchiridion Œcumenicum* 1, Bologna ²1994, 1031 (italiano).

³⁰ Cf. S. TOMÁS, *Summa Theologiae* I, q. 18, a. 2.

³¹ IGMR 29.

entram em uma comunhão com Deus: o que é de Deus – Sua palavra, Seu pensamento, Seu plano – é agora também nosso.

Esta comunicação de Deus a nós através da Sua Palavra, podemos vê-la em sua conexão com a **processão da Palavra eterna em Deus**. Deus Pai “diz”, na intimidade e eternidade divina, Sua Palavra, que é Seu Filho. Este mistério da processão eterna do Filho como a Palavra, o Pai o “prolonga”, de algum modo, para dentro do tempo, enviando esta Sua Palavra eterna para Se tornar homem e comunicar-Se, como homem – com palavras humanas, que são autenticamente palavras de Deus (cf. *Jo* 3,34) –, aos homens. Este é o ápice da comunicação de Deus aos homens *na palavra*. Por isso, a Liturgia da Palavra, com o ponto culminante da proclamação do Evangelho³², está ligada – em sua “raiz” – com essa processão da Palavra em Deus, a qual é uma comunicação que o Pai faz de Si mesmo (Ele comunica todo o Seu ser). Trata-se de uma certa **extensão dessa comunicação**, no sentido de que **o Pai diz Sua Palavra eterna, no tempo, a alguém, a nós**, homens, à Igreja.

2. A comunhão do amor que se oferece em sacrifício a Deus

Como a comunicação intradivina não se consuma na processão da Palavra, mas na do Espírito Santo, assim, na Celebração Eucarística, a Liturgia da Palavra ordena-se totalmente à Liturgia Eucarística. De fato, “convém recordar sempre que a Palavra divina que a Igreja lê e anuncia na Liturgia conduz, como a seu próprio fim, ao sacrifício da aliança e ao banquete da graça, isto é, à Eucaristia”.³³ Este já é um indício de que é possível chegar a reconhecer uma conexão entre o mistério da **processão do Espírito Santo na vida intradivina** e a **Liturgia Eucarística**. Vejamos isto primeiro com relação ao “sacrifício da aliança”, para, em seguida (3.), o verificarmos quanto ao “banquete”.

a) O sacrifício de Cristo como realização humana do amor eterno do Filho ao Pai

Voltando, portanto, à consideração da vida divina trinitária, podemos constatar que a processão da Palavra do Pai não é ainda “diálogo”; esta processão vai em *uma só* direção: da primeira Pessoa divina à segunda: a Palavra (o Filho) procede do Pai e, assim, há uma segunda Pessoa divi-

³² Cf. CONC. VAT. II, *Dei Verbum*, n. 18.

³³ CCDDS, *Elenco das Leituras da Missa* (21.01.1981), n. 10.

na, realmente distinta; estabelece-se, por assim dizer, a *distinção pessoal*: o Filho (a Palavra) não é o Pai, a Palavra “dita” não se identifica com Aquele que a “diz”. Mas a distinção é para a união, é em vista da comunicação. A Palavra eterna do Pai é Seu Filho amado, o qual, por Sua vez, ama o Pai, com um amor que tem o aspecto de **“resposta” ao amor do Pai**. É resposta, enquanto aquele eterno amor divino com que o Filho ama o Pai, o Filho o tem, pela geração eterna, *do Pai*; o Pai é origem primeira deste amor.

Ora, esta “resposta” de amor do Filho ao Pai, na vida intratrinitária, é um *pressuposto da processão do Espírito Santo*. Este, com efeito, procede não somente do ato de amor do Pai, mas do amor do Pai e do Filho, embora seja o único e mesmo amor (ato de amor) divino. Este amor é verdadeiramente também o amor *do Filho*, amor do Filho *ao Pai* e, considerando a posição do Pai como “fonte e origem de toda a divindade”³⁴, este amor é a *resposta* de amor por parte do Filho ao amor do Pai para com Ele.

E quando o Filho Se faz homem, Ele **vive esta resposta de amor ao Pai à maneira humana**, como verdadeiro homem, como Pessoa de natureza humana.³⁵ Ora, esta resposta Sua de amor a Deus Pai – amor filial, reverente, adorador, obediente – encontra a última perfeição ou o ápice consumidor na Sua passagem deste mundo ao Pai, **na Sua “Páscoa”**, isto é, **no Seu sacrifício da cruz**, que inclui, como sua consumação, a glorificação de Cristo.³⁶

³⁴ Cf. XI Concílio de Toledo (ano 675): “Confessamos que o Pai não é gerado nem criado, mas ingênito. Porque Ele não recebe Sua origem de ninguém; d’Ele recebeu o Filho Seu nascimento e o Espírito Santo Sua procedência. Ele é, pois, fonte e origem de toda a divindade” (DS 525).

³⁵ Jesus Cristo é Pessoa *divina* (Pessoa de natureza divina) que verdadeiramente fez Sua uma natureza humana individual, isto é, Se fez Pessoa (agora também) *de natureza humana*: uma única Pessoa eterna que possui duas naturezas, a divina (eterna) e a humana (existindo a partir de um determinado momento da história). Como Pessoa de natureza divina, o Filho vive, ou melhor, é a eterna relação de filiação ao Pai, relação esta que se identifica com o amor divino (por isso se pode falar do Filho como “Amor filial”, que é “resposta” de amor ao Pai). Como Pessoa (a única e mesma Pessoa eterna, o único e mesmo princípio de subsistência) de natureza humana, o Filho encarnado vive *como homem* essa resposta de amor ao Pai.

³⁶ É importante reconhecer que o *mistério pascal* de Jesus e o Seu *sacrifício da cruz* não são duas coisas diferentes; são **a mesma realidade designada por conceitos distintos**: a “passagem” de Jesus deste mundo para o Pai (movimento dinâmico, ida ao Pai através da

Como expusemos em artigos anteriores³⁷, o sacrifício da cruz de Cristo é essencialmente um *ato livre de amor divinizado do coração humano de Cristo ao Pai* (em benefício da humanidade), e este ato é, para a Pessoa de Cristo, o viver, *em Sua natureza humana* (portanto, como homem) e em extrema solidariedade com a humanidade pecadora, e na maior perfeição possível, o Seu amor eterno ao Pai, a Sua eterna resposta de amor ao Pai.

Talvez convenha ou até mesmo seja necessário explanar isto brevemente. Quando se reflete sobre a questão por que o Filho e não o Pai nem o Espírito Santo Se fez homem, uma vez que entre as Pessoas divinas não há diferença quanto à capacidade de Se fazer homem, deve-se levar a sério a posição própria do Filho na vida intradivina.

Pois é Ele que, como Pessoa divina gerada pelo Pai (“Filho”), dá eternamente a *resposta* infinita de amor ao Pai, e o homem foi criado e chamado a participar desta resposta eterna de amor do Filho ao Pai. O Pai é a Pessoa que não procede de ninguém, não dá “resposta” de amor a ninguém, pois Ele é, como Pessoa, o *princípio sem princípio* do amor, do conhecimento, do ser. Por isso, o Pai não podia ser a pessoa indicada para Se fazer homem. O Espírito Santo, por Sua vez, é Pessoa divina que, na vida intratrinitária, procede de outrem, é verdade, mas, em contraposição ao Filho, Ele procede não como “Filho” (Pessoa divina gerada), mas como a Pessoa que é – na Sua personalidade própria, distinta da do Filho (e da do Pai) – a unidade ou comunhão de amor das duas outras Pessoas divinas, das quais procede como “fruto” do Seu amor mútuo. Assim, o Pai é o divino *amante* como *princípio-fonte* de todo amor, e o Filho é o divino *amante* como o *amado* do Pai que “*responde*” ao amor d’Ele, enquanto o Espírito Santo é o *Amor* como “fruto” do amor dos dois.³⁸

morte, deixando este mundo), e a “entrega” (“oblação”) total de si mesmo, em um ato supremo de amor, ao Pai, alcançando assim a comunhão perfeita com Ele (cf. a definição de sacrifício que será dada logo em seguida). Trata-se, portanto, do mesmo movimento dinâmico, da mesma ida, mas – na perspectiva do “sacrifício” – vista sob o aspecto do dom de si mesmo a Deus, como ato de amor que *adora, obedece* e, no caso do sacrifício da cruz, repara o pecado, a ofensa divina; e sendo ato de *amor*, ordena-se à perfeita comunhão com Deus (a glorificação de Cristo).

³⁷ Cf. N. THANNER, *O Porquê da Cruz (I)*, em: *Sapientia Crucis* 1 (2000) 65-85; ID., *O Porquê da Cruz (II)*, em: *Sap. Crucis* 2 (2001) 25-55; ID., *O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Essência e sua Prefiguração*, em: *Sap. Crucis* 4 (2003) 41-112.

³⁸ N. THANNER, *O Porquê da Cruz (II)*, 45. Cf. S. AGOSTINHO, *De Trinitate*, VI,5,7: “*Et ideo non amplius quam tria sunt: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio.*”

Deste modo, entende-se bem que – segundo a sabedoria divina, que não faz o que não convém – devia ser o Filho a Pessoa divina que, encarnando-Se, Se coloca do lado dos homens pecadores para, *em nome deles* e na condição deles, sendo verdadeiramente “um deles”, dar aquela resposta de amor a Deus (Pai) que repara a desonra divina e reabre para o amor divino o caminho ao coração do homem, que se tinha negado a dar a devida resposta de amor a Deus e, por isso, perdera a capacidade para isso.³⁹ Portanto, está claro que o próprio Filho de Deus, fazendo-Se “filho de Adão”, *Se coloca totalmente do lado do homem defronte de Deus Pai, para poder, em nome e no lugar do homem, dar a resposta de amor ao Pai.*⁴⁰

Ora, esta resposta de amor a Deus se realiza, de modo consumado, *no sacrifício*, entendendo o conceito “sacrifício” no seu sentido estrito. O sacrifício da cruz de Cristo foi sacrifício neste sentido, e foi mesmo o único sacrifício perfeito. Pois, neste sentido estrito, “**sacrifício**” é

*“um ato de amor a Deus, pelo qual o ser humano se entrega a si mesmo, em adoração, a Deus, realizando um dom substancial, para entrar em comunhão consumada com Ele”*⁴¹.

Quando o “dom substancial” é a própria pessoa humana como tal (em todo o seu ser), o sacrifício é realizado em sua última perfeição. Mas também toda a vida humana (cristã) pode ser transformada em um verdadeiro sacrifício (no sentido amplo mas verdadeiro do termo), pois ela pode ser realizada como um “ato de amor a Deus, pelo qual o ser humano se entrega a si mesmo, em adoração, a Deus, para, neste mundo, ir ao encontro da comunhão consumada com Ele”⁴², o que se pode ver também na seguinte definição de Sto. Agostinho: “Verdadeiro sacrifício é toda obra que realizamos em vista de aderir a Deus em santa comunhão, isto é,

³⁹ Cf. N. THANNER, *O Porquê da Cruz (II)*, 26-46.

⁴⁰ Por isso mesmo, quando participamos desta resposta de amor de Cristo a Deus Pai, participamos do $\pi\rho\omicron\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \Theta\epsilon\acute{o}\nu$ do Logos, da relação do Filho eterno ao Pai; cf. Raphael SCHULTE, *Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments*, em: J. FEINER/ M. LÖHRER, *Mysterium Salutis* IV/2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, 124f (ed. port.: *Mysterium Salutis* IV/4, Petrópolis 1977, 102).

⁴¹ N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Representação e Oferta sacramental*, 52, e toda a explicação e fundamentação, como também a verificação no sacrifício da cruz, dessa definição de sacrifício (*ibid.*, 52-77).

⁴² *Id.*, *ibid.*, 77.

relacionada com a finalidade do bem pelo qual poderemos ser verdadeiramente felizes.”⁴³

O sacrifício é, portanto, essencialmente e formalmente, um ato de amor *do ser humano* a Deus, entregando-se a Ele em adoração, e não um ato de amor de Deus ao homem. O sacrifício é o *movimento do homem a Deus*, é *comunicação na linha do homem para Deus*, é o **dom que o homem faz de si mesmo a Deus**. Sem dúvida, este dom *pressupõe* o dom que Deus faz ao homem, e neste sentido o dom divino entra na realidade do sacrifício.

Isto se vê com toda clareza no sacrifício de Jesus Cristo. Ele é o Filho eterno de Deus feito homem. A encarnação é o supremo dom de Deus à humanidade. Pela encarnação, a segunda Pessoa divina é plenamente e perfeitamente homem; colocou-Se, assim, totalmente do lado do homem defronte de Deus. O sacrifício da cruz de Cristo é ato do Seu amor *humano* (divinizado, participante do amor propriamente divino); é a entrega que Jesus-*homem* faz de Si mesmo, em adoração, a Deus. Enquanto homem, Jesus adora a Deus, Seu Pai; enquanto homem, Ele realiza o amor reverente, adorador, obediente.⁴⁴

Ora, é a esse Seu ato humano de amor a Deus Pai,⁴⁵ no Seu sacrifício da cruz, que Jesus Cristo quer associar a Sua Igreja, na Celebração Eucarística, enquanto esta é a atualização e a oferta sacramental do sacrifício da cruz de Cristo (cf. *Cat.* 1362). Assim se realiza o que acima chamamos a “comunhão do amor”. É preciso explicá-la agora.

b) A “comunhão do amor”:

comunhão da Igreja com Jesus Cristo no Seu ato supremo de amor ao Pai, que é o sacrifício da cruz

“Comunhão do amor” significa aqui, exatamente, a ***participação da Igreja***, da comunidade reunida, de cada fiel pessoalmente – pois o amor é algo extremamente pessoal – ***no amor com que Jesus Se entrega***

⁴³ AGOSTINHO, *De civitate Dei*, lib. 10,6; PL 41, 283 (CCL 47, 278): “Verum sacrificium est omne opus, quo agitur ut sancta societate inhæreamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus.”

⁴⁴ N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Representação e Oferta sacramental*, 64.

⁴⁵ Como já foi explicado, com este ato de amor humano divinizado, a Pessoa divina do Filho vive em Sua natureza humana – como homem, como Pessoa desta natureza humana – a eterna relação filial (amor) ao Pai.

ao Pai, no Seu sacrifício da cruz (entrega esta que recapitula e leva à consumação a entrega durante toda a Sua vida); é a comunhão no sacrifício da cruz de Cristo, que é, essencialmente, um ato de amor. “Comunhão do amor” significa, por isso, que *a Igreja se entrega a si mesma* – por Cristo, com Cristo e em Cristo – *a Deus com aquele mesmo amor* (identidade específica do amor) *com que Jesus Se entregou a Seu Pai*, tendo ela recebido este amor da parte de Jesus através do envio do Espírito Santo. Assim é *no mesmo e idêntico Espírito Santo* (“Espírito eterno”) – Pessoa-Amor, Pessoa-Dom, Unidade de amor entre o Pai e o Filho – que Jesus Cristo “Se ofereceu a Si próprio sem mancha a Deus” (Hb 9,14) e que a Igreja, como Corpo de Cristo, se oferece a si mesma a Deus. Na verdade, é o “Cristo total” (*Christus totus*), Cabeça e membros, que Se oferece a si mesmo a Deus: Cristo Se oferece a Si mesmo nos Seus membros e através deles.⁴⁶

Deste modo, comungamos o ato de amor supremo de Jesus ao Pai no Seu sacrifício da cruz; há comunhão deste amor, há um amor *comum*, há uma entrega *comum*, um **movimento comum**, ou seja, um **movimento na mesma direção**, tendo como meta Deus (Pai); há uma comum *comunicação do homem* (Cristo-homem e os Seus membros) *a Deus*.⁴⁷

⁴⁶ Cf., a respeito de tudo isso, CONC. VAT. II, *Sacrosanctum Concilium*, 48; *Cat.* 1368.

⁴⁷ O pressuposto necessário para esta nossa comunhão com Cristo na entrega de Si mesmo ao Pai é o fato da “representação” e não de uma mera “substituição”: no Seu sacrifício, Jesus nos “representa” diante do Pai. E, como explica o Cardeal Joseph Ratzinger, a “representação acolhe em si os representados, não é para eles apenas uma exterioridade, mas molda a eles mesmos”. E ele continua a explicar, ilustrando também a razão de ser dos pedidos de aceitação do sacrifício, na Oração Eucarística: “A simultaneidade com a Páscoa de Cristo, que acontece na Liturgia da Igreja, é, pois, também uma realidade antropológica. A celebração não é apenas um rito ou um ‘jogo’ litúrgico, pois ela pretende ser *logike latreia*, ‘logização’ da minha existência [no original alemão: “‘Logisierung’ meiner Existenz”], a simultaneidade interior entre mim e a entrega de Cristo. A sua entrega há de ser a minha, para que a simultaneidade se realize plenamente e tenha lugar a assimilação a Deus. Por essa razão, na Antiga Igreja, o martírio era visto como uma verdadeira Celebração Eucarística: máxima realização da simultaneidade com Cristo, do ser um só com Ele. A liturgia [...] visa a que ‘os nossos corpos’ (ou seja, a nossa existência corporal terrestre) sejam ‘sacrifício vivo’, unidos ao ‘sacrifício’ de Cristo (*Rm* 12,1). Só assim se pode explicar a insistência das preces de aceitação, que são características de toda liturgia cristã. Uma teologia que não contempla os contextos aqui considerados deve julgar isso como contraditório ou até como uma recaída em tempos pré-cristãos, pois o sacrifício de Cristo já há muito foi aceito. Isto é verdade, mas, como representação, esse sacrifício ainda não chegou ao fim. *Semel* (uma vez) quer alcançar o seu *semper* (sempre). Este sacrifício só

Na Liturgia da Palavra há a comunicação de Deus – através de Cristo – à *pessoa humana* (à comunidade eclesial); aqui, na Liturgia Eucarística, exatamente na sua primeira parte (oferta do sacrifício), há uma comunicação da pessoa humana (Igreja) – através de Cristo e n’Ele – a *Deus*. No sacrifício, não se trata de acolher o dom divino – esta acolhida já é pressuposta (acolher, com fé, a Palavra de Deus, acolher o dom do amor divino; cf. *Rm* 5,5) –, mas de realizar o dom *de si mesmo a Deus*, de **entrar ativamente no movimento de Jesus Cristo rumo ao Pai**, de – por Ele, com Ele e n’Ele – dar a *resposta* de amor ao Pai;⁴⁸ trata-se de efetuar o seguimento de Cristo na Sua “Páscoa”, Sua “passagem deste mundo para

estará completo quando o mundo se tornar espaço de amor, como o considera Agostinho na sua obra *A Cidade de Deus*. [...] É por isso que rezamos nas preces de aceitação, para que a representação se torne realidade e nos envolva” (J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (= *Der Geist der Liturgie*), Freiburg i.Br. 2000, 51; edição portuguesa: ID., *Introdução ao espírito da liturgia*, Lisboa 2001, 44s. Infelizmente, esta tradução não conseguiu sempre exprimir fielmente o pensamento do autor expresso no texto original).

Na verdade, Jesus Cristo leva a solidariedade com a humanidade pecadora até ao ponto extremo da substituição: aquilo de que nós não éramos capazes, Ele o realiza em nosso lugar. Mas esta substituição é uma substituição-*representação*, o que significa que Ele não nos substituiu a não ser para tornar-nos capazes de participar no Seu sacrifício da cruz. Se Ele, no sacrifício (expiatório), tomou o lugar da humanidade diante do Pai, foi para levá-la consigo no movimento da Sua oferta, para fazê-la participar no Seu sacrifício. Este sacrifício, no qual Ele representou todos os homens diante do Pai, foi um mistério de *aliança* (que requer a ação dos dois lados). Quando, então, comunica aos homens o fruto do Seu sacrifício, Ele o faz sob a forma de uma extensão mais concreta da aliança, isto é, requerendo a livre contribuição de cada um, a sua adesão pessoal. Ele não nos dispensa de uma *colaboração no sacrifício redentor*. Deste modo, a substituição-*representação* na cruz não nos dispensa de sofrimento e cruz. Jesus quer que nos deixemos “crucificar com Ele” (cf. *Gl* 2,19; *Rm* 6,6).

⁴⁸ Quanto à pergunta se o homem, sendo criatura, pode comunicar algo a Deus, dar algo *próprio* a Deus, deve-se responder que tudo o que o homem tem, ele o tem de Deus – como tudo o que o Filho eterno tem (e o que Ele tem Ele é), Ele o tem do Pai, por geração eterna (não por criação). No entanto, como o amor divino com que o Filho eterno ama o Pai é Seu *próprio* amor, embora o tenha do Pai (e o amor do Pai e do Filho seja um só e totalmente idêntico amor), assim (analogamente) também o amor com que a pessoa humana ama a Deus (com o amor sobrenatural, que é comunhão no amor divino) pode ser seu *próprio* amor, embora o tenha recebido de Deus (cf. *Rm* 5,5): *poder* amar a Deus com este amor é dom gratuito de Deus, mas a *liberdade* com que ama faz com que este amor, recebido como dom, se torne realmente o dom que a pessoa humana possa oferecer a Deus como algo *próprio*; depende da pessoa se oferece este dom (seu amor e, com ele, a si mesma por inteiro) a Deus ou não. Cf. ainda, quanto a esta questão, N. THANNER, *O Porquê da Cruz* (I), 70-84.

o Pai”⁴⁹ (cf. Jo 13,1), **entrar**, portanto, **no movimento dinâmico da Sua Páscoa**.

Como já foi dito, esta participação no movimento dinâmico da Páscoa de Jesus, que é Seu sacrifício da cruz, só nos é possível “*no Espírito Santo*”. Aqui se manifesta a necessária diferença entre o mistério da processão eterna do Espírito Santo, na vida intradivina, e o mistério do sacrifício da cruz de Cristo assim como da oferta sacramental deste mesmo sacrifício. É a diferença entre o que podemos chamar a vida “intradivina” e a vida “extradivina”. É óbvio que a processão eterna do Espírito Santo não pressupõe o ato de amor do Filho encarnado ao Pai, na Sua vida humana sobre a terra. O ato humano de amor de Jesus a Deus Pai pressupõe já a presença do Espírito Santo na Sua alma humana (cf. Lc 3,22; 4,1.14.18; Hb 9,14). Na vida intradivina, o Espírito Santo é Aquele que procede do ato de amor mútuo e comum do Pai e do Filho; Ele é, neste sentido, o “fruto” deste ato de amor. Na vida extradivina (Deus com relação às criaturas, particularmente as duas missões divinas), o Espírito Santo Se manifesta como Aquele que é, em Pessoa, a comunhão ou unidade de amor entre o Pai e o Filho. Por conseguinte, é no Espírito Santo que o Filho, como homem, vive a Sua comunhão com o Pai aqui na terra; **é no Espírito Santo que Jesus realiza o movimento dinâmico da Sua “Páscoa” ao Pai, o Seu sacrifício da cruz**, e assim entra, como homem, na comunhão consumada com o Pai no Espírito Santo, a qual implica a completa transformação divinizante da Sua natureza humana.⁵⁰ Esta entrada é o “fruto” do Seu sacrifício, a consumação do mesmo, e tem íntima relação com a missão do Espírito Santo e, na Celebração Eucarística, com o banquete pascal do Corpo e Sangue do Senhor, ou seja, com a “comunhão da vida”.

3. A “comunhão da vida”: antecipação do “banquete das núpcias do Cordeiro” como fruto pleno do sacrifício oferecido e dom supremo de Cristo à Sua Esposa, a Igreja

Vejamos agora este mistério que propus chamar de “comunhão da vida”. Aqui muda de novo a perspectiva ou, melhor, a direção: agora é comuni-

⁴⁹ Cf. CONC. VAT. II, *Ad gentes*, n. 15: “Pelo sacrifício eucarístico ela [a comunidade cristã] passa incessantemente com Cristo ao Pai.”

⁵⁰ Antes desta completa transformação divinizante Ele era ainda, como homem, “viajor”, “em estado de caminhada” (“*in statu viae*”).

cação da parte de Deus, e é a comunicação mais perfeita de Deus aos membros da Igreja, ainda aqui na terra, estando eles ainda “a caminho de Deus”.

a) A consumação do sacrifício e a missão do Espírito Santo

Quisemos ver, e já vimos em parte, a conexão entre a *Liturgia Eucarística* e o mistério trinitário da *processão do Espírito Santo*. Segundo a assim chamada explicação “psicológica” de Sto. Agostinho (na realidade é bem metafísica), o Espírito Santo procede do amor mútuo do Pai e do Filho. Portanto, para a segunda processão divina requer-se não somente o amor do Pai, mas também a “resposta” de amor do Filho ao Pai, a “volta” intradivina, por assim dizer, do Filho ao Pai. Esta **“resposta”** e **“volta”**, o Filho *encarnado* a realiza, enquanto *homem*, por toda a Sua vida humana, mas sobretudo **por Sua Páscoa**. E a Celebração Eucarística é, por sua vez, o memorial sacrificial desta Páscoa de Jesus: a atualização e a oferta sacramental do Seu sacrifício da cruz.

Ora, se a “resposta” de amor do Filho eterno ao Pai é um pressuposto da *processão* do Espírito Santo – pois este procede do amor *mútuo* entre o Pai e o Filho – a resposta de amor do Filho encarnado ao Pai, no sacrifício da cruz, é o pressuposto da *missão* do Espírito Santo (cf. Jo 7,39), a qual é, de alguma maneira, um “prolongamento” da processão eterna para dentro da realidade criada.⁵¹ **Pelo Seu sacrifício da cruz** – ato supremo de amor livre e, por isso, *meritório* – **Jesus mereceu o envio do Espírito Santo** (cf. Jo 16,7).⁵² Isto significa que Ele mereceu para Si mesmo, como homem, **a plena glorificação**, da qual faz parte o fato de Ele poder ser o “princípio” do envio do Espírito Santo à Igreja: “Quando vier o Paráclito que *Eu enviarei* da parte do Pai ...” (Jo 15,26).

Tudo isso é, portanto, o **“fruto” do sacrifício da cruz** ou a **“consumação”** do mesmo. E aqui temos a *ação do Pai*, que glorifica Seu Filho (cf. Jo 13,32; 12,26-28). Esta *ação divina da glorificação de Cristo*

⁵¹ Cf. S. TOMÁS, *Summa Theologiae* I, q. 43, a. 2. O envio de uma Pessoa divina é a Sua processão eterna, acrescentando a Sua presença, de um modo totalmente novo, às criaturas (pessoas criadas).

⁵² Cf. JOÃO PAULO II, *Dominum et vivificantem*, n. 8: “O Espírito Santo virá [...] *por causa* da Redenção realizada por Cristo”; n. 14: “À custa da cruz, operadora da Redenção, vem o Espírito Santo, pelo poder de todo o mistério pascal de Jesus Cristo”. Cf. também N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”*. *Sua Essência e sua Preenchimento*, 71s.

pelo Espírito Santo⁵³ é e manifesta a *aceitação do sacrifício* da cruz por parte de Deus Pai.

De fato, de um lado, devemos considerar que

o sacrifício é essencialmente algo *dinâmico*, um *movimento rumo a uma determinada meta*. Por conseguinte, quando a pessoa chegar a esta meta, o sacrifício estará plenamente realizado, enquanto o seu fim será atingido, o seu sentido estará realizado. Assim, a entrada na comunhão perfeita e eterna com Deus é a consumação do sacrifício. Pode-se também dizer que é o seu “*fruto*”: aquilo a que o sacrifício se destina, aquilo que o sacrifício quer obter, aquilo que dá o sentido ao sacrifício. Caso contrário, o sacrifício seria como fazer uma viagem sem conseguir chegar ao seu destino.⁵⁴

Por outro lado, existe o aspecto da *aceitação do sacrifício* por parte de Deus, isto é, o aspecto da *ação divina* que é a *transformação escatológica, gloriosa do homem para a comunhão consumada com Deus*, transformação esta que é atribuída ao *Espírito Santo*, Pessoa-comunhão, que “transforma o que toca” e põe as pessoas criadas em comunhão com Deus.⁵⁵ Assim, a consumação do sacrifício, ou seja, a **chegada à meta** (vista a partir do homem que oferece o sacrifício) *coincide* com a aceitação divina do sacrifício, ou seja, com a **ação divina transformadora** sobre o homem, com a **missão do Espírito Santo**. Por outro lado, há também *distinção* entre elas, enquanto a chegada à meta, como *resultado do movimento dinâmico* que é o sacrifício, não se realiza “automaticamente”, mas requer a ação d’Aquele a quem se dirige o movimento sacrificial; requer a *reação*, a *resposta de Deus* à oferta do sacrifício. E isto é assim, porque na oferta de um sacrifício não se trata de um movimento *local*, mas de uma **relação interpessoal** (entre o homem e Deus).⁵⁶

⁵³ O *Catecismo da Igreja Católica* (n. 648) sintetiza bem a ação do Pai e do Espírito Santo (além da ação também do Filho, como Pessoa divina), ao dizer: “Ela [a ressurreição] aconteceu pelo poder do Pai que ‘ressuscitou’ (At 2,24) Cristo, seu Filho, e desta forma introduziu de modo perfeito sua humanidade – com seu corpo – na Trindade. Jesus é definitivamente revelado ‘Filho de Deus com poder por sua Ressurreição dos mortos segundo o Espírito de santidade’ (Rm 1,4). S. Paulo insiste na manifestação do poder de Deus (cf. Rm 6,4; 2Cor 13,4; Fl 3,10; Ef 1,19-22; Hb 7,16) pela obra do Espírito que vivificou a humanidade morta de Jesus e a chamou ao estado glorioso de Senhor.”

⁵⁴ N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”*. Sua Essência e sua Prefiguração, 71.

⁵⁵ Cf. *Cat.* 696, 725, 737.

⁵⁶ Cf. N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”*. Sua Essência e sua Prefiguração, 74s.

b) A “comunhão da vida” como fruto pleno do sacrifício e supremo dom de Cristo à Sua Esposa, a Igreja

Aplicando essas considerações à oferta sacramental do sacrifício da cruz na Liturgia Eucarística, podemos reconhecer o *movimento intrínseco* desta segunda parte da S. Missa: sendo pressuposto o movimento, isto é, o dom, a comunicação *de Deus* ao homem⁵⁷, há, na Liturgia Eucarística, um movimento (dom-comunicação) *do homem* a Deus (que é já resposta do homem ao dom divino) e, em resposta – realizando o *fim* desse dom do homem a Deus –, o movimento (dom-comunicação) *de Deus* ao homem. Na nossa definição de sacrifício, este movimento dinâmico está expressamente indicado, uma vez que o sacrifício é um “ato de amor a Deus, [...] **para entrar em comunhão consumada com Ele**”. O Catecismo da Igreja Católica exprime esse dinamismo da Liturgia Eucarística, ao constatar que “a celebração do Sacrifício Eucarístico está *toda orientada* para a união íntima dos fiéis com Cristo pela comunhão”, a qual é “*receber* o próprio Cristo que se ofereceu por nós” (*Cat.* 1382; grifo nosso).

Em estudos anteriores já expusemos essa **essencial orientação dinâmica do sacrifício para a comunhão consumada com Deus**, ou seja, a relação existente entre a oferta do sacrifício eucarístico e o banquete da S. Comunhão.⁵⁸ Esta relação é, de um lado, essa *orientação dinâmica* (por sua própria natureza) do sacrifício ao banquete (comunhão): a comunhão consumada (ou, pelo menos, maior) com Deus é o *fim*, o *fruto essencial* do sacrifício. O sacrifício é, de fato, uma ação *dinâmica*, um *movimento* para Deus, rumo à comunhão consumada com Ele. É um ato de amor *do homem* a Deus, o qual pressupõe o amor *de Deus* ao homem (obviamente, Deus sempre é o primeiro, tem a iniciativa). Este amor divino, no entanto, é um **amor de amizade** ou **de aliança**: um amor que exige, por natureza, e estabelece uma *mútua* relação pessoal, uma comunhão entre pessoas. Deste modo, dá-se um círculo vital de amor entre Deus e o homem:

- 1) amor *de Deus* ao homem (capacitando o homem a amar a Deus);
- 2) amor *do homem* a Deus (sacrifício);
- 3) amor *de Deus* ao homem (aceitação do sacrifício do homem = novo e maior dom de Deus ao homem⁵⁹).

⁵⁷ Deus tem sempre a iniciativa; Ele fala ao homem, interpela-o e o chama – e capacita – a dar a resposta; o amor no coração do homem é dom de Deus; cf. *Rm* 5,5.

⁵⁸ Cf. N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Essência e sua Prefigura-*

Este movimento continua até que, afinal, o dom-amor de Deus ao homem seja plenamente consumado (comunhão consumada do homem com Deus) e, assim, o dom-amor do homem a Deus deixe de ter a característica de um sacrifício: não é mais *movimento dinâmico* rumo à meta final, mas *repouso na meta, plena felicidade* na posse do (na união com o) próprio bem-por-essência.

Portanto, a aceitação do sacrifício por parte de Deus expressa-se no dom da comunhão consumada consigo (ou do aumento de comunhão), que Deus faz ao homem. Assim está claro que, se de um lado, o sacrifício é o ato de amor *do homem a Deus* em resposta ao amor de Deus, por outro lado, a Comunhão à qual tende e para a qual se orienta o sacrifício do homem é um dom do amor *de Deus ao homem*, em resposta ao amor (sacrifício) do homem. Assim, a aliança está plenamente concluída.⁶⁰

Sendo assim, fica claro o **dinamismo essencial do sacrifício para a comunhão consumada com Deus**, a qual, no sacrifício ritual, se realiza **através do banquete sagrado do sacrifício**.

Mas, além da *conexão* entre a oferta do sacrifício e o banquete sagrado, conexão esta que é a de uma *orientação* essencial da oferta do sacrifício ao banquete, fica evidente que há também uma *distinção* entre sacrifício e banquete. Com efeito, “conexão” e “orientação” pressupõem duas realidades distintas.

Essa **distinção** se pode reconhecer sob dois aspectos. O primeiro é, em resumo, o seguinte:

O sacrifício é um ato de amor *sofredor, ainda não na união perfeita* com o amado, mas tendendo a esta união feliz. O banquete eucarístico é o dom desta *união feliz* com o Deus amado; é um ato de amor que *já goza atualmente* da união com o amado.⁶¹

ção, 61-64; 69s; ID., O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Representação e Oferta sacramental, 181-193.

⁵⁹ Este novo dom do amor de Deus ao homem é aquele mesmo amor divino que é o pressuposto da resposta de amor do homem a Deus, mas *tendo encontrado esta resposta* de amor do homem. Deste modo, há realmente *comunhão interpessoal* entre Deus e o homem, comunhão esta que é apropriada ao Espírito Santo como a Pessoa-Amor, Pessoa-Comunhão na Divindade.

⁶⁰ N. THANNER, O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Representação e Oferta sacramental, 183. Pode-se ver também, a este respeito, a sequência das ações na conclusão da aliança de Deus com o povo de Israel no Sinai (cf. Ex 24,1-11): entrega e aceitação da Palavra de Deus (Lei), o sacrifício da aliança (“o sangue da Aliança”) e o banquete (“e a seguir comeram e beberam”).

Por conseguinte, já que não se pode **sofrer e alegrar-se** ao mesmo tempo com relação ao mesmo objeto, sob o mesmo aspecto, *o sacrifício, como tal, não é e não pode ser ao mesmo tempo um banquete, como tal, e vice-versa*. O banquete, como tal, é o “*fruto*” do sacrifício, pois o sacrifício se ordena essencialmente a uma comunhão perfeita com Deus. Se o banquete eucarístico conserva algo do estado típico do sacrifício (amor sofredor), é porque não é já o banquete escatológico como tal, mas uma *antecipação* dele, um banquete *sacramental* – e os sacramentos fazem parte da “figura deste mundo”, isto é, são para os homens que ainda se encontram “em estado de caminhada” e não os transportam já para o estado de glória (comunhão consumada com Deus).⁶² Mas, *como tal*, o banquete não é a oferta de um sacrifício, e vice-versa.

Também sob outro aspecto se pode reconhecer a clara distinção entre sacrifício e banquete. No sacrifício, Cristo é a vítima **oferecida a Deus**; no banquete, é a vítima **dada a nós homens**. A direção é exatamente a oposta:

da parte de Jesus: oferecer-se *a Deus*; dar-se *aos homens*;

da parte nossa: “*oferecer e receber*; unir-se à oferta de Cristo ao Pai, *oferecê-l’O ao Pai e, na direção oposta, recebê-l’O da parte do Pai*”⁶³.

Esse “dom aos homens” significa que o Pai nos prepara, já agora, ainda nesta vida terrena, o banquete das núpcias do Seu Filho, isto é, a comunhão consumada com Ele, ou seja, para sermos exatos, uma **verdadeira antecipação da união consumada definitiva**.

⁶¹ ID., *ibid.*, 186. Cf. ID., O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Essência e sua Prefiguração, 61-66. No artigo indicado é explicado por que o sacrifício é ato de amor *sofredor*, como também o tipo de sofrimento implicado na definição de sacrifício. Para haver um sacrifício *expiatório*, o sofrimento tem de ser o sofrimento devido ao pecado (consequência dele). Para todo outro sacrifício requer-se o sofrimento (uma certa privação) que está implicado no “estado de caminhada”: a pessoa não pode encontrar-se já na comunhão *perfeita* (visão beatífica) com Deus, a qual satisfaz todo desejo pessoal de felicidade (cf. ID., *O porquê da Cruz (I)*, 78s).

⁶² Cf. a respeito desta “reserva” ou “restrição escatológica”, o interessante artigo de Gabino URIBARRI, *Escatología y Eucaristía. Notas para una Escatología sacramental*, em: *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 51-67.

⁶³ N. THANNER, O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Representação e Oferta sacramental, 186. “Oferecendo-Se a Deus Pai, Ele está totalmente do nosso lado, diante do Pai, e nós oferecemos a Ele e a nós mesmos, por Ele, com Ele e n’Ele, *ao Pai*, enquanto no banquete Ele está do lado do Pai, dando-se *a nós*” (*ibid.*).

De fato, na Celebração Eucarística, o dom de Deus ao homem, como resposta ao dom do homem a Deus (sacrifício), não é somente aquele dom que já é pressuposto para que o homem possa oferecer-se em sacrifício a Deus, isto é, o dom do amor divino pelo dom da própria pessoa do Espírito Santo (cf. *Rm* 5,5), mas um dom, uma autocomunicação divina que é a realização perfeita, ainda aqui na vida terrena, do fim da missão do Filho ao mundo. Pois Ele foi enviado não somente para “ser homem”, mas para, como homem-Deus, “estar com os homens”⁶⁴ e, até mesmo, “estar nos homens” (como o Espírito Santo é enviado para “estar nos homens”).

Este é o dom *perfeito* do Filho encarnado *a nós*, Sua Igreja. Com efeito, toda a perfeição da entrega do Filho encarnado *a Deus* encontra-se no Seu sacrifício da cruz: no Espírito Santo, Ele Se entregou a Si mesmo, em todo o Seu ser humano, sendo o “dom substancial”, totalmente entregue a Deus, a *Sua própria substância humana*, alma e corpo; e assim entrou na comunhão consumada com Deus Pai no Espírito Santo. Mas é no banquete do sacrifício eucarístico que a **entrega do Filho encarnado aos homens** (à Igreja, Sua Esposa), no Espírito Santo, é de fato **perfeita**: Ele Se entrega à Sua Esposa em todo o Seu ser humano (alma e corpo) e divino; o dom que Ele faz à Igreja (a cada fiel individualmente) é realmente um “**dom substancial**”, é Sua “**vida**” (= substância do ser vivo). O que Ele comunica é Sua própria substância, Sua vida, e a comunhão que resulta desta comunicação podemos, por isso, chamar de “**comunhão da vida**”.

O banquete eucarístico é uma verdadeira antecipação do “banquete das núpcias do Cordeiro” (cf. *Ap* 19,9), o dom supremo de Cristo-Esposo à Igreja, Sua Esposa, unindo-Se a ela “segundo a substância”⁶⁵ e levando a sua unidade à perfeição possível ainda aqui na terra. O banquete sagrado do Sacrifício eucarístico, banquete pascal da Nova Aliança, é verdadeira antecipação do banquete celeste, escatológico no Reino de Deus, isto é, da bem-aventurada comunhão – em e por Cristo-Esposo – com Deus e, em Deus, com as outras criaturas.⁶⁶ Em outras palavras: o banquete

⁶⁴ Cf. *Jo* 1,14: “e o Verbo Se fez carne e habitou entre nós”.

⁶⁵ São Tomás, ao comparar a união de Cristo conosco pelo Batismo com aquela pela Comunhão eucarística, põe a diferença justamente nesta união “segundo a substância”: “*secundum substantiam coniungi*” (ID., *Summa contra Gentiles* IV, 61).

⁶⁶ Cf. *Mt* 8,11s; *Is* 25,6; *Lc* 22,29s. A liturgia da Solenidade do *Corpus Christi*, na Oração depois da comunhão, exprime esse aspecto de antecipação da seguinte maneira:

eucarístico é a antecipação daquele banquete celeste que é a realização perfeita da “Jerusalém celeste” (cf. *Ap* 21 e 22).

C. O dinamismo das três “comunhões” na Celebração Eucarística

Tendo refletido sobre as três “comunhões” ou três maneiras de realização da comunhão com Cristo, com Deus, e, assim, dos membros de Cristo entre si, na Celebração Eucarística, podemos agora reconhecer, em uma visão de conjunto, o *dinamismo* existente entre essas três comunhões.

A “**comunhão da palavra**” está *toda orientada para a “comunhão do amor” e para a “comunhão da vida”*, bem como a “**comunhão do amor**” está *toda orientada para a “comunhão da vida”*.

Deus, Cristo, Se comunica a nós em Sua Palavra. Esta comunicação, porém, não é já a plena realização da autocomunicação de Deus a nós; ela ordena-se a uma *outra* autocomunicação divina, que é mais perfeita. Esta, no entanto, não se realizará sem um *pressuposto*, que é a autocomunicação, o dom de si que o próprio homem deve realizar. Assim, a “*Theologia*” se “espelha” na “*Oikonomia*”⁶⁷, e realiza-se uma **exigência essencial da aliança**: como não há aquela autocomunicação intradivina que é a processão do Espírito Santo (consumação da autocomunicação na divindade) sem o pressuposto que é a “resposta” de amor (dom de Si) do Filho ao Pai, assim não há – na economia da salvação e no memorial sacramental dela, a Celebração Eucarística – a autocomunicação divina consumadora (para a Igreja peregrina) no banquete eucarístico sem o pressuposto que é a atualização e oferta sacramental do sacrifício de Cristo na ação litúrgica da Igreja, ou seja, a “comunhão do amor”, comunhão da Igreja no sacrifício de Cristo.

Portanto, iluminando e inflamando o nosso coração na Liturgia da Palavra (cf. *Lc* 24,32), Deus quer suscitar uma *resposta* da nossa parte, pois o que Ele quer na Celebração Eucarística é renovar e aprofundar a Sua

“Dai-nos, Senhor Jesus, possuir o gozo eterno da vossa divindade, que já começamos a saborear na terra, pela comunhão do vosso Corpo e do vosso Sangue.” (“*Fac nos ... divinitatis tuae sempiterna fruiōne repleri, quam pretiosi Cōrporis et Sanguinis tui temporālis percēptio praefigurat*”).

⁶⁷ Cf. *Cat.* 236.

aliança conosco, a aliança concluída pela Páscoa do Senhor Jesus Cristo, pelo sacrifício da aliança, que é o sacrifício da cruz. **A aliança**, portanto, **requer a nossa resposta**, e esta se realiza, na base da fé (resposta à Palavra de Deus), pelo amor que se entrega em sacrifício a Deus.⁶⁸ Deste modo, **inverte-se a direção da comunicação**: agora, *nós* devemos realizar o dom de nós mesmos *a Deus*, uma vez que Ele nos interpelou e capacitou para isso, como membros de Cristo. Na atualização e oferta sacramental do sacrifício da cruz de Cristo realizamos, então, a “comunhão do amor”, que é comunhão com Jesus Cristo no Seu ato supremo de amor ao Pai pela salvação do mundo.

Esta comunhão do amor traz em si um dinamismo próprio: o ato de amor sacrificial, no qual se realiza a comunhão, está *todo orientado para a comunhão consumada com Deus*. “Sacrifício” autêntico é um movimento dinâmico da criatura para Deus. Não existe, na criatura, força dinâmica maior em direção a Deus do que o sacrifício, e **o sacrifício da cruz de Cristo é o ápice absolutamente insuperável** (e fundamento e fonte inesgotável) **de todo e qualquer movimento dinâmico da criação rumo a Deus** (a “volta”⁶⁹ da criação para Deus). É o dinamismo da “Páscoa” do Senhor.

Sendo assim, a “comunhão do amor”, ou seja, a celebração do Sacrifício Eucarístico, está **toda orientada para o banquete sagrado do Corpo e Sangue do Senhor**, pois por este banquete da “Sagrada Comunhão sacramental” realiza-se perfeitamente – enquanto possível ainda aqui na terra – a finalidade do sacrifício.⁷⁰ Esta finalidade realiza-se, portanto, como já vimos, por um *novo dom de Deus*, em e por Cristo, a nós: o Pai Se comunica a Si mesmo a nós, dando-nos, de um modo novo e mais perfeito, Seu Filho: faz-nos participar, em antecipação, do “banquete das núpcias” do Seu Filho. Aqui temos o **ápice insuperável** (na vida terrena) **do**

⁶⁸ Cf. Jeremy DRISCOLL, *Eucharist: Source and Summit of the Church's Communion*, em: *Ecclesia Orans* 21 (2004) 203-225. “The Word ultimately does not speak of the death and resurrection of Jesus without also urging this [= the offering of their lives, their bodies, as a living sacrifice, spiritual worship]” (*ibid.*, 213).

⁶⁹ A teologia escolástica falava do “*exitus*” e do “*reditus*” das criaturas de Deus e para Deus. A criatura “sai” (“*exitus*”) das mãos do Criador não completamente acabada; “é criada ‘em estado de caminhada’ para uma perfeição última a ser ainda atingida, para a qual Deus a destinou” (*Cat.* 302). Este caminhar é a “volta” (“*reditus*”) da criatura para Deus.

⁷⁰ Cf. N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Representação e Oferta sacramental*, 190s.

dinamismo de comunicação da parte de Deus a nós, um antegoço da comunhão bem-aventurada com Deus e com todos os que Lhe estão unidos, na vida eterna (“Jerusalém celeste”).⁷¹

É claro que, enquanto não for ainda alcançada essa eterna comunhão bem-aventurada, esse novo dom de Deus interpela-nos a fazer da nossa vida cotidiana uma resposta de amor a esse dom: um sacrifício para Deus.⁷²

Quanto ao reflexo do mistério divino trinitário de comunicação e comunhão na Celebração Eucarística, constatamos que, como na comunicação intradivina da processão do Espírito Santo se consuma a *comunicação e comunhão na divindade eterna*, assim se consuma no banquete eucarístico a *comunicação de Deus a nós* e a consequente *comunhão nossa* com Ele e entre nós. Assim como a processão eterna da Palavra está orientada para a processão do Espírito Santo (Amor), sendo um pressuposto lógico para a mesma, a Liturgia da Palavra está orientada para a Liturgia Eucarística. E como o Espírito Santo procede não somente do amor do Pai ao Filho, mas também do *amor do Filho ao Pai* – o “*Filio-que*”, mantendo-se a posição própria do Pai como origem sem origem, e sendo, por isso, o amor do Filho uma “resposta” ao amor do Pai –, assim **o banquete eucarístico pressupõe o sacrifício**, a ação sacrificial, que é essencialmente um ato de amor da criatura (filho no Filho) a Deus, ato de amor que é resposta ao amor de Deus para com ela.

III. A expressão externa do dinamismo presente na Celebração Eucarística

O dinamismo presente em cada Celebração Eucarística – dinamismo de comunicação e comunhão – não pode deixar de *se expressar visivelmente*, já que, em conformidade com a natureza humana, os sinais (símbolos) fazem parte essencial da liturgia terrestre. Como, então, se expressa ou **pode expressar-se o dinamismo intrínseco da S. Missa nas formas concretas** da celebração litúrgica?

Querendo responder a esta pergunta, não podemos, como é evidente, deixar de refletir sobre a forma *mais conveniente* ou *mais clara* de ex-

⁷¹ Cf., no rito romano, a *Oração depois da Comunhão* na solenidade do Corpo e Sangue de Cristo, da autoria de São Tomás de Aquino (citada na nota de rodapé 66).

⁷² Cf. N. THANNER, *ibid.*, 194-196.

pressão, isto é, não podemos contentar-nos em dar apenas uma explicação da forma atual de um ou outro rito (latinos, orientais). Como frisou bem o Cardeal Joseph Ratzinger, agora Papa Bento XVI, “todas as evoluções e remodelações contêm a seguinte questão: **o que é que corresponde à natureza da celebração** e o que é que *nos afasta dela?*”⁷³

Para responder à questão levantada, vamos primeiro analisar os essenciais pontos de orientação ou pontos focais na Celebração Eucarística.

A. Os três pontos de orientação na Celebração Eucarística

1. As “duas mesas” como dois pontos essenciais de orientação na Celebração Eucarística

Segundo a estrutura fundamental da Celebração Eucarística, distinta em Liturgia da Palavra e Liturgia Eucarística, há na celebração, dois pontos de orientação, aos quais se pode chamar de “**mesa da Palavra**” e “**mesa do Corpo do Senhor**”. São, portanto, o ambão e o altar. A *Instrução Geral sobre o Missal Romano* refere-se a ambos com expressões quase idênticas. Com relação ao altar diz (n. 299):

O altar ocupe um lugar que seja de fato o centro *para onde espontaneamente se volte a atenção* de toda a assembléia dos fiéis. (grifo nosso)

A respeito do ambão diz a mesma Instrução o seguinte (n. 309):

A dignidade da palavra de Deus requer na igreja um lugar condigno de onde possa ser anunciada e *para onde se volte espontaneamente a atenção* dos fiéis no momento da liturgia da Palavra. (grifo nosso)

Por conseguinte, na Instrução Geral se apresentam o ambão e o altar como dois *pontos de orientação* do povo de Deus reunido para a Celebração Eucarística. Os dois lugares sejam assim que, de alguma maneira, atraiam – durante a respectiva parte da celebração – a atenção dos fiéis (a atenção voltada para esses lugares seja “espontânea”).⁷⁴

⁷³ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 65 (ed. port.: 55). O grifo é nosso.

⁷⁴ A Instrução, ao dizer que o altar seja “o centro” para onde espontaneamente se volte a atenção dos fiéis, certamente não quer dizer que o altar esteja mesmo no centro do recinto da igreja; ela não diz que o altar seja o “centro da igreja”. Não é o centro neste sentido topográfico ou em sentido absoluto, mas no sentido de ele – em distinção do ambão, que, ao menos hoje em dia, não ocupa um lugar no centro, mas ao lado – ocupar um lugar central no presbitério. A *IGMR* diz que o altar é “o centro de toda a liturgia eucarística” (n. 73),

2. Um *terceiro* ponto essencial de orientação, exprimindo a orientação “escatológica” da Liturgia Eucarística

a) A orientação escatológica como dimensão essencial da Celebração Eucarística

Há, portanto, dois pontos de orientação na celebração da S. Missa, a saber, um para a Liturgia da Palavra e o outro para a Liturgia Eucarística: a “mesa da Palavra” e a “mesa do Corpo do Senhor”. Porém, seria desconhecer todo o dinamismo da Celebração Eucarística, se não se reconhecesse ainda mais um ponto de orientação, um *terceiro*, portanto, o qual não é por nada apenas acessório ou insignificante. Na verdade, ele é de importância capital e, até mesmo, é *essencial* para a celebração do Sacrifício Eucarístico.

Trata-se da orientação para a “**Jerusalém celeste**”, para o “**trono de Deus e do Cordeiro**” (cf. *Ap* 21; 22,1.3), para **Cristo ressuscitado que há de vir em glória**. É a orientação “escatológica”, ou seja, a tensão ou o movimento dinâmico para a comunhão consumada com Deus e em Deus. Desta orientação o Papa João Paulo II, ao mencionar as diversas dimensões da Eucaristia, disse o seguinte:

Ao mesmo tempo que atualiza o passado [= o sacrifício do Gólgota], a Eucaristia *projeta-nos para o futuro da última vinda de Cristo*, no final da história. Este aspecto escatológico dá ao sacramento eucarístico um dinamismo cativante, que imprime ao caminho cristão o passo da esperança.⁷⁵

Esta orientação escatológica resulta claramente de uma **análise atenta do sacrifício**, como já a fizemos ao explicar a “comunhão do amor”. Faz parte da própria *essência do sacrifício* o estar orientado, como a seu fim, para a *comunhão consumada com Deus*, que não se realiza a não ser em, por e com Jesus Cristo crucificado e ressuscitado (cf. *Ap* 5,6). Já

“o centro da ação de graças que se realiza na Eucaristia” (n. 296), e aquilo que já foi citado, a saber: “o centro para onde espontaneamente se volte a atenção ...” (n. 299). É junto ao altar que se realiza toda a Liturgia Eucarística.

⁷⁵ JOÃO PAULO II, *Mane nobiscum Domine*, 15. Num editorial da sua revista “Notitiae”, intitulado “Pregare ‘ad orientem versus’” (“Rezar ‘voltado para o oriente’”), a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos escreveu: “A celebração eucarística é, por definição, vinculada à dimensão escatológica da fé cristã. O é na sua mais profunda identidade. [...] Por isso, as várias famílias litúrgicas sublinharam, de modos diversos, algo de comum: com a Oração eucarística a Igreja penetra a esfera celeste” (*Notitiae* 29 (1993) 245).

vimos este dinamismo escatológico inerente ao sacrifício, uma vez que o sacrifício é um *movimento dinâmico* – e que força dinâmica tem o sacrifício da cruz de Cristo, a Sua Páscoa! – para a união perfeita com e em Deus, união esta que no livro do Apocalipse nos é apresentada como a “nova Jerusalém” ou a “*Jerusalém celeste*”. Ora, para toda a criação e sua história, essa realização definitiva da união das criaturas com e em Deus se dará com a *vinda gloriosa de Cristo*. Por isso mesmo, essa orientação escatológica é **orientação para Cristo** que, por Seu mistério pascal, abriu-nos os Céus e **há de vir para nos levar para “a casa do Pai”** (cf. *Jo* 14,2s). Ou também – pensando no fato que Jesus Cristo nos associa ao Seu sacrifício – podemos dizer que se trata da **orientação dinâmica, com Cristo e por Ele, para o Pai** (comunhão perfeita com Ele e n’Ele).

Unido a este, existe também outro aspecto da orientação escatológica da Celebração Eucarística. Este está ligado ao **modo da presença de Jesus Cristo** que se realiza na atualização e oferta sacramental do Seu sacrifício da cruz e para o banquete eucarístico: de um lado, é uma presença real por excelência ou antonomásia, isto é, presença *substancial*⁷⁶; por outro lado, é presença **sacramental**, isto é, presença não manifesta em si mesma e por si mesma, mas através dos sinais sacramentais de pão e vinho consagrados. Por isso mesmo, esta presença aponta para além dela e suscita na Igreja peregrinante o desejo veemente da presença visível de Cristo e da liturgia que se celebra “para além dos sinais” (cf. *Cat.* 1136).⁷⁷

Foi Jesus mesmo que indicou esta tensão escatológica da Celebração Eucarística:

Quando da Última Ceia, o Senhor mesmo dirigia o olhar de seus discípulos para a realização da Páscoa no Reino de Deus: “Desde agora não beberei deste fruto da videira até aquele dia em que convosco beberei o vinho novo no Reino de meu Pai” (*Mt* 26,29). Toda vez que a Igreja celebra a Eucaristia lembra-se desta promessa, e seu olhar se volta para “aquele que vem” (*Ap* 1,4). Em sua oração, suspira por sua vinda: “*Maran athá*” (1Cor 16,22), “Vem, Senhor Jesus” (*Ap* 22,20), “Venha vossa graça e passe este mundo!”⁷⁸ (*Cat.* 1403)

⁷⁶ Cf. *Cat.* 1374 (PAULO VI, Encíclica *Mysterium fidei*).

⁷⁷ Cf. a última estrofe do hino “*Adoro te devote*”: “*Iesu, quem velatum nunc aspicio, oro fiat illud quod tam sitio: ut te revelata cernens facie, visu sim beatus tuae gloriae*”.

A Igreja sabe que, desde agora, o Senhor vem em sua Eucaristia, e que ali Ele está, no meio de nós. Contudo, esta presença é velada. Por isso celebramos a Eucaristia “[...] – aguardando a bem-aventurada esperança e a vinda de nosso Salvador Jesus Cristo”. (Cat. 1404)

Por conseguinte, há – deve haver –, além dos dois pontos de orientação que são concretamente o ambão e o altar, ainda um *outro ponto de orientação*, o qual é **expressão simbólica da orientação escatológica** da Celebração Eucarística. Pois esta dimensão escatológica, com seu “dinamismo cativante”, não pode deixar de *se manifestar*, e de se manifestar de uma maneira adequada ao ser humano, que é um ser ligado ao espaço e tempo. É importante reconhecer esta necessidade antropológica de uma tal manifestação “encarnada” de uma dimensão que, aliás, é uma característica essencial de toda a vida cristã e da Igreja na terra, que é “peregrinante”.

Qual é, então, esse terceiro ponto de orientação, ou seja, como se manifesta concretamente, no espaço, tal orientação? Como foi na antiguidade cristã? Na verdade, em comparação com o costume antigo, o símbolo exterior talvez possa mudar, mas – e isto é o verdadeiramente importante e essencial – deve haver um modo de *expressar o seu sentido*. Como não dar razão a Louis Bouyer, que frisou bem esta necessidade?

O fato que a Celebração Eucarística tem uma orientação escatológica, que ela não é passo final, mas se ordena a uma consumação futura, *deve absolutamente ser salientada* de alguma maneira, quando cristãos se reúnem para a Eucaristia.⁷⁹

b) A “orientação” como expressão cósmica da dimensão escatológica da Celebração Eucarística

Como vários autores têm mostrado com clareza e sem deixar dúvida razoável,⁸⁰ a antiga tradição litúrgica manifesta essa orientação escatológica pela própria “orientação” no sentido mais exato ou originário desta

⁷⁸ *Didaché* 10,6.

⁷⁹ L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, Freiburg im Breisgau 1993, 90. O grifo é nosso. A língua original deste livro é inglês: L. BOUYER, *Liturgy and Architecture*, University of Notre Dame Press, 1967; edição francesa: ID., *Architecture et Liturgie*, Paris 1991. As indicações de páginas referir-se-ão, também daqui em diante, à edição alemã.

⁸⁰ Cf., particularmente, a recente publicação de U.M. LANG, que explana cuidadosamente os resultados das pesquisas dos últimos decênios a respeito da orientação da oração

palavra, a saber: o **estar voltado, na oração, para o Oriente**, para aquela parte do espaço, portanto, onde o sol se levanta.

De fato, *rezar voltado para o Oriente* é uma tradição cristã antiga⁸¹ amplamente atestada e, inclusive, considerada tradição apostólica⁸²:

Os cristãos rezam voltados para o Oriente. Para toda a Igreja Antiga, este princípio foi uma coisa evidente. Os testemunhos a este respeito são, quanto ao espaço e ao tempo, de ampla extensão. Em parte alguma encontra-se um indício para um cristianismo sem este costume ou com o costume de uma outra direção para a oração.⁸³

Em lugar do costume judaico de rezar voltado para o Templo de Jerusalém (a presença de Deus no Santo dos Santos), no cristianismo encontramos o costume de rezar para o Oriente, ou seja, para a “Jerusalém celeste”.

Judeus na diáspora voltavam-se, na oração, para Jerusalém, ou seja, dizendo-o com maior exatidão, para a presença do Deus transcendente (*Shekinah*) no Santíssimo do Templo.⁸⁴ Também depois da destruição do Templo, era amplamente costume no culto da sinagoga rezar voltado para Jerusalém,

cristã: ID., *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*, Freiburg 2003 (= *Conversi ad Dominum*). Edição inglesa: *Turning towards the Lord: Orientation in Liturgical Prayer*, San Francisco 2004.

⁸¹ Os documentos a este respeito testemunham tal praxe até, pelo menos, à primeira metade do século II; cf. U.W. LANG, *Conversi ad Dominum*, 46. Note-se que estamos falando da orientação dos cristãos *na oração*, não já da orientação das igrejas. Quanto à orientação na oração, em geral, Jean Hani, um cristão oriental, tem razão ao escrever: “A orientação para a oração e o sacrifício não é um costume particular do cristianismo; é universal e, em todas as religiões, é minuciosamente regulamentado. A razão disso é que todo ato do homem, mas mais especialmente todo ato sagrado, deve ser executado em harmonia com o ambiente cósmico, porque este exerce, ao mesmo tempo, certas influências sutis sobre o homem e seus atos, influências que não é bom negligenciar, de modo algum, e, por outro lado, está cheio de símbolos que ‘falam’ ao homem da divindade e o ajudam a concentrar todas as forças de seu espírito sobre o ato a executar” (Jean HANI, *La Divine Liturgie. Aperçus sur la Messe*, Paris 1981, 97).

⁸² Cf. os testemunhos a este respeito, aduzidos por U.M. LANG, *Conversi ad Dominum*, 46, 48s, 54s, 57.

⁸³ M. WALLRAFF, *Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001, 60, citado em: U.M. LANG, *Conversi ad Dominum*, 39.

⁸⁴ Assim, Daniel em Babilônia: “retirou-se à sua casa, cujas janelas no aposento superior davam na direção de Jerusalém; três vezes por dia punha-se de joelhos e adorava o seu Deus, como era do seu costume”, *Dn* 6,11; também *1 Rs* 8,38.44.48; cf. as respectivas determinações na Mishna, *Ber* 4,5-6 e Tosefta, *Ber* 3,15-16.

fato pelo qual a esperança escatológica da vinda do Messias, da reconstrução do Templo e da reunião do povo de Deus disperso encontrou sua expressão perceptível. Com isto, a orientação da oração para Jerusalém estava inseparavelmente ligada à esperança messiânica de Israel.⁸⁵

A esperança cristã não se dirige ao Templo de Jerusalém, mas ao Templo que é Jesus Cristo crucificado e ressuscitado (cf. *Jo* 2,19-22), não ao Santíssimo do Templo em Jerusalém, mas ao Santíssimo do Céu, no qual Cristo entrou (cf. *Hb* 6,19s; 8,1-2; 9,11s) e donde virá em glória. Podemos exprimi-lo com as palavras do Cardeal Ratzinger:

Agora, o olhar é orientado para o Oriente, em direção ao Sol nascente. Não se trata de um culto do Sol, pois é o cosmos que fala de Cristo. A Ele é agora aplicado, interpretando-o, o cântico do Sol do Salmo 19 (18), [...] O Oriente substitui simbolicamente o Templo de Jerusalém, **Cristo** – representado no Sol – é o lugar da *Shekinah*, o verdadeiro trono de Deus vivo, que agora para sempre será unido com a terra e acessível às nossas orações.⁸⁶

A “orientação” da oração cristã reúne em si vários significados:

Primeiro, a orientação expressa simplesmente o **olhar para Cristo** como o lugar de encontro entre Deus e o homem. Ela expressa a forma fundamental cristológica da nossa oração. Contudo, o fato de Cristo se ver simbolizado no Sol nascente aponta para uma cristologia de caráter **escatológico**. O Sol simboliza o regresso do Senhor, o nascer do Sol definitivo da história. Rezar em direção ao Oriente significa: ir ao encontro do Cristo vindouro. A liturgia voltada para o Oriente concretiza a entrada na peregrinação da história em direção ao seu futuro, rumo ao novo Céu e à nova terra que, em Cristo, vêm ao nosso encontro. Ela é oração da esperança, um orar caminhando na direção que nos indicam a vida de Cristo, sua paixão e sua ressurreição. Por ser assim, em partes da cristandade, a direção para Oriente desde muito cedo era sublinhada por uma **cruz**. Isto podia resultar de uma relação entre Apocalipse 1,7 e Mateus 24,30. [...] O sinal do Filho do homem traspassado é a cruz que agora se transformou em sinal da vitória do ressuscitado. Assim, o simbolismo da cruz e do oriente entrelaçam-se; ambos são a expressão da mesma fé, em que a memória da Páscoa de Jesus cria presença e lhe confere a **dinâmica da esperança** que vai ao encontro do vindouro. Por fim, a orientação para o Oriente também significa a conexão entre o **cosmos** e a **história da salvação**. Também o cosmos reza, também ele espera a redenção. Esta dimensão cósmica precisamente é essencial para a liturgia cristã.

⁸⁵ U.M. LANG, *Conversi ad Dominum*, 35.

⁸⁶ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 60 (ed. port.: 51). O negrito é nosso.

Esta nunca se realiza somente no mundo feito pelo próprio homem. Ela sempre é liturgia cósmica – o tema da criação faz parte da oração cristã. Esta perde sua grandeza, se se esquece desta conexão.⁸⁷

Desta consideração, o Cardeal Ratzinger conclui para a importância da orientação da oração cristã:

É por este motivo que, tanto na construção de igrejas como na realização da liturgia, se deveria retomar, sempre que possível, a tradição apostólica da orientação para o Oriente.⁸⁸

É de supor que é da orientação da *oração cristã* que veio também o costume de **“orientar” as igrejas e a posição do altar**, como afirmam os *Lineamenta* para o Sínodo dos Bispos:

A concepção cósmica da salvação que vem “visitar-nos do alto” (Lc 1,78), inspirou a tradição apostólica de orientar para o Oriente os edifícios cristãos e a posição do altar, por forma a celebrar-se a Eucaristia voltados para o Senhor.⁸⁹

⁸⁷ Id., *ibid.*, 60-62 (ed. port.: 51s). O grifo é nosso.

⁸⁸ Id., *ibid.*, 62 (ed. port.: 52). Pensamos que não é supérfluo citar aqui a explicação que São João Damasceno – o último dos Padres da Igreja († por volta de 750), que sintetiza a tradição patrística – dá sobre a orientação da oração cristã: “Não é por acaso e sem razão que oramos voltados para as regiões do Oriente. Uma vez que somos compostos de uma natureza visível e invisível, espiritual e corporal, prestamos ao Criador também um duplo culto, assim como também cantamos os louvores no espírito e com os lábios do nosso corpo, assim como somos batizados com água e espírito e unidos ao Senhor de maneira dupla, participando dos mistérios e, ao mesmo tempo, da graça do Espírito. Visto que Deus é luz inteligível (1Jo 1,5) e Cristo é chamado Sol de justiça (Mt 3,20) e Oriente (Zc 3,8, segundo a tradução dos LXX), para prestar-lhe culto é necessário dedicar-lhe o Oriente. Pois tudo de bom deve-se atribuir a Deus, de quem tudo que é bom recebe sua bondade. [...] Diz a Escritura: ‘Deus plantou um jardim no Éden, do lado do Oriente, e colocou nele o homem que Ele tinha plasmado’ (Gn 2,8); depois do pecado, porém, Ele o expulsou e o deixou morar frente ao paraíso (Gn 3,23), isto é, no Ocidente. Uma vez que buscamos a pátria antiga, prestamos culto a Deus voltando o nosso olhar para ela. No Templo de Salomão, a porta do Senhor estava voltada para o Oriente (cf. Ez 44,1s). Enfim, o Senhor na cruz olhava para o Ocidente, e assim nós nos prostramos dirigindo-nos em direção a ele. E na sua ascensão ao Céu foi elevado para o Oriente, e assim os discípulos o adoraram, e assim virá como o viram subir ao Céu, como o próprio Senhor disse: ‘Como o relâmpago parte do oriente brilhando até o poente, assim será a vinda do Filho do homem’ (Mt 24,27). Esperando a ele, nos prostramos em direção ao Oriente. Esta é uma tradição não escrita provinda dos Apóstolos. Pois nos transmitiram muitas coisas que não se encontram consignadas em escritos” (JOÃO DAMASCENO, *Exposição sobre a fé ortodoxa* IV, 12: PG 94,1133-1136).

⁸⁹ *Lineamenta*, 53. Entretanto já foi publicado também o “*Instrumentum laboris*” para

Esta “orientação” das igrejas (a abside voltada para o Oriente), embora não fosse unânime, era a regra geral. Das 560 igrejas do primeiro milênio, examinadas por Otto Nußbaum⁹⁰, 512 (91,6%) têm a abside para o Oriente. As igrejas não “orientadas”, ou seja, tendo as *portas* para o Oriente, encontram-se sobretudo em Roma e na África do Norte.⁹¹ No entanto, há regiões em que somente se encontram igrejas com a abside para o Oriente (Ásia Menor, Grécia, Áustria, Dalmácia). Além disso, encontram-se igrejas originariamente não “orientadas” que, deliberadamente, o foram mais tarde.⁹² Enfim, o princípio da “orientação” da oração cristã foi tão importante que, em igrejas com a abside para o Ocidente e as portas para o Oriente, o sacerdote celebrante se voltava para a nave da igreja, isto é, para as portas da mesma.⁹³

o Sínodo dos Bispos (cf. nota de rodapé 8). Neste se lê (n. 69): “Por outro lado, as mesmas respostas propõem que se dê alguma orientação para melhor realçar a dimensão escatológica do mistério eucarístico: a oração virada, por quanto possível, para *Oriente*, ...”.

⁹⁰ O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung* (Theoph. 18), 2 vol., Bonn 1965.

⁹¹ Quanto a estas igrejas não “orientadas”, pode-se notar, com M. METZGER, *La place des liturges à l'autel*, em: *RevSR* 45 (1971) 113-145, que há várias razões para isso, como o sepulcro de um santo (*memoriae*), sobre o qual foi construída a igreja, ou o fato de ter sido usado um prédio já existente, etc. (*ibid.*, 135, e U.M. LANG, *Conversi ad Dominum*, 69). Quanto à basílica de São Pedro em Roma, querendo-se construir a igreja sobre o sepulcro do Apóstolo Pedro, a situação topográfica devia levar a “ocidentar” e não “orientar” a igreja, ou seja, a ter as *portas* voltadas para Oriente. Também as outras antigas basílicas romanas são (mais ou menos) “ocidentadas”; não se encontra alguma que esteja voltada para o norte ou o sul. Há, portanto, uma certa intenção de posicioná-las num eixo oriente-ocidente. Para essa “ocidentação” em vez de “orientação” dessas antigas basílicas romanas (até o século VI), poderá, eventualmente, ter contribuído “um consciente evitar práticas sugeridas pelo culto pagão do sol”; esta é a opinião de Jaime LARA, *Versus Populum Revisited*, em: *Worship* 68 (1994) 214.

⁹² Cf. J. LARA, *Versus Populum Revisited*, 214. Ele fala a este respeito, referindo-se à África e à Síria, de “evidência arqueológica”.

⁹³ A respeito de tudo isso, cf. M. METZGER, *La place des liturges à l'autel*, 134s. Quanto ao último caso mencionado, é deste modo que o sacerdote se encontrava, na Oração eucarística, voltado para o povo presente na nave da igreja. Esta posição do sacerdote, no entanto, não derivou de uma determinada concepção da Celebração Eucarística que sugerisse aquela posição do sacerdote (olhando para onde se encontra o povo) como a mais conveniente. “Não existe nenhuma indicação de que antes daquela altura (isto é, antes do século XVI) e em lado algum tivesse sido atribuída qualquer importância ou dada alguma atenção à questão do lugar do sacerdote (com o povo diante ou por trás de si) durante a celebração. O professor Cyrille Vogel provou: se se fez caso de algo, então foi

No Ocidente, porém, a “orientação” das igrejas, ou seja, a aplicação do simbolismo do Oriente, veio diminuindo através dos séculos, de modo que, no século XVI, Ciconiolanus pôde dizer que não existia uma regra fixa quanto ao direcionamento das igrejas.⁹⁴ Assim, hoje em dia há muitas igrejas que não têm tal orientação. Também existe a objeção que diz: o homem moderno não tem mais aquela sensibilidade para o simbolismo do Oriente que fizesse com que este, de algum modo, se pudesse impor hoje em dia.

Esta objeção, no entanto, só vale até certo ponto. O Cardeal Ratzinger a considerou e lhe respondeu. Parece-nos valer a pena citar a resposta na íntegra:

O homem de hoje tem pouca compreensão para essa “orientação”. Enquanto a oração, em direção ao lugar central da revelação – a Deus que se nos revelou, e como e onde se revelou – continua a ser evidente para o Judaísmo e para o Islão, o mundo ocidental começou a ser dominado por um pensamento abstrato que, de certo modo, até é fruto da evolução cristã. Deus é espiritual e Deus existe em todo o lado: tal pensamento não significa que a oração não seja comprometida com nenhum lugar e nenhuma direção? Na realidade, nós podemos rezar em qualquer lado, e Deus é atingível em todo o lado. Tal universalidade de pensamento sobre Deus é consequência da universalidade cristã, do olhar cristão para o Deus acima de todos os deuses; o Deus que abrange o cosmos e que nos é mais íntimo do que nós somos a nós próprios. Mas este conhecimento da universalidade é, no fundo, fruto da Revelação: Deus mostrou-se a nós. Só por isso é que o conhecemos, só por isso podemos, com confiança, rezar a ele em todo o lado. E, precisamente por esta razão, continua a ser conveniente que a oração cristã se dirija para o Deus que se nos revelou. E, assim como Deus encarnou e

que o sacerdote tinha de dirigir tanto a Oração eucarística como todas as outras orações para Oriente. [...] não somente o sacerdote se dirigia para Oriente, mas toda a assembléia com ele” (L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 56).

⁹⁴ Cf. O. NUSSBAUM, *Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe*, em: *ZKTh* 93 (1971) 161s. Trata-se do “*Directorium Divinorum Officiorum iuxta Romanae Curiae ritum*” de Luis Ciconiolanus, do ano 1539, aprovado pelo Papa Paulo III. O raciocínio de Ciconiolanus é o seguinte: não há, no tempo dele, prescrição quanto à “orientação” do altar; este pode também estar voltado para o ocidente (pensando na posição que o sacerdote celebrante ocupa junto do altar) ou para outra direção. A única norma é que sacerdote celebrante e povo estejam voltados para a mesma direção (ele não menciona a possível exceção desta norma, como em basílicas romanas: o Papa celebra voltado para o Oriente, que não é a direção da absida da igreja, mas das portas da mesma, e, assim, celebra “*versa facie ad populum*”, ou seja, voltado para, ao menos, uma parte do povo).

entrou no espaço e tempo terrestre, assim é conveniente para a oração – pelo menos para o culto comunitário – que o nosso falar com Deus seja “encarnado”, que seja cristológico, que, mediante aquele que encarnou, se dirija a Deus uno e trino. O símbolo cósmico do sol nascente é a expressão da universalidade que é superior a todo o lugar, afirmando, ao mesmo tempo, o concreto da revelação de Deus. A nossa oração insere-se assim na peregrinação dos povos rumo a Deus.⁹⁵

Em todo caso, verdade é que a “disposição do altar do modo que o celebrante e os fiéis olhem para o oriente – de grande tradição, ainda que não unânime – é **esplêndida aplicação do caráter ‘parusiaco’ da Eucaristia**”⁹⁶; ela tem, portanto, “um valor profundo”⁹⁷. Será que este valor entretanto deixou de ser um valor? Será que se trata de algo que era conveniente para os primeiros séculos cristãos, mas já não o é para o homem moderno, de modo que o desejo ou a intenção de reintroduzir, na medida do possível, essa “orientação” na liturgia (oração) cristã seria um dos assim chamados “arqueologismos”, dos quais falou o Papa Pio XII,⁹⁸ ou “romantismo e saudades inúteis do passado”⁹⁹?

Na verdade, não se trata de uma “fuga romântica para o antigo, mas sim de uma **nova descoberta do essencial**, onde a liturgia cristã manifesta a sua orientação perene”¹⁰⁰, e seria mesmo necessário responder com sinceridade às seguintes perguntas:

Será que hoje o cosmos já não nos diz nada? Será que hoje estamos tão perdidamente encerrados no nosso próprio círculo? Será que a oração com

⁹⁵ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 66 (ed. port.: 56).

⁹⁶ *Editoriale: Pregare “ad orientem versus”*, na revista da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, *Notitiae* 29 (1993) 246 (= *Editoriale: Pregare “ad orientem versus”*). O grifo é nosso.

⁹⁷ Cf. CONGREGAÇÃO PARA AS IGREJAS ORIENTAIS, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996, 86. Este documento, tendo citado um texto de São João Damasceno, diz ainda: “Esta rica e fascinante interpretação explica também a razão pela qual quem preside a celebração litúrgica reza voltado para Oriente, exatamente como o povo que nela participa. Não se trata neste caso, como muitas vezes se repete, de presidir à celebração virando as costas ao povo, mas de guiar o povo na peregrinação para o Reino, invocado na oração até à vinda do Senhor” (*ibid.*, 85).

⁹⁸ Cf. Pio XII, Encíclica *Mediator Dei*, nn. 61-62.

⁹⁹ Cf. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 71 (ed. port.: 60), referindo-se a uma objeção de Angelus Häußling.

¹⁰⁰ *Id.*, *ibid.*, 72 (ed. port.: 61). O grifo é nosso.

toda a criação não tem, precisamente hoje, um grande significado? Será que não é importante, precisamente hoje, dar espaço à dimensão do futuro, à esperança do Senhor vindouro, e reconhecer de novo a dinâmica rumo à nova criação como forma essencial da liturgia?¹⁰¹

No entanto, independentemente de haver ou não a expressão *cósmica* da orientação escatológica da Celebração Eucarística (estar voltado para o Oriente), esta orientação escatológica pode e não deveria deixar de *se expressar*. Certamente, como já dissemos acima, Louis Bouyer tem razão ao escrever:

Se o símbolo exterior [= “orientação”] não pode ser mantido, devemos encontrar **um outro modo de expressar seu sentido**. O fato que a Celebração Eucarística tem uma orientação escatológica, que ela não é passo final, mas se ordena a uma consumação futura, *deve absolutamente ser salientada* de alguma maneira, quando cristãos se reúnem para a Eucaristia.¹⁰²

Como isto pode ser feito? Para respondermos a esta questão, concentramo-nos agora sobre o dinamismo existente entre os três pontos de orientação na Celebração Eucarística.

B. O dinamismo entre os três pontos de orientação na Celebração Eucarística

Ao falar das três “comunhões” que se realizam na Celebração Eucarística, já vimos o dinamismo existente entre elas. A “comunhão da palavra” está *toda orientada para* a “comunhão do amor”, e esta, por sua vez, para a “comunhão da vida”. Ao mesmo tempo, como vimos, há uma *mudança na direção* do movimento de autocomunicação que a comunhão pressupõe ou implica:

- 1) *Deus* Se comunica, em Sua palavra, a nós (comunidade cristã reunida);
- 2) *nós* – na comunhão com o ato de amor de Jesus ao Pai, isto é, com Seu sacrifício da cruz – nos comunicamos (nos entregamos a nós mesmos) a Deus, damos a resposta completa à autocomunicação que Deus nos fez;
- 3) *Deus* leva Sua autocomunicação a nós, ainda na nossa vida de caminhada para Ele, ao auge.

¹⁰¹ ID., *ibid.*, 72 (ed. port.: 61).

¹⁰² L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 90. O grifo é nosso.

Esta é uma **estrutura dialogal**, pois, como também já foi explanado, se trata de um encontro pessoal, de *relações interpessoais* (comunhão) entre Deus e nós; trata-se da vivência (renovação, confirmação, aprofundamento) da *aliança* de Deus conosco. Por isso, a autocomunicação de Deus a nós não pode não estar ordenada à nossa resposta a tal dom divino, e a nossa resposta (entrega de amor total a Deus) não pode não estar toda orientada para uma maior comunhão (afinal, para a comunhão consumada) com Deus, a qual não pode senão ser um novo dom de Deus a nós (como resposta, aceitação do sacrifício, recompensa).

Não será que encontramos esse **mesmo dinamismo** (da “comunhão da palavra” à “comunhão do amor” e à “comunhão da vida”) também **entre aqueles três pontos de orientação** na Santa Missa que acabamos de identificar? O movimento dinâmico vai do *ambão* para o *altar*, mas não pára no altar e, sim, vai, *além* do mesmo, para um *terceiro ponto de orientação*. Para reconhecermos melhor esta orientação dinâmica, pode-nos ajudar um olhar para a história da liturgia cristã.

Em um estudo interessante, pouco depois do Concílio Vaticano II, Louis Bouyer,¹⁰³ um dos protagonistas do movimento litúrgico no seu país, a França, mostrou, de modo convincente, como a liturgia cristã, ou seja, a igreja cristã, se desenvolveu a partir da liturgia judia, ou seja, da sinagoga, mas esta última em estreita relação com o Templo. O Cardeal Joseph Ratzinger, por sua vez, referiu-se a esse livro de Bouyer, ao escrever sobre o “espírito da liturgia”.¹⁰⁴

Para nós, é importante ver primeiro **a dinâmica presente no culto da sinagoga**.

A própria sinagoga compreendia-se inteiramente relacionada ao Templo. A sinagoga nunca foi apenas um local de instrução, uma espécie de sala de aulas religiosas, como o expressa Bouyer, estando sempre orientada para a presença de Deus. No entanto, para o judeu, esta presença foi (e é) indissolivelmente ligada ao Templo.¹⁰⁵

Deste modo, havia na sinagoga *dois* focos ou pontos de orientação: o *escrínio com os rolos da Torá* (a “arca”¹⁰⁶ das Sagradas Escrituras), juntamente com a “cátedra de Moisés”, e o *Templo* de Jerusalém, ou seja,

¹⁰³ Cf. L. BOUYER, *Liturgy and Architecture*, University of Notre Dame Press, 1967. Já citamos várias vezes a edição alemã: *Liturgie und Architektur*, Freiburg im Breisgau 1993.

¹⁰⁴ Ver J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, sobretudo pp. 55-64 (ed. port.: 47-54).

¹⁰⁵ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 56 (ed. port.: 48).

o “*Santo dos Santos*” do mesmo, o lugar, por assim dizer, da “presença real” de Deus entre o Seu povo (sobre o propiciatório da arca da aliança). A “cátedra de Moisés”, da qual também Jesus fala (*Mt* 23,2), é igualmente, de algum modo, um ponto de orientação, mas não em si mesma. Ela tem significado e importância derivada do escrínio da Torá. O próprio Rabi, bem como as outras pessoas na sinagoga, olha para esse escrínio com a Palavra de Deus.¹⁰⁷ No entanto, esta arca com a Palavra de Deus aponta, para além de si, para o único lugar que Deus escolheu como lugar da Sua presença de todo especial, da Sua “morada” (*shekinah*¹⁰⁸) entre o povo: o *deber* do Templo de Jerusalém, o qual é, portanto, o *último* foco ou ponto de orientação da liturgia da sinagoga. Deste modo, o povo, embora reunindo-se em muitos lugares diversos, é *um* só povo, unido pela *única e mesma Palavra de Deus* e o *único lugar da presença singular de Deus* na terra. Pela orientação para o Templo há também a ligação da Liturgia da Palavra da Sinagoga à Liturgia do Sacrifício do Templo, já que o ponto culminante dos sacrifícios no Templo está ligado diretamente ao “Santo dos Santos” (cf. *Lv* 16,2-16; cf. *Hb* 9,7.24-26).¹⁰⁹

Ora, levando em consideração as antigas igrejas siríacas – que manifestam mais a continuidade com a raiz judaica¹¹⁰ – pode-se reconhecer que, na igreja cristã, há **três inovações**, resultantes da essência da fé cristã, que caracterizam o perfil novo e próprio da liturgia cristã.

A primeira inovação é a **mudança da orientação**: não mais para a Jerusalém terrestre (Templo), mas, como acima já vimos, para o Oriente, isto é, para a **Jerusalém celeste**, para **Cristo, o Sol da justiça**.¹¹¹ A

¹⁰⁶ Bouyer chama esse escrínio de “arca da aliança”; na verdade, substitui e lembra, de alguma maneira, a arca da aliança, que se perdeu.

¹⁰⁷ Cf. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 18. Bouyer menciona que, mais tarde, a cátedra e/ou as cadeiras para os anciãos foram viradas para o povo. “No tempo em que a mishna foi definitivamente compilada, os assentos podiam encontrar-se até mesmo do lado do *bema*, onde se encontrava a arca, como é o caso hoje em dia; pois diz-se que os anciãos voltados para o povo viraram-se para o espaldar dos seus assentos para rezar em direção a Jerusalém” (ID., *ibid.*, 22).

¹⁰⁸ Quanto à concepção judaica da *shekinah*, cf. A.M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhina in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969.

¹⁰⁹ Como Bouyer explica, também as orações na sinagoga fazem esta ligação com a liturgia do Templo.

¹¹⁰ Bouyer chama as antigas igrejas siríacas de “forma cristianizada da sinagoga judia” (*ibid.*, 31).

orientação não é para um determinado lugar na terra, mas para uma realidade *transcendente*, para Cristo, Luz do mundo, que entrou no Santuário celeste e, por este Seu mistério pascal, nos abriu o caminho para lá. Esta é uma novidade absoluta em comparação com o Antigo Testamento.

No entanto, não é que para os cristãos não haja mais um lugar especial da presença divina *na terra*. Por isso mesmo há, como outra novidade na igreja cristã, **o altar** (e, mais tarde, o tabernáculo, como lugar da presença permanente do Senhor).

A segunda inovação em relação à sinagoga é o surgimento de um elemento novo, que não podia haver na sinagoga: na parede oriental, isto é, na absíde, situa-se o altar, onde se celebra o sacrifício eucarístico.¹¹²

O altar é, portanto, um novo foco ou ponto de orientação, mas não é **ponto final**; a orientação não pára no altar, mas, sim, vai para além do mesmo, para o verdadeiro ponto final de orientação, que é a “**Jerusalém celeste**”, que é **Cristo glorioso** (o Templo verdadeiro e definitivo¹¹³) que há de vir para levar tudo à consumação, **simbolizado pelo Oriente**.¹¹⁴ Convém citarmos aqui a explicação do Cardeal Ratzinger, explicação essa que concorda exatamente com nossa própria análise do sacrifício (eucarístico) e do significado do altar (cf. acima).

Eucaristia é [...] entrada na liturgia celeste, simultaneidade com o ato de adoração de Jesus Cristo [...] Visto assim, o altar é a *entrada* do Oriente na comunidade reunida e a *saída* – através do véu agora aberto – da comunidade para fora do cativo, que é este mundo; *o altar é participação na Páscoa*, na “passagem” do mundo para Deus, aberta por Jesus. É evidente que o altar na absíde, virado para o “Oriens”, é, ao mesmo tempo, uma parte dele. Se na sinagoga se estava voltado para Jerusalém, olhando para além da “arca da aliança”, do escrínio da Palavra, então o altar deu origem a um novo ponto de gravitação: nele – como já foi dito – se faz de novo presente

¹¹¹ Cf. *Sl* 18(19),6s (o percurso do sol, de um extremo (= oriente) ao outro); *Ez* 43,2.4.7 (a glória de Deus entra no Templo pelo pórtico, voltado para o Oriente); *Gn* 2,8 (o jardim do paraíso no Éden, do lado do Oriente); *Ml* 3,20 e *Jo* 8,12 (Cristo, a luz do mundo, anunciado pelo profeta como “o Sol de justiça” que “se levantará”); *Lc* 1,78s (nos visitará “do alto um sol que surge” [“oriens ex alto”]).

¹¹² J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 62 (ed. port.: 53).

¹¹³ Cf. *Jo* 2,19-22; *Ap* 21,22.

¹¹⁴ Cf. *Mt* 24,27. Esta palavra de Jesus manifesta o caráter escatológico do Oriente: “como o relâmpago parte do oriente brilhando até o poente, assim será a vinda do Filho do homem”.

aquilo que antes significava o Templo. Pois é mediante ele que acontece a nossa simultaneidade com o sacrifício do Logos. Deste modo, ele *traz o Céu para dentro* da comunidade reunida, ou melhor: ele *a conduz para além* dela própria, para a comunidade dos Santos de todos os lugares e de todos os tempos. Poder-se-ia também dizer: o altar é como que o lugar do Céu rasgado; ele não fecha o espaço da igreja, pelo contrário, ele *o abre para a liturgia eterna*.¹¹⁵

Cardeal Ratzinger fala aqui de dois aspectos do altar (conduz a comunidade para fora do cativeiro, participando da Páscoa de Jesus; abre, portanto, o espaço para a liturgia celeste; e, por outro lado, traz o céu para dentro da comunidade reunida), os quais encontramos na análise do sacrifício, ao falar da “comunhão do amor”. Pois, vimos que o sacrifício é essencialmente algo dinâmico, um **movimento rumo a uma determinada meta**, que é Deus, isto é, a comunhão perfeita com Deus, a **“Jerusalém celeste”**. Por outro lado, esse resultado do movimento dinâmico (o “fruto” do sacrifício) não se realiza “automaticamente”, mas requer a ação d’Aquele a quem se dirige o movimento: **a resposta de Deus à oferta do sacrifício**, resposta essa que é o dom da comunhão perfeita (ainda nas circunstâncias da vida terrena) com Deus e entre nós, a “entrada do Oriente na comunidade reunida”. Aqui encontramos de novo aqueles dois aspectos do altar que já vimos logo no início: o altar é o lugar da oferta do sacrifício (Cristo presente como vítima oferecida a Deus) e também a mesa do Senhor, de onde recebemos o Corpo e Sangue de Cristo como verdadeira comida e bebida (banquete; Cristo como alimento celeste dado a nós). Há o movimento que vai (a partir dos que oferecem o sacrifício) **para além do altar**, e o movimento inverso que **vem do altar até aos participantes** na oferta do sacrifício.

Por fim, uma outra novidade diz respeito à “arca” da **Palavra de Deus**, situada (originariamente) mais ou menos no centro da sinagoga (no *bema*). Nas antigas igrejas siríacas, mantém-se esse escrínio da Palavra,

também quanto ao seu lugar no edifício da igreja, mas necessariamente também aqui haverá uma renovação essencial. À Torá juntam-se os *Evangelhos*; só eles revelam o sentido da Torá: “Moisés escreveu a meu respeito”, diz Jesus (Jo 5,46). [...] Manter-se-á o costume da sinagoga de cobrir o escrínio com um véu, a fim de expressar a santidade da Palavra. É natural que também o segundo, o novo lugar santo, que é o altar, tenha um véu em redor, o qual, na Igreja oriental, deu origem à iconostase.¹¹⁶

¹¹⁵ J. RATZINGER, *ibid.*, 62s (ed. port.: 53). O grifo é nosso.

Deste modo, portanto, chega-se aos *dois* lugares santos e pontos de orientação que já conhecemos: o lugar da Palavra de Deus e o lugar da Liturgia Eucarística (o altar).

A dualidade dos lugares santos tornou-se significativa para a realização da liturgia: na Liturgia da Palavra, a comunidade encontrava-se reunida em volta do escrínio dos livros santos ou, respectivamente, da Cátedra de Moisés voltada ao escrínio; esta, por sua vez, se tornou naturalmente a cadeira do Bispo. [...] Terminada a Liturgia da Palavra, durante a qual os fiéis se encontram em volta da cadeira do Bispo, eles caminham todos com o Bispo em direção ao altar, [...] Nas construções de igrejas antigas, a liturgia possui, portanto, dois lugares. O primeiro se situa no centro da igreja, onde se realiza a celebração da Palavra, com os fiéis agrupados em volta do “*bema*”, que é o plano elevado, onde se encontrava o trono do Evangelho, o assento do Bispo e o ambão da leitura. A celebração eucarística propriamente dita tem o seu lugar na abside, junto do altar “rodeado” pelos fiéis, que estão todos, juntamente com o celebrante, voltados em direção do Oriente, para o Senhor vindouro.¹¹⁷

Na disposição aqui descrita, **o movimento dinâmico** da Liturgia da Palavra (ao redor do “*bema*”, no *centro* da igreja) para a Liturgia Eucarística (diante do altar, situado na *abside*) fica mais evidenciado – pois esse movimento dinâmico espiritual **é expresso por um movimento local** – do que, em geral, na disposição atual, encontrando-se no presbitério não somente o altar mas também o ambão. Na reforma pós-conciliar do Rito Romano procurou-se, de alguma maneira, manifestar mais claramente a distinção entre a Liturgia da Palavra e a Liturgia Eucarística e, assim, também o movimento dinâmico de uma para outra: fora da venação do altar (inclinação, beijo, incensação) no início da S. Missa, se vai ao altar apenas no início da Liturgia Eucarística.¹¹⁸ No entanto, naquela disposição antiga, essa distinção e esse movimento ficaram bem mais claros.

Com esta explanação (em base às antigas igrejas cristãs siríacas), vimos, portanto, o dinamismo da Celebração Eucarística – em continuidade e descontinuidade (três inovações) com a liturgia judia – em uma **forma mais clara, mais expressiva**.

¹¹⁶ Id., *ibid.*, 63 (ed. port.: 53s). O grifo é nosso.

¹¹⁷ Id., *ibid.*, 63s (ed. port.: 54).

¹¹⁸ Fazem exceção o diácono e ministros que, a partir do altar, onde se encontra o Evangeliário, iniciam a procissão para o ambão, onde será proclamado o Evangelho.

Primeiro, o povo de Deus se reúne, chamado por Deus para formar o “*kahal JHWH*”, tendo o(s) representante(s) de Cristo, Sua Cabeça, no seu meio. A comunidade cristã está reunida em torno da Palavra de Deus. A atenção se dirige à Palavra de Deus (lugar dos livros sagrados, lugar da proclamação desta Palavra), pois Deus Se comunica a Seu povo através e em Sua Palavra. Há quem tenha uma missão autorizada a serviço da proclamação e interpretação desta Palavra: o representante de Cristo-Mestre. Este, encontrando-se no meio do povo, naquele lugar mais elevado (o “*bema*”) onde se encontra também o trono da Palavra (“*mesa da Palavra*”), tendo uma cadeira, não um trono fora e distante do conjunto da assembléia dos fiéis; pois ele também é um membro da Igreja, está dentro da comunidade dos fiéis, mas com uma missão especial a seu favor.

Tendo-Se Deus (Cristo) comunicado à Sua Igreja através da Sua Palavra, também mediante o ministério do Seu representante sacramental (homilia), a Igreja **dá a resposta plena** ao apelo dessa autocomunicação divina, entrando – livre e espontaneamente, isto é, numa moção de amor, a partir da fé-resposta à Palavra divina – naquele **movimento dinâmico deste mundo para o Pai** que é a “Páscoa” de Cristo, ou seja, Seu sacrifício da cruz consumado na Sua glorificação. Esta resposta e movimento expressam-se primeiro por um *movimento local*: a assembléia dos fiéis dirige-se, guiada pelo representante de Cristo-Sacerdote-Pastor, para a abside da igreja, onde se encontra o altar; dirige-se para o **Oriente**, que é **símbolo da meta** de toda a sua peregrinação neste mundo, da meta da sua união, ainda aqui na terra, com Cristo no Seu sacrifício da cruz, na Sua “passagem deste mundo para o Pai”, meta essa que é a comunhão perfeita e gloriosa (“núpcias”) com Cristo e, n’Ele e por Ele, com o Pai, no Espírito Santo; meta que é a “Jerusalém celeste”, o Reino consumado de Deus. O povo está reunido junto do altar, todos – fiéis e ministros – voltados para a mesma direção, pois trata-se de uma **ação comum**: todos participam do sacrifício do Senhor, da Sua oferta sacrificial ao Pai, da sua resposta de amor oblato total ao Pai, que Ele realizou na cruz em nome de todos e agora, na Oração eucarística, ou melhor, na “anáfora”, torna presente, através do ministério do Seu representante sacramental, para que o Seu sacrifício oferecido uma vez por todas, *em nome* de todos, seja o sacrifício do “Cristo total”, Cabeça e membros, seja agora oferecido *com todos*, isto é, todos participando nele, *todos entrando nesse movimento dinâmico de amor rumo à comunhão perfeita com Deus e, assim, também entre todos*, rumo à “Jerusalém celeste”, ao “banquete das núpcias do Cordeiro”.

O altar, portanto, conduz realmente a comunidade reunida **para além de si mesma**, abre o espaço para a liturgia eterna e, ao mesmo tempo, ele “leva o Céu para dentro da comunidade reunida”; ele é “como que o lugar do Céu rasgado”.¹¹⁹ Pois é **a partir do altar** do sacrifício que Cristo ressuscitado, o Esposo da Igreja, **vem ao encontro** da mesma para uma realização antecipada daquele banquete das núpcias, no qual o próprio Cristo é o alimento: os fiéis recebem do altar a vítima oferecida, o Corpo e Sangue de Cristo crucificado e ressuscitado.

A partir desta comunhão e nela, os fiéis deverão, em seguida, viver na sua vida cotidiana a sua participação na “Páscoa” de Jesus, transformando essa vida em sacrifício agradável a Deus, em caminhada para Deus, dando-lhe, portanto, uma característica “pascal”.¹²⁰

C. O dinamismo da Celebração Eucarística e a posição própria do representante de Cristo-Cabeça

“A liturgia é ‘ação’ do ‘Cristo todo’ (*Christus totus*)” (*Cat.* 1136). “É toda a *comunidade*, o corpo de Cristo unido à sua Cabeça, que celebra” (*Cat.* 1140). “Mas ‘os membros não têm todos a mesma função’ (Rm 12,4). Certos membros são chamados por Deus, na e pela Igreja, a um serviço especial da comunidade” (*Cat.* 1142). Tais membros – por poderem agir na pessoa de Cristo-Cabeça, ou seja, por representarem Cristo como Cabeça do corpo¹²¹ – têm, portanto, uma *função singular* na liturgia como “celebração do diálogo da história de salvação entre Deus e nós homens”.¹²² Já vimos esta estrutura dialogal da liturgia e seu correspondente movimento dinâmico no caso da celebração da santíssima Eucaristia. Agora resta refletir sobre a *posição própria* dos que, nisso, representam Cristo-Cabeça. Iniciamos esta reflexão com uma observação pertinente de Kurt Koch, bispo de Basel (Suíça):

Em não poucas evoluções pós-conciliares, o *diálogo humano entre o sacerdote e a comunidade* tomou o lugar da **celebração litúrgica do diálogo**

¹¹⁹ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 62 (ed. port.: 53).

¹²⁰ Cf. N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Representação e Oferta sacramental*, 194-196.

¹²¹ Cf. *Cat.* 1188.

¹²² Kurt KOCH, *Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, em: *IkaZ* (=Internationale katholische Zeitschrift) 33 (2004) 73-92; citação: 80.

salvífico entre Deus e os homens. Não é então a comunicação de Deus conosco, homens, que se encontra em primeiro plano, mas processos de comunicação dentro da própria comunidade. Esta impressão foi reforçada sobretudo pelo fato que, por causa da ausência de uma direção comum na oração, a liturgia católica da Missa depois do Concílio é caracterizada pelo permanente face a face de sacerdote e comunidade. A isto liga-se estreitamente a tendência de que a liturgia está em perigo de *se fechar em si mesma*.¹²³

1. O sacerdote celebrante a serviço da tríplice comunhão

Reflitamos, portanto, sobre a função-posição própria do representante de Cristo-Cabeça na assembléia e ação litúrgica. Para isso, perguntemos logo se o sacerdote (bispo, presbítero) celebrante não é porventura um *quarto* ponto de orientação, que teríamos, até agora, esquecido. A resposta é: ele não é mais um ponto essencial de orientação, mas **está em ligação essencial com os três pontos** mencionados.¹²⁴ O sacerdote celebrante está *a serviço* de Cristo e dos fiéis reunidos,¹²⁵ isto é: ele é **servidor da realização da tríplice comunhão** que propusemos chamar de comunhão da palavra, do amor e da vida.

Como já vimos, o Catecismo da Igreja Católica (n. 1348) sintetiza a **ação do ministro ordenado** da seguinte maneira:

É representando-o [= Cristo] que o Bispo ou o presbítero (agindo “em representação de Cristo-cabeça”¹²⁶) *preside* a assembléia, *toma a palavra* depois das leituras, *recebe as oferendas* e *profere a oração eucarística*. (grifo nosso)

Convém completar esta síntese, dizendo que também é ele quem *dá aos participantes a vítima oferecida*, o Corpo e Sangue do Senhor (banquete do sacrifício oferecido).¹²⁷ Deste modo, chegamos à descrição da

¹²³ Id., *ibid.*, 81. O grifo é nosso.

¹²⁴ Cf. L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 87.

¹²⁵ Cf. IGMR 93: “Portanto, quando celebra a Eucaristia, ele [= o presbítero] deve servir a Deus e ao povo com dignidade e humildade...”.

¹²⁶ O texto latino é mais forte: “in persona Christi Capitis agens”.

¹²⁷ Cf. JOÃO PAULO II, *Carta Dominicae Cenae*, n. 11: “como ministros da santíssima Eucaristia, eles [= os Sacerdotes] têm sobre as sagradas espécies uma responsabilidade primária, porque total: *oferecem* o pão e o vinho, *consagram*-nos, e em seguida *distribuem* as sagradas espécies aos participantes na assembléia eucarística que desejam recebê-las. [...] O tocar nas sagradas espécies e a distribuição destas com as próprias mãos é um

função própria do sacerdote celebrante dada pela *Institutio Generalis Missalis Romani* (n. 93):

O presbítero, que na Igreja tem o poder sagrado da Ordem para oferecer o sacrifício na pessoa de Cristo, também está à frente (“*praeest*”) do povo fiel reunido, preside (“*praesidet*”) à sua oração, anuncia-lhe a mensagem da salvação, associa a si o povo no oferecimento do sacrifício a Deus Pai, por Cristo, no Espírito Santo, dá aos seus irmãos o pão da vida eterna e participa com eles do mesmo alimento.

a) “Presidir” é servir como representante de Cristo-Cabeça, Mediador da comunhão dos homens com Deus

Importa ter uma idéia clara o que, no contexto litúrgico e, particularmente, na Celebração Eucarística, significa “**presidir**”. Entender a “presidência” simplesmente ou, até mesmo, exclusivamente como o estar (de pé ou sentado) defronte da comunidade reunida – como costuma ser a presidência numa assembléia qualquer (num parlamento ou congresso etc.) – seria, sem dúvida alguma, uma concepção bastante reducionista, não correspondendo à realidade complexa do ministério ordenado. Dissemos que, na ação litúrgica, “presidir” significa **representar Cristo-Cabeça**. Mas, o que significa que Cristo é a “Cabeça” da Igreja, ou *como* Ele o é?

É “Cabeça” no sentido novo e original de ser “servo”, segundo as suas próprias palavras: “O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a própria vida em resgate por todos” (Mc 10,45).¹²⁸

Este serviço, Ele o realiza como sendo o (único) Mestre, o (único) Sacerdote e o (único) Pastor. Isto significa que Ele é o (único) *Mediador* entre Deus e os homens, isto é, **mediador da comunhão dos homens com Deus** (e, em Deus, entre si). Os ministros ordenados (sacerdócio ministerial) são o sinal sacramental da mediação de Cristo.

A afirmação que o sacerdócio ministerial representa o Senhor como Cabeça é adequadamente complementada pela afirmação que ele representa Cristo como mediador. A função sacerdotal de Cristo consiste sobretudo na introdução de todo o povo na *communio* com Deus (mediação). Exatamente em

privilégio dos ordenados, que indica uma participação ativa no ministério da Eucaristia” (o grifo é nosso). Na verdade, “por uma justa necessidade” (*ibid.*), também um fiel não ordenado pode ser ministro da S. Comunhão, mas, por isso mesmo, apenas como ministro “extraordinário”.

¹²⁸ JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Pastores dabo vobis*, n. 21.

virtude desta definição e somente assim Cristo é Cabeça. [...] O sacerdócio ministerial é o sacramento do único mediador Jesus Cristo.¹²⁹

Reflitamos ainda um pouco sobre esse ser “cabeça” e ser “mediador”, ou melhor: ser cabeça como mediador. Importa reconhecer não apenas a dimensão “estática”, mas também a “dinâmica”, com a consequente “mobilidade”. O conceito “Cabeça” implica – sem entrar na concepção exata deste conceito paulino – uma *distinção* e, ao mesmo tempo, uma íntima *união* entre Cristo-Cabeça (e seu representante sacramental) e a Igreja-Corpo (membros de Cristo). O mesmo vale para o conceito “mediador”, que indica uma relação interpessoal: Cristo é, enquanto Deus, distinto de todo homem e é, enquanto homem, distinto de Deus; ao mesmo tempo, porém, Ele é perfeitamente homem e perfeitamente Deus, um dos seres humanos e um da Santíssima Trindade. Esta é a dimensão “**estática**” da mediação de Cristo.

Na sua dimensão “**dinâmica**” – a ação mediadora –, Cristo *age, da parte de Deus, sobre a humanidade-Igreja*, e, por outro lado, *age, da parte da humanidade-Igreja, em relação a Deus*. Deste modo, Ele está, no primeiro caso, como representante de Deus (como mediador da parte de Deus em relação à humanidade), **defronte da humanidade**, ou seja, da Igreja; por outro lado, como representante da humanidade-Igreja (como mediador da parte da humanidade em relação a Deus), Ele está, *com a humanidade*, **defronte de Deus**. No culto litúrgico (oração, de modo especial o sacrifício), portanto, Ele está – em íntima união com a Igreja, em seu nome, e associando-a à Sua ação – defronte de Deus.

Assim se pode ver que, com base no elemento estático, o elemento dinâmico traz consigo o elemento da “mobilidade”, a posição **móvel**: uma vez, Cristo está, como representante de Deus, voltado para a humanidade-Igreja; outra vez, está, como representante da humanidade-Igreja, em união com a Igreja, numa ação *comum* – pois Ele faz a Igreja participar da Sua própria ação –, voltado para Deus (Pai).

Passamos agora à consideração do representante de Cristo. Sendo o ministro ordenado sinal e instrumento da mediação de Cristo, vale tam-

¹²⁹ Jerzy KOCHANOWICZ, *Für euch Priester, mit euch Christ. Das Verhältnis von gemeinsamem und besonderem Priestertum* (Frankfurter Theologische Studien 59), Frankfurt am Main 2000, 265. Kochanowicz resume aqui a concepção de Albert Vanhoye sobre o sacerdócio ministerial. O Catecismo da Igreja Católica afirma: “O ministro ordenado é como o ‘ícone’ de Cristo Sacerdote” (Cat. 1142).

bém para ele, de forma análoga, o que vimos em Cristo: a combinação de *distinção* e *união* com relação aos outros fiéis. Quanto ao elemento “**estático**”, a distinção está no *caráter sacramental*, como algo permanente, ontológico,¹³⁰ indelével enquanto independente do bom ou mau uso do livre-arbítrio do ministro. O caráter sacramental da Ordem *distingue* o ministro ordenado dos outros fiéis, pois esse caráter é um modo de participação do único sacerdócio de Cristo que *difere essencialmente* do modo como todos os membros da Igreja participam deste único sacerdócio. Por outro lado, o ministro ordenado não deixa de ser um fiel, membro da Igreja, possuindo, *com todos os outros fiéis*, o sacerdócio *comum*, pelo caráter batismal e crismal; este é o sacerdócio *da Igreja*, isto é, a maneira como a Igreja como tal – Esposa, Corpo, rebanho, comunidade dos discípulos de Cristo –participa do sacerdócio de Cristo.

Assim, para darmos um primeiro exemplo, o ministro ordenado, embora representante de Cristo-Mestre, não deixa de ser, ao mesmo tempo, um membro do povo de Deus, *ouvinte* da Palavra de Deus, *discípulo* de Cristo-Mestre, como os outros fiéis. O Concílio Vaticano II lembrou isto na sua doutrina sobre a Igreja como Povo de Deus, ou seja, na doutrina sobre o sacerdócio (profético e régio) *comum* dos fiéis (de *todos* os membros da Igreja).¹³¹

O que na doutrina conciliar se apresenta como particularmente significativo é o fato que o ministério eclesial agora tem seu lugar **dentro da Igreja** – e **não acima dela**. [...] O que agora determina a Ecclesiológia é um paradigma mudado: dentro da comunidade dos fiéis há uma pluralidade de ministérios e carismas.¹³²

¹³⁰ Cf. a argumentação a este respeito em: J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica* II, Città del Vaticano 1992, 187s, 593s, 596s.

¹³¹ Cf. J. KOCHANOWICZ, *Für euch Priester, mit euch Christ*, 105-149.

¹³² *Id.*, *ibid.*, 133. O negrito é nosso. Cf. *Cat.* 871-873; CONFERÊNCIA EPISCOPAL ITALIANA, *A verdade vos tornará livres. Catecismo para adultos*, Coimbra (sem indicação de ano; original: *La verità vi farà liberi. Catecismo degli adulti*, Roma 1995), nn. 497-510. Cf. Karl LEHMANN, *Der Auftrag des Amtes in der heutigen Kirche*, em: *IkaZ* 10 (1981) 450: “‘Não deve, de modo algum, ser obscurecido o fato de que o ministro deve, em primeiro lugar, ser inteiramente cristão e, por isso, está no meio da comunidade, não simplesmente acima dela’. É de grande importância ‘que nenhuma consagração e nenhum encargo, por mais sublime que seja, pode impedir que o ministro esteja do lado dos fiéis, dos ouvintes e também dos pecadores’.” (A citação é tirada de J. KOCHANOWICZ, *Für euch Priester, mit euch Christ*, 284s).

A diferença é, portanto, estabelecida pelos ministérios (carismas, ministérios, estados de vida e vocações), havendo – no nosso caso concreto – uma diferença *essencial* entre o sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial, sendo que este está *a serviço* do outro (cf. *Cat.* 1547, 1120).

Essa *diferença* e *união* (comunhão) entre o ministro ordenado e os outros fiéis foi bem expressa pela palavra clássica de Sto. Agostinho: “*Para vós sou bispo, convosco sou cristão*”.¹³³ Vejamos o que este “para vós” (a vosso serviço) e “convosco” significa no caso concreto da Celebração Eucarística. Para isto, refletimos sobre a dimensão “**dinâmica**” do sacerdócio ministerial.

Na Celebração Eucarística há o que é comum (de *todos* os participantes, inclusive dos ministros ordenados) e o que é próprio do representante de Cristo-Cabeça.¹³⁴ **Comum** é o **orar**, o **ouvir** a Palavra de Deus, o **oferecer** e o **comungar** (receber o Corpo e Sangue de Cristo).

Absolutamente **próprio** do representante de Cristo-Cabeça (Mestre, Sacerdote) é o **anunciar** a Palavra de Deus **com autoridade apostólica** (homilia) e o **consagrar** (proferir a Oração eucarística, cume de toda a celebração¹³⁵; realizar, portanto, a ação sacramental da santíssima Eucaristia).

Quanto à **oração** em geral, o sacerdote tem um papel próprio em proferir as assim chamadas “orações presidenciais”, que são as orações que ele, por ser representante de Cristo e como tal,¹³⁶ pode dirigir (e dirige) a Deus *em nome de toda a Igreja* (de toda a comunidade reunida, mas também, além disso, de toda a Igreja).¹³⁷

Quanto ao **comungar**, o sacerdote não se distingue dos outros fiéis a não ser pelo fato de ele – que realizou a oferta sacramental do sacrifício da cruz – não precisar *receber de outrem* a vítima oferecida para “partici-

¹³³ *Sermo* 340, 1: PL 38, 1483: “*Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum Christianus.*”

¹³⁴ Sem dúvida, há também o que é próprio de ministros não ordenados (cf. *IGMR* 97-107), mas não é disto que agora tratamos.

¹³⁵ Cf. *IGMR* 30.

¹³⁶ Ele é, assim, o representante de Cristo que intercede pela Igreja, por toda a humanidade, perante o Pai celeste (cf. *Hb* 7,24s).

¹³⁷ Cf. *IGMR* 30, 33; *Cat.* 1553. Os convites à oração dirigidos a todos (no rito romano da Missa), antes das orações presidenciais, manifestam o que há de *comum*: *todos* (comunidade reunida, também o sacerdote) rezam, em silêncio (ou, no caso da oração sobre as oferendas, a comunidade responde em voz alta ao convite à oração), antes de o sacerdote proferir a respectiva oração “em nome da Igreja e de toda a comunidade reunida”.

par do altar”.¹³⁸ Quanto ao **ouvir** a Palavra divina, ele é, “com” os fiéis (cf. “convosco sou cristão”), discípulo do Senhor, está *sob* a Palavra de Deus.

Enfim, no que diz respeito ao “**oferecer**”, há o que é *comum* e o que é absolutamente *próprio* do sacerdote celebrante, pois “a celebração da Missa” é “ação de Cristo e do povo de Deus hierarquicamente ordenado” (IGMR 16). *Próprio* é que o sacerdote celebrante “oferece o Sacrifício na pessoa de Cristo”¹³⁹ e age “em nome de toda a Igreja quando apresenta a Deus a oração da Igreja e sobretudo quando oferece o sacrifício eucarístico”.¹⁴⁰ Porém, ele o faz também *com* toda a Igreja: “O presbítero

¹³⁸ Cf. IGMR 158, 160. “Das fontes antigas infere-se que a Comunhão não se toma, mas se recebe, como símbolo do que ela significa, ou seja, Dom recebido em atitude de adoração” (*Lineamenta*, 44. Quanto à “atitude de adoração” do sacerdote, cf. IGMR 157). De fato, corresponde perfeitamente ao dinamismo da Celebração Eucarística se o corpo e sangue do Senhor é *recebido*, pois, no banquete eucarístico, trata-se do dom extremado de Cristo-Esposo à Sua Igreja-Esposa. *Recebe-se, acolhe-se*, não se “*toma*” o dom do esposo ou da esposa. Por isso, é perfeitamente justificada a seguinte mudança, decidida pela Conferência dos Bispos da Itália, na fórmula do consentimento matrimonial: Não se diz mais “prendo” (tomo), mas “acolgo” (acolho, recebo), o que é a fórmula teologicamente mais correta e em plena conformidade com o original latino (“*Ego accipio te in maritum meum – uxorem meam*”). Isto, no entanto, faz pensar na tradução das palavras do Senhor na instituição da Eucaristia, pronunciadas pelo sacerdote celebrante na Oração eucarística: “*Accipite et manducate... Accipite et bibite...*”. Será que a tradução: “tomai” (em italiano: “prendete”) é mesmo a mais certa? “*Accipere*” é, no seu significado fundamental, “receber”. Nos textos neotestamentários da instituição da Eucaristia encontramos o verbo grego λαμβάνειν - *lambánein*. Este pode significar “tomar, agarrar, apanhar, ter em sua posse” ou “receber, acolher” (cf. Carlo RUSCONI, *Dicionário do Grego do Novo Testamento*, São Paulo 2003, 282). No Novo Testamento, o significado “receber, acolher” ocorre sobretudo quando há referência à relação Deus-homem (cf. DELLING, λαμβάνω, em: ThWBNT IV, 5s). Por isso, λάβετε - *lábete*, no contexto da Última Ceia, significa “recebei, acolhei”. Este é também, sem dúvida alguma, o significado de “*lábete*” em Jo 20,22: “*Recebei o Espírito Santo*”. A palavra hebraica que corresponde ao grego *lambánein* é *laqah*, podendo significar tanto “tomar, pegar, apanhar” como também “receber, aceitar, acolher” (cf. Luis ALONSO SCHÖKEL, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, São Paulo 1997, 346) ou “deixar-se dar (algo) por alguém” (cf. Wilhem GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1962, 389). Por fim, o evangelista Lucas diz expressamente que Jesus *deu* (*édoken*) aos Seus discípulos o Seu corpo (cf. Lc 22,19).

¹³⁹ Cf. IGMR 4; grifo nosso. É por isso que “o Sacrifício Eucarístico é antes de tudo uma ação do próprio Cristo, cuja eficácia não depende do modo de participação dos fiéis” (IGMR 11), embora, sem dúvida, uma autêntica participação plena seja um objetivo da instituição do Sacrifício Eucarístico.

¹⁴⁰ *Cat.* 1552; grifo nosso; cf. IGMR 2, 33; LG 10; SC 33.

[...] *associa a si* o povo no oferecimento do sacrifício a Deus Pai, por Cristo, no Espírito Santo.”¹⁴¹ Deste modo, é toda a comunidade reunida a “oferecer o sacrifício perfeito, não apenas pelas mãos do sacerdote, mas também *juntamente com ele*”.¹⁴² Segundo o Catecismo da Igreja Católica (n. 1348), ainda é próprio do ministro ordenado *receber as oferendas*, que, no início da Liturgia Eucarística, são trazidas pelos fiéis, por vezes em procissão, expressando desta maneira a participação dos mesmos na oferta do sacrifício.¹⁴³

É deste modo, portanto, que o sacerdote celebrante é *servidor da tríplice comunhão* que a Celebração Eucarística se destina a realizar ou aprofundar.

b) “Servidor”, não “ator”: a maneira de o ministro ordenado representar Cristo-Cabeça

A *Institutio Generalis Missalis Romani* (n. 24) diz que

o sacerdote deve estar lembrado de que ele é servidor da sagrada Liturgia e de que não lhe é permitido, por própria conta, acrescentar, tirar ou mesmo mudar qualquer coisa na celebração da Missa.¹⁴⁴

Ser “**servidor**”, no entanto, não significa somente que ele não é “proprietário”¹⁴⁵ da sagrada Liturgia e, por isso, não pode dispor dela a seu arbítrio, mas tem um significado ainda mais profundo, que deveria mani-

¹⁴¹ IGMR 93; grifo nosso; cf. também IGMR 78.

¹⁴² IGMR 95; grifo nosso. Por isso, o sacerdote fala na 1ª pessoa *plural*: “nós ...”. A distinção e, ao mesmo tempo, comunhão (sacrifício *comum*) entre o sacerdote celebrante e a comunidade reunida dos fiéis é muito bem expressa no convite do sacerdote à oração, antes da oração sobre as oferendas: “Orai, irmãos e irmãs, para que o *meu* e *vosso* sacrifício seja aceito por Deus...”. Se o sacrifício é “meu” e também “vosso”, é “nosso” sacrifício, certamente, mas dizer “meu e vosso” expressa também a distinção realmente existente entre o exercício do sacerdócio ministerial e o do sacerdócio comum de todos os fiéis.

¹⁴³ Cf. Jeremy DRISCOLL, *Eucharist: Source and Summit of the Church's Communion*, em: *Ecclesia Orans* 21 (2004) 203-225. “Throughout all this action and the accompanying words, it remains important for us to remember with attention that it all happens with the bread and wine that we brought; for this is how our communion in the one sacrifice is accomplished. In effect, by means of our bread and wine our lives are taken up into the one and only story in which the history of the world finds its meaning and fulfillment, the death and resurrection of Christ” (Id., *ibid.*, 218).

¹⁴⁴ Cf. também CCDDS, Instrução *Redemptionis sacramentum*, 18 e 31.

festar-se em toda a sua posição e atitude pessoal. O Papa João Paulo II frisou que o sacerdote deve

viver como “serviço” a sua própria missão de “autoridade” na comunidade, afastando-se de qualquer atitude de superioridade ou de exercício de um poder que não seja sempre e somente justificado pela caridade pastoral.¹⁴⁶

Não será que este princípio geral a respeito do exercício da autoridade sacerdotal se pode e deve aplicar, de forma análoga, ao sacerdote celebrante? No caso da Celebração Eucarística, a distinção (“*præstantiore loco et munere*”¹⁴⁷) entre o sacerdote celebrante e os outros fiéis não deveria ser expressa *além* do que é justificado, ou seja, exigido pelo seu ministério de representante de Cristo-Cabeça, e não deveria ser assim que não mais apareça que “ele permanece sempre parte da comunidade como crente, juntamente com todos os outros irmãos e irmãs convocados pelo Espírito”.¹⁴⁸

Segundo o Cardeal Godfried Danneels, a pessoa de quem preside “não é nem robô nem ator; ele é servidor”.¹⁴⁹ Ele não é robô, pois no exercício do seu ministério realiza autênticos atos humanos, com inteligência e vontade livre. Mas ele também **não é “ator”**. A Celebração Eucarística não é uma representação teatral da Última Ceia, ou seja, daquela parte que foi a novidade cristã naquela Ceia pascal; o sacerdote celebrante não é o ator que na Santa Missa representa o papel de Jesus (e, eventualmente, a comunidade reunida representando o papel dos Apóstolos). Não se deveria de tal modo, embora talvez não conscientemente, entender de forma errada a verdade de o sacerdote representar Cristo-Cabeça, de ele ser o ícone de Cristo-Sacerdote.

Na verdade, se o sacerdote faz o que Jesus fez¹⁵⁰, ele, no entanto, **não**

¹⁴⁵ Cf. JOÃO PAULO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 52: “A liturgia nunca é propriedade privada de alguém, nem do celebrante, nem da comunidade onde são celebrados os santos mistérios.”

¹⁴⁶ JOÃO PAULO II, *Pastores dabo vobis*, 58. Os “*Lineamenta*” para o Sínodo dos Bispos propõem, neste sentido, João Batista como modelo para o ministro: “São João Batista é a figura mais emblemática do ministro, que se diminui para fazer crescer o Senhor” (n. 48).

¹⁴⁷ Cf. *IGMR* 4.

¹⁴⁸ JOÃO PAULO II, *Pastores dabo vobis*, 22.

¹⁴⁹ G. DANNEELS, *La Liturgie quarante ans après le Concile*, em: *Notitiae* 40 (2004) 60.

¹⁵⁰ Tomou o pão e o cálice, disse sobre eles a oração de bênção e ação de graças, deu o

fala comoalaria um ator que representasse o papel de Jesus. Uma **análise atenta da (estrutura da) Oração eucarística** pode elucidar este aspecto do ministério sacerdotal.¹⁵¹

Na Oração eucarística, o sacerdote celebrante eleva “a Deus Pai, por Jesus Cristo, no Espírito Santo, em nome de toda a comunidade”¹⁵² (“nós”), a oração de ação de graças, louvor e pedido, como também de consagração,¹⁵³ podendo-se distinguir nela entre secção *anamnético-celebrativa* e secção *epiclética*.¹⁵⁴ Dentro da primeira ou da segunda secção, chega o momento em que a forma literária passa para a “narração”: o relato da instituição. Isto, no entanto, não significa, de modo algum, que a oração do sacerdote “a Deus Pai, por Jesus Cristo, no Espírito Santo, em nome de toda a comunidade”, seja *interrompida*, como evidenciam as próprias palavras da narração.¹⁵⁵ Dentro da narração, passa-se, então, para a forma literária da “citação”. Com a citação direta muda a forma gramatical da primeira pessoa plural para o singular (“nós, nosso”; “meu corpo; meu sangue”).

Apresentando primeiro a explicação “escolástica”, podemos dizer, com R. Sokolowski:

As duas mudanças em estrutura linguística, na forma literária e na gramática dos pronomes, são expressões de aspectos teológicos mais profundos da Eucaristia.¹⁵⁶

pão (partido) e o cálice a Seus discípulos dizendo: Tomai, comei, bebei; isto é meu Corpo; este é o cálice do meu Sangue.

¹⁵¹ Quanto ao que segue, veja-se Robert SOKOLOWSKI, *Praying the Canon of the Mass*, em: *Homiletic & Pastoral Review* XCV (1995) 8-15, e particularmente, Cesare GIRAUDO, *Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a Eucaristia*, São Paulo 2003.

¹⁵² IGMR 78.

¹⁵³ Cf. IGMR 78; Cat. 1352.

¹⁵⁴ Cf. C. GIRAUDO, *Num só corpo*, 255s.

¹⁵⁵ Cf., p. ex., o Cânon Romano: “Qui [...] et elevatis oculis in caelum ad te Deum Patrem omnipotentem, **tibi** gratias agens benedixit,... Simili modo [...] item **tibi** gratias agens benedixit,...”; a Anáfora de São Marcos: “Porque o mesmo Senhor e Deus e sumo rei nosso Jesus Cristo [...] levantando o olhar ao céu para **ti**, seu Pai,... Do mesmo modo [...] levantando o olhar ao céu a **ti**, seu Pai, nosso Deus e Deus de todos,...” (tradução segundo C. GIRAUDO, *Num só corpo*, 362).

¹⁵⁶ R. SOKOLOWSKI, *Praying the Canon of the Mass*, 9. Sokolowski, referindo-se em concreto ao Cânon Romano, fala de mudança de pedido para invocação, para narração e para citação (“The literary form changes from petition to invocation to narrative to quotation”).

Nas palavras da instituição, porém, em “isto é meu corpo” e “este é o cálice do meu sangue”, o sacerdote fala na primeira pessoa do singular, porque já não fala em nome da Igreja mas em nome de Cristo. Ele permite a Cristo ser aquele que diz as palavras; ou, mais apropriadamente, Cristo eleva a voz do sacerdote, mediante citação sacramental, a veículo para suas próprias palavras; o sacerdote é habilitado a falar *in persona Christi*. Neste ponto central da sua sagrada liturgia, a Igreja renuncia a toda a iniciativa verbal própria e deixa as palavras de Cristo mesmo realizar a ação sagrada, a atualização da sua própria morte redentora.¹⁵⁷

É desta maneira que se manifesta que Jesus Cristo está agindo através do seu representante sacramental. Este, portanto, torna perceptível as palavras e a ação de Cristo não à maneira de um ator – que não cita as palavras da personagem que representa, mas as diz como sendo suas, como também não narra os gestos da personagem, mas simplesmente as faz –, mas mediante a “**citação sacramental**”. Convém observar que a citação requer a narração ao menos para introduzi-la, como, p. ex., “ele disse”. Ora, a narração nos transporta do nosso lugar e tempo para outro e indica que, no que se segue, é uma outra pessoa a falar.

O sacerdote faz isto, enquanto permanece dentro do seu próprio contexto histórico, no seu próprio mundo e tempo, com as preocupações e necessidades da Igreja e do povo ao seu redor; mas enquanto focalizado no sacrifício do Calvário, ele faz ecoar as palavras e ações da Última Ceia, e ele também se encontra dentro da liturgia celeste, na qual o Filho, o Cordeiro de Deus imolado por nossos pecados, está eternamente presente ao Pai.¹⁵⁸

“Citação” traz consigo, para o sacerdote celebrante, uma salutar **discrissão** no seu ministério sacramental, quanto à sua própria pessoa. Fica mais claro que ele é *servidor* tanto de Cristo como da Igreja. Se ele é “ícone de Cristo”, não o é como um ator,¹⁵⁹ mas como servidor, como

¹⁵⁷ Id., *ibid.*, 10.

¹⁵⁸ Id., *ibid.*, 10.

¹⁵⁹ Parece-nos oportuno apresentar aqui algumas considerações de um professor de sociologia, W. Siebel (id., *Liturgie als Angebot*), citadas em: Klaus GAMBER, *Zum Herrn hin. Fragen um Kirchenbau und Gebet nach Osten*, Regensburg 1987, 52s: “A forma habitual até agora fez o sacerdote manifestar-se como guia e representante da comunidade, o qual, em lugar da comunidade [representando-a], fala com Deus como Moisés no Sinai. A comunidade, como aquela que envia uma mensagem (oração, veneração, sacrifício), o sacerdote, como o guia que transmite a mensagem, e Deus, como aquele que a recebe.” Na nova praxe (“*versus populum*”), o sacerdote “difícilmente aparece como representante da comunidade, mas sim como um ator, que – em todo caso, no centro da missa – desempenha

“instrumento” de Cristo. Por isso mesmo, também não pesa sobre ele a tarefa de um ator, a saber, a de encontrar sempre novas maneiras de apresentar seu papel de modo que seja interessante para o público. De resto, na Celebração Eucarística não existe um “público”: a Oração eucarística se dirige – da parte do sacerdote como também de todos os fiéis reunidos, associados ao sacerdote nesta oração – a Deus Pai, inclusive no próprio relato da instituição.

Se isto já fica claro na própria explicação “escolástica” – que põe todo o acento (exclusivamente) nas “palavras da consagração”, isto é, as palavras de Cristo mesmo –, mais ainda o é numa explicação mais ampla que, entre outros aspectos, leva em consideração o fato de poder haver uma Oração eucarística “válida”, sem que o sacerdote celebrante cite explicitamente as palavras de Jesus na instituição da santíssima Eucaristia; é o caso da “Anáfora dos santos Apóstolos Addai e Mari”.¹⁶⁰ Independentemente da questão se desde o início, em geral, houve ou não um relato *explícito* da instituição nas anáforas,¹⁶¹ C. Giraudo tem razão ao escrever:

As palavras da instituição ditas pelo sacerdote no momento da consagração não são evidentemente palavras suas, mas palavras de Cristo; por isso justamente podemos dizer que ele as pronuncia *in persona Christi*. Contudo, naquele momento, **o sacerdote celebrante não é o Jesus do cenáculo que fala à comunidade apostólica**. Ele é e permanece o **ministro autorizado da Igreja**, que, **continuando a falar a Deus Pai**, pronuncia as palavras que Cristo naquela situação irrepetível pronunciou em vista – também e sobretudo – de nosso futuro longínquo. Agora que aquele futuro longínquo se

o papel de Deus [de Cristo na Última Ceia], não sem semelhança com Oberammergau [lugar tradicional da encenação da Paixão do Senhor] ou outras representações religiosas teatrais.” “A considerável insegurança e solidão dos sacerdotes levou naturalmente à busca de novos apoios de conduta. Disto faz parte o apoio emocional que é dado ao sacerdote pela comunidade que ele tem diante de si. Aqui, porém, surge logo também uma nova dependência: é a do ator com relação ao público.”

¹⁶⁰ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS, *Orientações para a admissão à Eucaristia entre a Igreja caldéia e a Igreja assíria do Oriente* (20/07/2001), e o comentário oficial a estas “Orientações”: “Ammissione all’Eucaristia in situazioni di necessità pastorale”, em: *L’Osservatore Romano* (ital.) de 26/10/2001.

¹⁶¹ Cf. C. GIRAUDO, *Num só corpo*, 233-253; Robert F. TAFT, *Messa senza Consacrazione? Lo storico accordo sull’Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d’Oriente promulgato il 26 ottobre 2001*, em: *Divinitas* 47 (2004; numero speciale) 75-106, exatamente: 83-89.

fez presente em nosso hoje, eis que ele, o ministro autorizado da Igreja, entra em ação e, em seu discurso oracional, profere as mesmas palavras “**em nome da Igreja que suplica com as palavras de Cristo**” [*“in persona Ecclesiae orantis sermone Christi”*].¹⁶²

As palavras da consagração são, por certo, **as palavras de Cristo**, não imediatamente da boca de Cristo, mas **da boca da Igreja**, representada autorizadamente¹⁶³ só pelo ministro ordenado. E, vice-versa, o ministro ordenado é – em virtude da *ordem de iteração* recebida por ele em medida eminente – a única voz autorizada da Igreja chamada a pronunciá-las.

Por sua parte, as palavras da consagração não são ditas “só narrativamente” [*narrative tantum*] como as poderia dizer um leitor – mesmo que fosse sacerdote – que, na liturgia da Palavra, lê um relato institucional. Elas são ditas “narrativamente e ao mesmo tempo significativamente” [*narrative, simul et significative*], no sentido de que o celebrante **narra culturalmente a Deus**, com toda a eficácia do realismo sacramental que elas significam. Ou, para usar uma fórmula complementar, elas são ditas “narrativa e deprecativamente e ao mesmo tempo significativamente” [*narrative ac precativa, simul et significative*].¹⁶⁴

A presença do ministro ordenado é, portanto, necessária, qualificada pela ação ministerial e por sua legitimação em virtude da autoridade recebida, mas também é e deve ser *discreta*, sendo instrumental e funcional. A **necessária e conveniente discrição e humildade** do sacerdote celebrante tem sido salientada ultimamente,¹⁶⁵ e com razão. Pois, se na reforma litúrgica após o Concílio Vaticano II se quis acabar com o “clericalismo” na liturgia – no sentido daquela concepção e consequente realiza-

¹⁶² C. GIRAUDO, *Num só corpo*, 246. Para entender melhor esta explicação, veja-se como C. Giraudo explica a posição-função do relato da instituição, com as palavras do Senhor Jesus, dentro da Oração eucarística: *ib.*, *Num só corpo*, 239-250.

¹⁶³ Esta autorização de que Giraudo fala (representar a Igreja) encontra-se justamente na habilitação do sacerdote (por Cristo pelo sacramento da Ordem) a agir como representante de Cristo enquanto este presta culto – na Sua oração, no Seu sacrifício – a Deus Pai na e por Sua Igreja (cf. *Cat.* 1553).

¹⁶⁴ C. GIRAUDO, *Num só corpo*, 246s. O negrito é nosso.

¹⁶⁵ Cf., p. ex., G. DANNEELS, *La Liturgie quarante ans après le Concile*, 60 (já citado); Max THURIAN, *La liturgie, contemplation du mystère*, em: *Notitiae* 32 (1996) 690-697; Thurian fala da “discrição do ministério dos celebrantes” (p. 692), chama-os de “os humildes e discretos servidores” (p. 694; cf. também p. 695); *Lineamenta*, 58: “A necessária proporção entre o altar, o tabernáculo e a sede deve-se à proeminência do Senhor em relação ao seu ministro. [...] o celebrante deve ser e aparecer humilde”. Cf. também *IGMR* 93.

ção da liturgia como sendo uma ação exclusiva do clero, faltando, portanto, a participação ativa dos fiéis –, na verdade, surgiu, depois do Concílio, um novo tipo de clericalismo, antes não existente, que faz do sacerdote, como “presidente”, propriamente o ponto de referência de todo o conjunto de celebração:¹⁶⁶ um **clerocentrismo**. A razão ou o fundamento disso não se encontra na doutrina do Concílio Vaticano II, mas em um mal-entendido desta doutrina, por uma visão unilateral e reducionista que não leva mais em consideração e não expressa na prática a posição *dinâmica* e *móvel* do sacerdote celebrante no exercício do seu ministério de representante de Cristo-Cabeça-Mediador.

Por isso, vejamos ainda, de modo explícito, qual é a posição concreta do sacerdote celebrante se tal posição quer mesmo *exprimir o dinamismo* da Celebração Eucarística.

2. A posição do sacerdote celebrante exprimindo o dinamismo da Celebração Eucarística

A reflexão sobre esta posição do sacerdote nos pode manifestar aquela dimensão da “mobilidade” que antes já vimos em Cristo, com relação à Igreja.

a) O lugar da cadeira do sacerdote celebrante e a posição dele

A Igreja local como Assembléia litúrgica (eucarística) é constituída quando os fiéis se reúnem tendo consigo aquele (ou aqueles) que é representante sacramental de Cristo Sumo Sacerdote da Nova Aliança. Colocam-se na presença de Deus, sob a Palavra divina, como a primeira *ἐκκλησία* no Sinai.¹⁶⁷ Para isso há os ritos iniciais, cuja finalidade é “fazer com que os fiéis, reunindo-se em assembléia, constituam uma comunidade e se disponham para ouvir atentamente a palavra de Deus e celebrar dignamente a Eucaristia”¹⁶⁸.

Qual é o lugar conveniente para o sacerdote celebrante? Naquela disposição antiga acima descrita (que se pode reconhecer nas antigas igre-

¹⁶⁶ Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, *Die Würde der Liturgie*, em: *IkaZ* 7 (1978) 484; J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 69s (ed. port.: 59); cf. também M. THURIAN, *La liturgie, contemplation du mystère*, 695.

¹⁶⁷ Cf. *Ex* 19; 24; cf. outras *ἐκκλησίαι* no AT: *1Cr* 28,8; 29,20; *2Cr* 6,3.12.13; 20,5.14; 23,3; 29,23.28.31.38.

¹⁶⁸ *IGMR* 46. Quanto ao colocar-se na presença de Deus, cf. *IGMR* 54.

jas sírias, e que parece ser a mais original), os ministros ordenados encontravam-se **no meio dos fiéis**, numa plataforma (o “*bema*”), portanto **em um nível mais alto** dos outros fiéis,¹⁶⁹ mas ao mesmo tempo, **com eles**, voltados para o lugar (da proclamação) da Palavra de Deus. Nesta disposição se manifestou com toda a clareza que o ministro ordenado, embora representante de Cristo-Mestre-Sacerdote, não deixa de ser, ao mesmo tempo, um *membro do povo de Deus, ouvinte da Palavra de Deus* como os outros fiéis. Essa disposição também fez possível aquele movimento local – com o povo – do lugar da Liturgia da Palavra para o da Liturgia Eucarística, expressando assim o dinamismo existente na Celebração Eucarística.

Outra disposição dos lugares do clero na Liturgia da Palavra (e ritos iniciais) é aquela que corresponde ao clássico *subsellium*, um banco semicircular usado nos lugares de encontro de sociedades acadêmicas e associações, como também à cadeira do magistrado (juiz) na basílica civil romana.¹⁷⁰ Encontra-se tal disposição – a **cadeira no fundo do presbitério** – particularmente nas antigas basílicas romanas, embora não em todas.¹⁷¹ A *Institutio Generalis Missalis Romani* prefere tal posição da cadeira do sacerdote celebrante, sem, no entanto, excluir outras possibilidades.¹⁷² No entanto, esta disposição não deixa de ter também inconveniências, como Louis Bouyer, falando da situação histórica da Igreja no Império Romano a partir do século IV, salientou. Embora Bouyer use expressões fortes, suas observações não deixam de ter fundamento, e é importante refletir sobre tais fatos. Ele fala das basílicas romanas constantinianas (no tempo do Imperador Constantino ou depois):

O que nestas igrejas mais chama a atenção é o fato que a cadeira do bispo foi transferida para o centro da abside e se tornou agora um trono; ela já não é simplesmente a *cathedra* de um mestre, mas a sede de honra de um alto dignitário. Evidentemente, isto aconteceu imitando o uso da basílica para fins oficiais na Roma antiga. Em correspondência à sede do Imperador no senado, o magistrado tinha, particularmente nas basílicas que serviam

¹⁶⁹ A *IGMR* diz que a “natureza do sacerdócio ministerial [...] se evidencia no próprio rito, pela eminência do lugar e da função (*‘præstantiore loco et munere’*) do sacerdote” (n. 4).

¹⁷⁰ Cf. J. LARA, *Versus Populum Revisited*, 212.

¹⁷¹ Cf. L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 53, referindo-se à basílica Santa Maria Maggiore, até o tempo do Papa Pascal I (817-824).

¹⁷² Cf. *IGMR* 310.

de tribunal, uma tal sede no mesmo lugar. Ao seu redor, sentados ou de pé, conforme seu grau, agruparam-se seus assistentes ou funcionários inferiores. Todos os peritos vêem hoje na colocação primeiro do bispo de Roma com seu clero na mesma situação um reflexo do fato que, no início da era constantiniana, primeiro o bispo de Roma e, depois, todos os outros bispos com ele foram oficialmente equiparados aos altos magistrados. Ao uso desta sede quase imperial correspondia também o costume de, na procissão, levar à frente dos bispos castiçais com velas e incenso, como já muito antes tinha sido costume para os dignitários imperiais. Tudo isso foi o começo daquilo que hoje geralmente se chama “triumfalismo” e que deriva do fato que os bispos se tinham tornado altos dignitários do Estado.

A primeira e mais evidente consequência desta evolução foi o fato que os guias cristãos, pela primeira vez, quiseram ser reconhecidos como autoridades acima e fora da Igreja e não como autoridade dentro da Igreja e inserida na sua vida como comunidade. Daí a nova separação, em lugar de uma mera distinção, entre clero e fiéis, separação essa que na Igreja primitiva, como antes na sinagoga, era totalmente desconhecida. [...] Uma vez que o bispo agora se sentou, com dignidade imperial, em lugar elevado, o clero se tornou sua corte, em distância quanto possível do vulgo.¹⁷³

De fato, como diz a *Institutio Generalis Missalis Romani*, a cadeira do sacerdote celebrante não deve ter uma aparência de trono: “Evite-se toda espécie de trono”.¹⁷⁴ Reconhece-se, portanto, o real perigo de se fazer da **cadeira** (*cathedra*) do representante de Cristo-Mestre um **trono**. Igualmente, a *Institutio* se refere à “demasiada distância” entre a cadeira do sacerdote e a assembléia como uma das razões contra a posição da cadeira no fundo do presbitério.¹⁷⁵ Também, se o tabernáculo estiver no centro do presbitério atrás do altar,¹⁷⁶ a posição da cadeira não pode ser aquela.¹⁷⁷ Com razão diz o primeiro texto de preparação do Sínodo dos Bispos sobre a Eucaristia:

¹⁷³ L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 46s.

¹⁷⁴ *IGMR* 310.

¹⁷⁵ Porém, segundo a *IGMR*, não é propriamente a distância como tal, mas o fato que a distância eventualmente “torna difícil a comunicação entre o sacerdote e a assembléia” (n. 310).

¹⁷⁶ Poder-se-ia refletir sobre o significado do tabernáculo dentro do dinamismo da Celebração Eucarística e seria possível mostrar que o tabernáculo realmente não “atrapalha”, mas se insere harmoniosamente nesse dinamismo. Neste artigo, porém, não vamos abordar este aspecto.

¹⁷⁷ Cf. *IGMR* 310. Quanto ao lugar do tabernáculo, tem havido uma evolução nos

A necessária proporção entre o altar, o tabernáculo e a sede deve-se à proeminência do Senhor em relação ao seu ministro. A *centralidade* do tabernáculo e da cruz não deve ser comprometida pela sede do celebrante, para a qual a Liturgia recomenda que se “evite toda a espécie de trono”.¹⁷⁸

A pergunta fundamental é: Quais são “**as exigências da celebração**”¹⁷⁹ a respeito da cadeira do sacerdote celebrante? Como se exprime melhor a posição dele com relação aos outros componentes ou elementos da celebração? Qual é, portanto, *o lugar mais conveniente* da cadeira do sacerdote celebrante, de modo que **se exprima claramente a sua posição** com relação ao povo e a Deus?

Na liturgia romana reformada depois do Concílio, a função do sacerdote na cadeira não é uma só. No início, ao *saudar* o povo e introduzir o ato penitencial, ele tem de estar “**voltado para o povo**” (cf. IGMR 124), como também na *homilia*.¹⁸⁰ Igualmente, no *convite* para a oração (Oração “*Collecta*”, Oração universal, Oração depois da Comunhão¹⁸¹),

documentos pós-conciliares (*Inter Oecumenici*, n. 95 [ano 1964]; *Eucharisticum Mysterium*, n. 53 [1967]; IGMR 276 [1969], *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, n. 9 [1973]; *Inaestimabile donum*, n. 24 [1980]; CIC cân. 938 § 2 [1983]; IGMR 315 [2000]). Da recomendação de uma capela separada se passa para a indicação de uma ou outra possibilidade (no presbitério ou na capela separada), sendo a possibilidade da reserva numa capela à parte a indicada em segundo lugar (já na *Inaestimabile donum*). A nova IGMR esclarece ainda que essa capela “esteja organicamente ligada com a igreja e visível aos fiéis” (n. 315). O “*Instrumentum laboris*” para o Sínodo dos Bispos sobre a Eucaristia faz umas observações pertinentes a esse respeito: “A própria posição do sacrário em lugar facilmente visível é uma outra maneira de evidenciar a fé na presença de Cristo no Santíssimo Sacramento. A esse respeito, nas respostas aos *Lineamenta* pede-se uma maior reflexão sobre a justa colocação do sacrário nas igrejas, de acordo com as disposições canônicas. Haverá que examinar se a remoção do sacrário do centro da área do presbitério para colocá-lo num ângulo pouco visível e digno ou numa capela afastada, ou se a colocação da sede do celebrante em posição central, se não mesmo em frente do sacrário, como aconteceu em muitas reestruturações de igrejas antigas e em novas construções, não contribuam, de certa medida, para a diminuição da fé na presença real” (n. 41).

¹⁷⁸ *Lineamenta*, 58. O grifo é nosso.

¹⁷⁹ Cf. *Lineamenta*, 58: “Em conclusão, é bom recordar que, tanto no Ocidente como no Oriente, ‘a disposição dos lugares, imagens, vestes litúrgicas e alfaías não é deixada ao gosto de cada qual; devem invés colocar-se de acordo com as exigências das celebrações e ser coerentes entre si’ (*Instruction pour l’Application des Prescriptions Liturgiques du Code des Canons des Églises Orientales*, 108).”

¹⁸⁰ A IGMR (n. 136) indica também para o presbítero como lugar possível da homilia a cadeira (“de pé junto à cadeira ou no próprio ambão, ou ainda, se for oportuno, em outro lugar adequado”).

quando o sacerdote celebrante se dirige ao povo, a posição conveniente é também aquela.

Porém, ao *ouvir*, juntamente com toda a comunidade reunida, a Palavra de Deus,¹⁸² como também ao recitar as já mencionadas *orações presidenciais* e ao proferir o *Kyrie* e o *Glória*, não existe uma “exigência da celebração” no sentido de requerer – devido ao sentido do que o “presidente” está fazendo – a posição local de ele estar voltado para o povo. Durante a proclamação da Palavra de Deus, com exceção da homilia, a posição ideal seria a de estar **voltado para o ambão**, lugar da proclamação da Palavra, a cujo serviço ele está.¹⁸³

Nas orações que ele reza juntamente com o povo (como o *Kyrie* e o *Glória*) ou em nome do povo (as “orações presidenciais”), nada requer que esteja voltado para ele; pelo contrário, a posição local que exprime realmente a posição espiritual é a de sacerdote e povo estarem **voltados para a mesma direção** (independentemente se esta é o Oriente ou não); pois, nessas orações, o sacerdote não somente não fala ao povo e, sim, a Deus; mas fala a Deus *juntamente com o povo reunido* assim como *em nome do povo* (cf. *IGMR* 30, 78), de modo que o povo se dirige, em oração, a Deus através do sacerdote celebrante, como seu representante, e juntamente com ele. Nestas orações, portanto, a situação do sacerdote (presbítero, bispo) é diferente daquela que há nas orações que ele dirige a Deus *não* em nome do povo e juntamente com ele, mas simplesmente em benefício do povo. É o caso da “oração sobre o povo” (cf. *IGMR* 90) ou de orações consecratórias sobre pessoas;¹⁸⁴ nestas, ele fala a Deus – não se dirige, na sua oração, ao povo, mas a Deus –, contudo, é conforme

¹⁸¹ A *IGMR* se pronuncia a este respeito apenas com relação ao convite antes da *Oração sobre as oferendas* (*IGMR* 146), a qual, no entanto, não é proferida junto à cadeira, e antes da *Oração depois da Comunhão* (*IGMR* 165), sendo que esta não precisa ser recitada junto à cadeira (cf. *IGMR* 165).

¹⁸² A proclamação das leituras, inclusive do Evangelho, não é uma função “presidencial”; cf. *IGMR* 59.

¹⁸³ Quanto à proclamação do Evangelho, a *IGMR* assumiu a indicação do *Caerimoniale Episcoporum* (n. 141), ao prescrever: “Os presentes (*adstantes*) voltam-se para o ambão, manifestando uma especial reverência ao Evangelho de Cristo” (n. 133). Para a proclamação do Evangelho isto é possível para todos no presbitério, independentemente da posição da sua cadeira, pois eles se encontram de pé.

¹⁸⁴ Cf. as orações de ordenação ou consagração no rito das Ordenações, no rito da profissão religiosa, etc.

ao sentido do que está fazendo, ou melhor, este sentido requer a forma exterior de o sacerdote estar voltado para aqueles aos quais transmite, pela oração, os benefícios divinos. Nestas orações, o sacerdote age, de fato, como *representante de Deus diante do povo* – embora esta ação se realize em forma de uma oração dirigida a Deus – e, por isso, está também, na forma exterior da sua posição, *defronte do povo* beneficiário da sua ação. Mas nas outras orações acima referidas, o sacerdote celebrante age formalmente **como representante do povo diante de Deus**, e também isto deveria expressar-se na forma exterior: ele está, **com o povo, voltado para Deus**, o que significa – independentemente do símbolo (direção cósmica ou um sinal, como o é a cruz) que represente Deus (Cristo) – que está voltado para a *mesma* direção. Trata-se de uma **expressão de comunhão na oração**: ação *comum* do povo e do seu representante. J.A. Jungmann, perito no Concílio Vaticano II e membro do “*Consilium*” para a execução da reforma litúrgica, referiu-se, a este respeito, à perspicácia de A. Saint-Exupéry, autor de “O pequeno Príncipe”:

No que diz respeito ao relacionar-se dos fiéis, a comum ordenação para Deus parece ser mais importante para a compreensão mútua e para o amor fraterno, do que o estar diretamente um defronte do outro. [...] Talvez se possa aqui lembrar a palavra de Antoine Saint-Exupéry, um autor ao qual não se pode negar a compreensão pelo homem de hoje († 1944 como piloto de avião de combate): “Quando uma meta comum que se encontra fora do nosso eu, nos une fraternalmente com outros homens, só então respiramos livremente. A experiência nos ensina que amor não consiste em olhar-se um ao outro, mas em olhar juntos na mesma direção”.¹⁸⁵

Se agora levamos em consideração os dados aqui apresentados, vê-se que dificilmente existe uma posição “ideal” da cadeira do sacerdote celebrante, quer dizer: uma posição que possibilite exprimir perfeitamente a posição espiritual do sacerdote celebrante em cada um dos diversos momentos da celebração.

¹⁸⁵ Josef Andreas JUNGSMANN, *Der neue Altar*, em: *Der Seelsorger* 37 (1967) 374-381, citação: 380. Quanto à conexão, no amor, entre o mútuo olhar-se e o olhar juntos para o mesmo objeto (na mesma direção), e quanto à perfeição desse olhar juntos, cf. a análise de Dietrich von HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg ³1975, 31-36. Quanto ao fundamento ou modelo disso mesmo na vida trinitária (a processão do Espírito Santo como ato *comum* do Pai e do Filho e consumação da autocomunicação intradivina), cf. Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich - Du - Wir*, Münster ⁴1980, 74-81; 136-167; Jean GALOT, *Chi è lo Spirito Santo?*, em: *La Civiltà Cattolica* 127 (1976) 426-442.

Na Liturgia da Palavra, o movimento dinâmico vai certamente de Deus para o homem (na Oração universal, no entanto, o movimento já é inverso), de modo que aquele que proclama a Palavra deve estar voltado para a comunidade reunida. Porém, normalmente não é quem preside que lê as leituras da S. Escritura e canta o Salmo responsorial (cf. IGMR 59), mas dá, depois de tudo isso, a interpretação da Palavra ouvida e sua aplicação à vida dos fiéis – e isto, ele o pode fazer de junto do ambão ou “em outro lugar adequado” (cf. IGMR 136). Antes disso também ele é, *com* os outros fiéis, *ouvinte* da Palavra, discípulo que acolhe, com fé e respeito, a Palavra do seu Mestre e Senhor. Este aspecto foi bem expresso naquela disposição antiga com o “bema” no meio dos fiéis, e o é também quando a cadeira do sacerdote celebrante se encontra à frente dos fiéis, voltada para o presbitério (ambão, altar, cruz), como é prática do Papa ao celebrar na sua capela,¹⁸⁶ e igualmente na liturgia armênia. Desta maneira há tanto a **manifestação da distinção** do representante de Cristo-Cabeça como **também da sua comunhão** com os outros fiéis: com eles é ouvinte, está submisso à Palavra de Deus. Se ele “preside” ou “dirige” a celebração da Palavra, não o faz, de modo algum, como senhor desta Palavra. Aquilo em que ele se distingue dos outros fiéis é o fato de poder “tomar a palavra depois das leituras” (cf. *Cat.* 1348; IGMR 66, 59); antes disso, ele é, como todos os fiéis, *discípulo do Senhor que escuta o seu Mestre*.¹⁸⁷ Dessa maneira, o sacerdote celebrante está também naquela posição local que *manifesta a sua posição espiritual nas orações* que reza na cadeira: juntamente com os outros fiéis, voltado para a direção-símbolo ou o lugar-símbolo da presença de Cristo, de Deus (ambão, altar, cruz), e pode também *voltar-se para os fiéis quando se dirige a eles*.

No entanto, há nisto também um inconveniente, particularmente quando o celebrante é o bispo, proferindo a homilia não no ambão, mas junto da cadeira (sentado na *cátedra*).¹⁸⁸ Neste caso, a cadeira tem de estar **voltada para a comunidade reunida**. Contudo, nesta solução existe o

¹⁸⁶ Cf. Max THURIAN, *La liturgie, contemplation du mystère*, 694. Ele se refere a esta prática do Papa, dizendo que ela faz perceber muito fortemente a orientação contemplativa e escatológica da Celebração Eucarística.

¹⁸⁷ Cf. M. METZGER, *La place des liturges à l'autel*, 143: “Pendant les lectures les liturges pourraient s’asseoir dans la nef, en tête du peuple de Dieu, comme cela se pratique dans la liturgie arménienne; cela exprimerait plus éloquemment leur soumission à la Parole de Dieu, plutôt que de trôner dans le sanctuaire.”

¹⁸⁸ Cf. *Caerimoniale Episcoporum*, n. 42 e 142. Segundo a IGMR 136 também o

inconveniente da falta de manifestação exterior (corporal, espacial) da sua posição espiritual nas orações, a não ser que, para isso, ele faça uma reviravolta completa, como, de fato, houve esta prática na liturgia judaica e cristã.¹⁸⁹

Considerando esses aspectos e o fato de que hoje (normalmente) a cadeira do sacerdote celebrante tem seu lugar no presbitério, uma posição boa para a cadeira do sacerdote celebrante podia ser a seguinte: do lado direito ou esquerdo do presbitério, num **lugar próximo da nave** da igreja, estando a **cadeira voltada para** o outro lado, onde se encontra o **ambão**. Deste modo, existe uma certa orientação do sacerdote para o ambão (como a dos outros fiéis), desejável para a Liturgia da Palavra; igualmente, o sacerdote pode facilmente, com um pequeno movimento, voltar-se para a comunidade reunida, ao falar para ela, como também existe assim a possibilidade de ele, na oração, se voltar para a mesma direção como os fiéis (para o altar, cruz, Oriente real ou “ideal”).¹⁹⁰ Deste modo se manifestaria que a posição do sacerdote celebrante não é “estática” (sempre na mesma direção), mas “**móvel**”, e isto, devido ao dinamismo inerente à sua representação de Cristo-Cabeça-Mediador, que acima expusemos.

presbítero pode proferir a homilia (de pé) junto à cadeira (mas também, além do ambão, pode ser “em outro lugar adequado”).

¹⁸⁹ Cf., a este respeito, as indicações do *Ordo Romanus I*. “Na versão mais antiga do *Ordo Romanus I* que possuímos, que é do século sétimo, se diz que, para o Glória, o Pontífice está na sua cátedra, voltado para o Oriente (*stat versus ad orientem*). Uma versão mais ampla do *OR I*, da primeira metade do século oitavo, determina que o bispo, depois do fim do *Kyrie*, se volta para o povo (*contra populum*) e entoia *Gloria in excelsis Deo* e, logo em seguida, se volta de novo para o Oriente. Depois do Glória, ele de novo se volta para os fiéis e os saúda com *Pax vobis*. Em seguida, ele torna a voltar-se para o Oriente, para dizer o *Oremus* e a oração a seguir (*OR I*, 51 e 53; II, 83 e 84 Andrieu). A versão breve, mais antiga pressupõe obviamente uma basílica romana com as portas para o Oriente, onde o bispo na sua cátedra está voltado para o Oriente e, assim, para o povo. A versão longa, mais nova, ao invés, pressupõe uma igreja com a abside para o Oriente” (U.M. LANG, *Conversi ad Dominum*, 95s; cf. J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia I*, Freiburg ³1952, 92s). Cf., também quanto ao uso judaico, L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 22, 56.

¹⁹⁰ Até mesmo com relação à cátedra do bispo, não será que esta poderia também ter mais ou menos o mesmo lugar, mas mais voltado para o povo? Quando se põe a cátedra diante do altar (como se costuma fazer, p. ex., na basílica de São Pedro em Roma), é necessário tirá-la para a Liturgia Eucarística e mais tarde recolocá-la; isto também não é tão conveniente. Quando se coloca a cátedra no fundo do presbitério, existe também o incon-

b) A posição do sacerdote celebrante no altar, exprimindo o dinamismo da Liturgia Eucarística

A pergunta à qual queremos agora responder explicitamente, é simplesmente uma aplicação concreta da pergunta fundamental ao sacerdote celebrante: **Como se pode expressar, de maneira mais conveniente ou mais clara, o dinamismo intrínseco da S. Missa nas formas concretas da celebração?** O que corresponde (melhor) à natureza da ação litúrgica em questão?

Vimos – inclusive à luz do mistério da vida trinitária – o dinamismo presente na Celebração Eucarística: o dinamismo entre as três “comunhões”, assim como entre os três pontos de orientação ou focos da celebração (ambão, altar, “Jerusalém celeste”). Este dinamismo, por sua vez, manifesta que a Celebração Eucarística é caracterizada pela estrutura fundamental da **aliança**: o encontro interpessoal entre Deus e o homem. Deste modo, há um **movimento duplo dialógico** (de Deus ao homem, do homem a Deus), o dinamismo das relações interpessoais.

Ora, se a Liturgia da Palavra é comunicação de Deus à Igreja (em Sua Palavra), e, assim, o ministro ordenado (e outros ministros não ordenados, os leitores), quando faz aquilo que é próprio do seu ministério, deve estar voltado para o povo, pois fala ao povo como representante de Deus, na Liturgia Eucarística, ao invés, a direção do movimento de comunicação *se inverte*: agora se trata da comunicação do homem (Cristo e a Igreja, o Cristo total) a Deus; é oração, é sacrifício, que, por definição, não se dirige aos homens, mas a Deus.¹⁹¹ E, em seguida, na antecipação do “banquete nupcial do Cordeiro”, o movimento de comunicação de novo é de Deus para o homem.

veniente – além da maior distância dos fiéis na nave da igreja – de a cátedra, encontrando-se atrás do altar, precisar ser colocada num lugar mais elevado do que o altar, de modo que o bispo literalmente “desce” da cátedra para ir ao altar. Parece-nos que, em geral, se deveria levar em consideração a observação de Louis Bouyer, dizendo que o altar deveria estar num nível mais alto do que a cadeira do sacerdote celebrante (cf. L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 108).

¹⁹¹ Se tanto a Liturgia da Palavra como também a Liturgia Eucarística são “culto a Deus”, se eles constituem “um só e mesmo ato de culto” (SC 56), isto não contradiz à sua clara distinção, pois realiza-se um ato de culto a Deus (ato da virtude da “religião”) não somente por entregar algo a Deus, mas também por acolher algo d’Ele (p. ex., receber um sacramento); cf. S. TOMÁS, *Summa Theologiae* II-II, q. 81, a. 3, ad 2: “o culto dirige-se à excelência de Deus, a quem se deve reverência; [...] por todos [os atos da virtude da

Não pode haver dúvida alguma que Jesus Cristo, quando oferece o Seu sacrifício, está totalmente *do lado dos homens*, pois é como *homem* que Ele o oferece ao Pai, que Ele adora o Pai: como representante dos homens Ele Se entrega ao Pai e, por meio desta entrega, vai para o Pai, realiza Sua “Páscoa”. Igualmente, não há dúvida alguma que o sacerdote celebrante, quando reza a Oração eucarística, quando, portanto, oferece o sacrifício, não age como representante de Deus falando ao povo, mas como *representante do povo falando a Deus*. Não se trata aqui de “anúncio” ao povo.¹⁹² O sacerdote não está falando ao povo, embora este o esteja ouvindo e ele esteja falando de tal modo que o povo possa entender o que ele está dizendo e fazer sua a oração do sacerdote.

religião] o homem dá testemunho da excelência divina e da sua submissão a Deus, quer oferecendo-lhe algo, quer também acolhendo um bem divino.”

¹⁹² Esta concepção encontra-se, p. ex., em: Theodor SCHNITZLER, *Missa - mensagem de vida. Entenda a Missa para participar melhor*, São Paulo ²1980, 240. Entender o relato da instituição como um anúncio ao povo já foi um mal-entendido de Lutero. Por isso mesmo, ele achava que o sacerdote devia cantar essas palavras (as “palavras da consagração”; ele reduziu o Cãnon a estas palavras) com a melodia que se usava para a proclamação do Evangelho (cf. U.M. LANG, *Conversi ad Dominum*, 102, com referência a H.B. MEYER, *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters* (KKTS 11), Paderborn 1965, 246-261, especialmente 256s; também J.A. JUNGSMANN, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, Freiburg 1970, 21).

Será que, entre os católicos de rito romano, aquela concepção da Oração eucarística como um certo anúncio ao povo derivou da indicação da IGMR 32? Esta diz: “A natureza das partes ‘presidenciais’ exige que sejam proferidas em voz alta e distinta e por todos atentamente escutadas”. Ao meu ver, pode ter sido a celebração “*versus populum*”, generalizada depois do Concílio Vaticano II, que serviu de base para tal mal-entendido. No Missal Romano de língua alemã, tal concepção parece até mesmo ter sido a base da mudança de uma rubrica referente à posição corporal do sacerdote ao proferir as palavras do Senhor. No Ordinário do Missal em língua latina, o sacerdote é instruído a inclinar-se um pouco ao pronunciar as palavras de Jesus relativas ao pão e ao vinho. No Missal de língua alemã, no entanto, está escrito: “Ele se inclina um pouco (a não ser que esteja voltado para o povo)”. Parece que a idéia é esta: estando voltado para o povo, o sacerdote fala *ao povo* (anúncio); por isso, não convém que se incline, ainda que seja levemente. De fato, se ele estivesse falando ao povo, devia olhar para o povo (a quem estaria falando!) e não para o pão ou o cálice, como também não devia inclinar-se um pouco sobre os mesmos. Cf., porém, a observação em: *Lineamenta*, 37: “nesse momento altamente místico, a Liturgia convida o celebrante a inclinar-se e a proferir as palavras com voz clara, mas não alta, para se favorecer a contemplação, como faz o Bispo na Quinta-Feira Santa, quando sopra sobre o crisma.” A “voz clara, mas não alta” sinaliza exatamente a diferença entre oração (citação das palavras de Jesus) e anúncio (cf. IGMR 38).

Cesare Giraudo explicou bem as “duas situações radicalmente diversas” da Liturgia da Palavra e da Oração eucarística e, em geral, das orações presidenciais. Eis aqui sua oportuna explicação:

Por causa de sua configuração de oração tradicionalmente presidencial, a oração litúrgica deve ser “ouvida” da boca do celebrante e reconhecida pelos fiéis como sua própria.

Como durante a proclamação da oração eucarística a assembléia está em condição de escuta, a percepção comum risca identificar essa escuta com a escuta que se dá durante a proclamação das leituras. A mesma locução popular “ouvir missa” comprova a identificação efetiva e a respectiva atitude passiva dos fiéis na celebração toda.

Entretanto, se, indo para além do fato da audição material, consideramos o aspecto teológico, divisamos duas situações radicalmente diversas. Com efeito, durante a proclamação das leituras, o termo do discurso querigmático são os ouvidos da assembléia que escuta, enquanto Deus, pelo ministério do leitor, está na condição de quem fala. Durante a proclamação da oração eucarística, porém, o termo do discurso oracional são os ouvidos de Deus Pai que escuta, enquanto toda a assembléia, por meio do ministério de seu presidente, está na condição de quem efetivamente está falando. Durante toda a oração eucarística, a assembléia cultual, embora seja fisicamente “ouvidos que escutam”, é teologicamente “boca que fala”. Por isso, Teodoro de Mopsuéstia diz: “... o sacerdote neste momento é a língua comum da Igreja...”; e João Crisóstomo afirma: “... ele não pronuncia de fato a oração eucarística sozinho, mas também o povo todo [a pronuncia com ele]”.¹⁹³

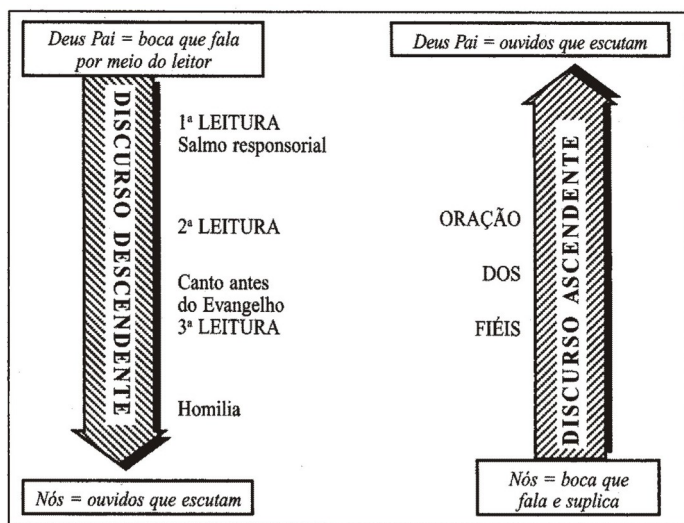
Em consequência disso, ele frisa ainda a necessidade da educação dos fiéis em conformidade com esses dados:

É importante catequizar a assembléia sobre a diversidade qualitativa entre a *escuta receptiva* que é chamada a dispensar durante a proclamação das leituras pelos leitores, e a *escuta ativa* que realiza durante a proclamação da oração eucarística pelo presbítero: lá escuta, compreende e memoriza; aqui fala a Deus que, naquele momento, é seu interlocutor. Não tem sentido que os fiéis sigam a proclamação da oração eucarística no fascículo da liturgia cotidiana ou, pior ainda, em folhetos avulsos: eles devem “escutá-la” ativamente da viva voz do celebrante. A técnica da proclamação oral, bem clara na mente dos antigos redatores de textos litúrgicos, tem condições de facilitar a escuta ativa.¹⁹⁴

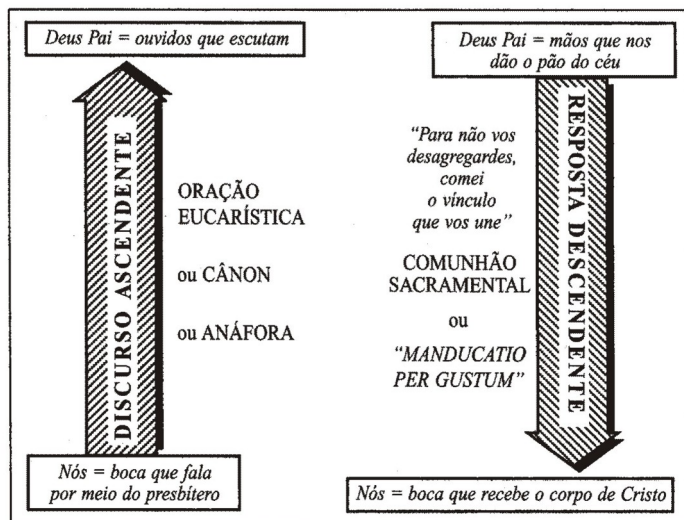
¹⁹³ C. GIRAUDO, *Num só corpo*, 411s.

¹⁹⁴ *Id.*, *ibid.*, 412.

Giraud¹⁹⁵ oferece, inclusive, um gráfico ilustrativo da dinâmica entre “boca que fala” e “ouvidos que escutam” na Liturgia da Palavra e na Liturgia Eucarística, que aqui reproduzimos:



AS DUAS LITURGIAS: DA ESTRUTURA À TEOLOGIA



¹⁹⁵ Id., *ibid.*, 555.

Está claro, portanto, que a situação do povo e do sacerdote celebrante está **radicalmente diversa** na Liturgia da Palavra e, depois, na Liturgia Eucarística (aliás, já na Oração universal e, em geral, na oração), com exceção da distribuição da Sagrada Comunhão, na qual o povo de Deus recebe, por meio do sacerdote, o alimento da mesa eucarística, como antes, na Liturgia da Palavra, recebeu o alimento espiritual da “mesa da Palavra”. Essa diferença, porém, não se manifesta quando o sacerdote está sempre voltado para o povo, também na Liturgia Eucarística. Por isso, M. Metzger pergunta com razão: “Na celebração eucarística ‘face ao povo’ os fiéis podem entender a diferença fundamental entre uma leitura e a oração eucarística?”¹⁹⁶ Da parte do sacerdote, a diferença está em falar ao povo em nome de Deus, e em falar a Deus em nome do povo (e com ele, conforme a explicação dada); a diferença está em ser representante de Deus diante do povo, e ser representante do povo diante de Deus. A direção é exatamente a inversa. Por isso, a posição local que expressa a posição “teológica” do sacerdote na oração em nome do povo é a de **estar, com o povo, voltado para a mesma direção**, a saber, para o Oriente real ou ideal, a “Jerusalém celeste”, o Santuário celeste, de onde esperam Cristo voltar. Este terceiro ponto de orientação é mesmo essencial e de suma importância para a correta concepção da Celebração Eucarística. Se ele faltar, a celebração perde a **manifestação** (expressão sensível, visível) **de uma dimensão essencial** sua.¹⁹⁷

São esses dados de que muitos parecem estar totalmente esquecidos. Assim, p. ex., um palestrante quis demonstrar aos seus ouvintes que convém que o sacerdote celebre a Missa “voltado para o povo”; para isso lançou mão a um exercício prático: durante alguns momentos ele voltou as costas ao auditório, continuando a lhes falar. A ilustração prática teve seu efeito, e os ouvintes ficaram convencidos de que o sacerdote não devia celebrar a santa Missa “de costas para o povo”.¹⁹⁸ Outro exemplo é a concepção da santa Missa como um diálogo, mas diálogo somente entre o sacerdote celebrante e a assembléia, esquecendo-se de que o diálogo é entre *Deus* e o povo (a Igreja), tendo o sacerdote um papel de serviço (servindo a Deus e ao povo) para que se realize este diálogo, o que signi-

¹⁹⁶ M. METZGER, *La place des liturges à l'autel*, 140.

¹⁹⁷ Esta dimensão é essencial e, por isso mesmo, está presente em toda Celebração Eucarística, mas aqui falamos da *manifestação* dessa dimensão essencial.

¹⁹⁸ Cf. ID., *ibid.*, 139.

fica que, neste diálogo, o sacerdote está também – exatamente na oração, na oferta do sacrifício – do lado do povo diante de Deus. Eis a argumentação: “A liturgia eucarística baseia-se sobre o diálogo, e na vida cotidiana não se dialoga virando as costas ao outro, exceto em certas peças de Molière ou de Marivaux. Quando se dialoga, as pessoas olham-se uma para a outra.”¹⁹⁹ Na verdade, a Eucaristia não pode ser comparada a uma conferência; mas, se se quiser utilizar o exemplo da conferência, o papel do sacerdote pode ser comparado a um apresentador do conferencista: ele está voltado para o auditório para lhe apresentar seu convidado (o conferencista), mas se volta para o conferencista quando lhe agradece em nome do auditório.

Voltemos, no entanto, à teologia. A posição local do sacerdote celebrante no altar que, de fato, **exprime** – torna sensível, visível – **a sua posição ou orientação “espiritual e interior”, posição “teológica”,** como também o dinamismo inerente à Liturgia Eucarística é aquela pela qual ele está voltado para a mesma direção como o povo, direção *oposta* àquela de quando, como representante de Deus-Cristo, fala ao povo, ou seja, entrega-lhe o dom divino (a Palavra de Deus ou, mais tarde, no rito da Comunhão, o próprio Deus encarnado). Para o diálogo com o povo (p. ex., “Orai, irmãos...”), ele se volta para este, mas na oração, na oferta do sacrifício, ele tem a mesma orientação da comunidade reunida, exprimindo a posição do próprio Senhor Jesus Cristo na Sua oração, no Seu sacrifício ao Pai; e este sacrifício é, como vimos, o ápice absolutamente insuperável de todo o movimento dinâmico da Igreja – e com ela de toda a criação – rumo a Deus, rumo à consumação da comunhão com Deus e entre as criaturas, rumo à “Jerusalém celeste”, com o “trono de Deus e do Cordeiro” (cf. *Ap* 21; 22,1.3). É deste modo que se exprime verdadeira e fortemente a dimensão, ou melhor, orientação e tensão “escatológica” da Celebração Eucarística, aquele “dinamismo cativante” de que falou o Papa João Paulo II. O **altar**, como lugar da oferta do sacrifício, **não é ponto final de orientação**, mas **aponta para além de si mesmo**,²⁰⁰

¹⁹⁹ Citado por M. METZGER, *ibid.*, 139, do jornal francês *La Croix*.

²⁰⁰ A este respeito parece digno de menção a seguinte constatação de U.M. Lang: “Como observa Klaus Gamber, não possuímos nenhum documento literário explícito que manifeste que, na construção de igrejas na antiguidade cristã, o altar tivesse sido considerado a meta de orientação na celebração litúrgica. É verdade que, a partir do século quarto, temos claros testemunhos da grande veneração para o altar. Seu caráter sagrado se baseia no fato que nele se realiza o Sacrifício eucarístico. O princípio superior para a direção da

para o Santuário (Santo dos Santos) celeste aonde Cristo nos precedeu pela via do sacrifício perfeito, para a comunhão gloriosa e bem-aventurada com Cristo e, por Ele, no Espírito Santo, com o Pai; o altar, afinal, aponta para Deus a quem se oferece o sacrifício.

Não há dúvida de que a “disposição do altar do modo que o celebrante e os fiéis olhem para o oriente [...] é esplêndida aplicação do caráter ‘parusíaco’ da Eucaristia”²⁰¹. Isto vale ainda quando, por diversas razões, a orientação não for para o Oriente real, de modo que a abside represente idealmente o Oriente.²⁰² Quanto a esta orientação, trata-se de algo essencial a ser reconhecido, embora as manifestações concretas possam mudar. Por isso, o Cardeal Ratzinger escreveu com razão:

Pode a forma primitiva da oração cristã ter ainda algum significado para nós hoje ou não será que temos simplesmente de encontrar a nossa própria forma, a forma para os nossos tempos? [...] Cada tempo deve encontrar de novo o essencial e expressá-lo. Deste modo, importa descobrir o *essencial* entre as manifestações que mudam. Seria com certeza errado reprovar categoricamente as formas novas do nosso século. A aproximação do altar ao povo tinha razão, pois muitas vezes ele era demasiadamente afastado dos fiéis, [...]. Foi também importante distinguir claramente o lugar da Liturgia da palavra do lugar da Liturgia propriamente eucarística, porque aqui trata-se mesmo de dirigir a palavra e responder, e assim é conforme ao sentido que os proclamadores estejam defronte dos ouvintes, que no Salmo assimilam o que ouviram e o transformam em oração, de modo que se torne resposta. Contudo, fica sendo essencial voltar-se em conjunto para Oriente na Oração eucarística. Aqui, não se trata de algo casual, mas sim *essencial*. Importante não é o olhar para o sacerdote, mas o *olhar comum para o Senhor*. Não é o diálogo que está agora em causa, mas a *adoração comum*, a partida para o que vem. Não é o *círculo fechado* que corresponde à essência do que está acontecendo, mas sim a *partida comum*, que se expressa pela *direção comum*.²⁰³

oração na celebração litúrgica, porém, é a orientação comum para o Oriente, para o Cristo ressuscitado e exaltado, cuja volta se espera” (LANG, *Conversi ad Dominum*, 70).

²⁰¹ *Editoriale: Pregare “ad orientem versus”*, 246.

²⁰² Cf. a resposta da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos a uma questão apresentada pelo arcebispo de Viena, Cardeal Christoph Schönborn, publicada em: *Communicationes* 32/2 (2000) 171-174. Neste texto se lê: “Cabe pensar que, quando havia dificuldades de espaço ou de outro tipo, a abside representava idealmente o oriente. Hoje, a expressão *versus orientem* significa frequentemente *versus absidem*, e quando se fala de *versus populum* não se pensa no ocidente, mas sim voltado para a comunidade presente.”

Portanto, o essencial não é a direção do Oriente real – embora, se isto for possível, é melhor ainda –, mas a “direção comum da oração na liturgia”, que “foi a praxe quase universal da Igreja latina até o tempo mais recente e, nas Igrejas de tradição bizantina, siríaca, armênia, copta e etíope, ainda é a regra”.²⁰⁴ A Celebração Eucarística da Igreja *peregrina* é, segundo o Cardeal Christoph Schönborn, um “*obviam Sponso*”, ir “ao encontro do Esposo” (cf. *Mt* 25,6). E para isso são importantes os sinais concretos para “encarnar” a fé.²⁰⁵

Considerando tudo isso que foi exposto até agora – o aspecto *trinitário-cristológico*, o aspecto *escatológico*, como também o aspecto *eclesiológico*, com a posição própria do ministério ordenado²⁰⁶ –, não será que a celebração da Liturgia Eucarística *versus orientem*, ou seja, *versus absidem* possui um **fundamento teológico e histórico muito sólido**? Não será que é exatamente isto que **exprime verdadeiramente e com clareza** (na medida do possível) **o dinamismo inerente à Celebração Eucarística**? Ora, sendo assim, levanta-se espontaneamente a questão: por que então se generalizou, depois do Concílio Vaticano II, na Igreja latina (rito romano reformado) a celebração *versus populum*?

c) A concepção da Celebração Eucarística manifestada na posição do sacerdote no altar

Para respondermos a esta pergunta, nos serviremos particularmente de observações do Cardeal Ratzinger. Ele constatou que ***se perdera a compreensão do simbolismo cósmico*** (oração para o Oriente) **e do dinamismo escatológico** da Celebração Eucarística *simbolizado* (não

²⁰³ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 70s (ed. port.: 60). O grifo é nosso.

²⁰⁴ U.M. LANG, *Conversi ad Dominum*, 106s. É incrível que um liturgista tenha podido caracterizar a Celebração Eucarística no primeiro e no segundo milênio cristão no sentido de que no primeiro se teria celebrado “ao redor da mesa” e, no segundo, “o sacerdote de costas para o povo”. É afirmação evidentemente errada.

²⁰⁵ Cf. C. SCHÖNBORN, *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes*, Freiburg ²1998, 155-158.

²⁰⁶ Na liturgia, sobretudo na Celebração da Eucaristia, exprime-se a natureza da verdadeira Igreja (cf. CONC. VAT. II, *Sacrosanctum Concilium*, 2, 26, 41s). Com razão escreve Tena GARRIGA: “Não há dúvida do fato de que haja uma relação recíproca entre o modo de celebrar e o tipo de eclesiologia que está presente no espírito daqueles que celebram. Também aqui há uma relação entre o ‘ser’ e o ‘operar’” (ID., *La sacra liturgia fonte e culmine della vita ecclesiale*, em: R. FISICHELLA (ed.), *Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milão 2000, 55).

somente pela direção do Oriente, mas também) *pela cruz* (sinal do Filho do Homem que virá):

Todavia, deve-se admitir que, ao menos a partir do século XIX, não somente diminuiu o senso pela orientação cósmica da liturgia, mas também quase já não se entendia o conteúdo do crucifixo como ponto de referência da liturgia cristã.²⁰⁷ Sendo assim, a antiga direção da celebração perdera seu conteúdo inteligível; agora se podia formar a locução de o sacerdote celebrar “para a parede”²⁰⁸ ou a idéia de ele celebrar para o tabernáculo. Só no fundo deste mal-entendido explica-se a vitória triunfal da nova direção da celebração, que, na verdade, ocorreu sem mandado e, apesar disso (ou por causa disso), com uma unanimidade e rapidez que não seria concebível sem a perda do significado do que havia até então.²⁰⁹

Houve também uma razão bem concreta para essa mudança da posição do sacerdote no altar:²¹⁰

As rubricas do *Ordo Missae* antes da reforma litúrgica do Concílio foram um obstáculo à participação dos fiéis: leituras feitas de costas para o povo, liturgia inteiramente em latim, ignorância, nos fiéis, do significado dos ritos celebrados. Em uma tal situação, a celebração “face ao povo” parecia ser um primeiro remédio eficaz.²¹¹

Com efeito, deste modo, era possível **que as leituras fossem lidas em direção ao povo** e que, ao mesmo tempo, as rubricas do Missal fossem observadas. Igualmente, assim parecia ser possível fazer o povo entender que a santa Missa era um **banquete**.²¹²

²⁰⁷ “A cruz do altar significa o resto da orientação [no sentido estrito do termo] que permaneceu até aos nossos dias. Nela [cruz] se manteve a antiga tradição de rezar rumo ao Senhor que virá no sinal da cruz, tradição esta que outrora esteve estritamente ligada ao símbolo cósmico do Oriente. Quando, portanto, se quiser falar de um ponto de referência bem determinado da costumeira maneira de celebrar antes do Concílio, não se pode dizer que se celebrou para o altar ou mesmo para o Santíssimo, mas se pode dizer que se celebrou em direção à cruz, a qual guarda em si toda a teologia do ‘Oriente’” (J. RATZINGER, *Anmerkung zur Frage der Zelebrationsrichtung*, em: ID., *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, 123).

²⁰⁸ Ou também: celebrar “de costas para o povo”.

²⁰⁹ J. RATZINGER, *Anmerkung zur Frage der Zelebrationsrichtung*, 123.

²¹⁰ L. Bouyer descreve-a baseado na própria experiência, tendo sido “um dos primeiros que promoveu esta praxe na minha terra”; cf. ID., *Liturgie und Architektur*, 101.

²¹¹ M. METZGER, *La place des liturges à l'autel*, 139.

²¹² Cf. L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 101s.

No entanto, houve também a necessidade de justificar tal inovação, empreendimento este que levou também a concepções *errôneas* ou *unilaterais*, *reducionistas*.

Para justificar esta inovação, a teologia foi, em seguida, chamada a dar sua contribuição; assim como quando, no passado, ela devia justificar o poder temporal dos Papas ou o poder espiritual dos príncipes [...]. Daí as dissertações sobre a missa-ceia e a missa-diálogo.²¹³

Uma justificação foi dizer que a praxe da celebração *versus populum* seria simplesmente a volta à *praxe antiga*, a qual ainda se teria conservado na Basílica de São Pedro em Roma (e em outras). Esta afirmação, no entanto, foi uma “lenda”.²¹⁴

Quanto à Celebração Eucarística como *ceia*, surgiu no movimento litúrgico a idéia de que a santa Missa tivesse – em conformidade com o modelo normativo da Última Ceia – **a forma básica visível de *ceia***, embora tivesse também como *conteúdo* (escondido, dogmático) a realidade do *sacrifício*; seria, portanto, um **sacrifício em forma de *banquete***.²¹⁵ Também esta idéia não pode resistir a uma análise atenta e em conformidade com a fé católica, análise essa que também se pode encontrar nos escritos do Cardeal J. Ratzinger.²¹⁶ No entanto, desta ma-

²¹³ M. METZGER, *La place des liturges à l'autel*, 139s.

²¹⁴ Cf. J.A. JUNGSMANN, *Der neue Altar*, 376: “Verifica-se que a afirmação muitas vezes repetida de que o altar cristão da antiguidade regularmente pressupunha a orientação para o povo é uma lenda.” L. Bouyer, já no ano 1967, tinha escrito: “Em primeiro lugar, esta disposição [como na basílica de São Pedro] não é de modo algum original; pelo contrário, é um produto tardio (não antes do século VI) de uma evolução um tanto complicada” (ID., *Liturgie und Architektur*, 54). Nesta evolução encontramos o fato original de o altar se encontrar na nave central da igreja, não na abside (cf. ID., *ibid.*, 47-50).

²¹⁵ Cf. Romano GUARDINI, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, II: *Die Messe als Ganzes*, Mainz 1939, e outros. A santa Missa seria um sacrifício realizado na forma litúrgica de um banquete.

²¹⁶ Cf. J. RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, em: ID., *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981, 31-54. Cardeal Ratzinger explanou bem o núcleo da questão. Os liturgistas acusados de negar o caráter sacrificial da santa missa explicaram: “A caracterização da missa como sacrifício seria uma proposição dogmática que diz respeito à *essência teológica escondida* do evento; a afirmação da forma de banquete, ao invés, referir-se-ia à visível *forma* litúrgica de realização e não negaria, de modo algum, o conteúdo teológico circunscrito pelo [Concílio] Tridentino. O que se apresentaria liturgicamente na forma do banquete poderia muito bem trazer em si, dogmaticamente, o conteúdo do sacrifício. Todavia, uma tal mera justaposição como

neira se chegou às concepções que ele descreveu recentemente da seguinte maneira:

A renovação litúrgica do nosso século [séc. XX] aproveitou esta forma presumida [da Basílica de São Pedro, como forma original], desenvolvendo a partir dela uma idéia para uma nova configuração da liturgia: a Eucaristia teria de ser celebrada *versus populum* (em direção ao povo), o altar – como se pode ver na forma normativa de São Pedro – deveria ser colocado de modo a que o sacerdote e o povo se pudessem olhar mutuamente, formando conjuntamente o círculo dos que celebram. Só isto corresponderia ao sentido da liturgia cristã, ao mandado da participação ativa. Só assim haveria também conformidade com o modelo da Última Ceia. Por fim, essas conclusões pareciam tão convincentes que, depois do Concílio (que não fala da “orientação para o povo”), foram erigidos altares novos por toda a parte; a direção da celebração *versus populum* apresenta-se hoje até mesmo como o autêntico fruto da renovação litúrgica através do Vaticano II. De fato, ela é a consequência mais visível da reestruturação, que não implica apenas o ordenamento exterior dos lugares litúrgicos, mas implica também uma nova compreensão da natureza da liturgia como ceia comunitária.²¹⁷

Ora, quanto à **Última Ceia**, são duas coisas a serem esclarecidas. A primeira refere-se à imagem que se faz a respeito da Última Ceia, e a segunda, à Celebração Eucarística como “ceia”. Quanto à primeira, existe uma idéia errada a respeito da maneira como se organizou um banquete na antiguidade.

A idéia de que a celebração *versus populum* tenha sido a forma original e, particularmente, a da Última Ceia, baseia-se simplesmente no conceito incorreto de um banquete cristão ou não cristão na antiguidade. Nos primeiros tempos cristãos, nunca o dirigente de um banquete teria tomado lugar defronte dos outros participantes. Todos estavam sentados ou deitados no lado convexo de uma mesa em forma de sigma ou de ferradura. [...] Em tempos da antiguidade cristã nunca teria surgido a idéia de que o dirigente

resposta não podia satisfazer por muito tempo. Quando, justamente, a forma não é apenas uma casual forma cerimonial, mas *manifestação do próprio conteúdo*, manifestação esta em conformidade com a essência e sem poder ser trocada no seu núcleo, a pura e simples separação de forma e conteúdo não pode esclarecer nada. A falta de clareza que, ainda durante o Concílio, ficou quanto à relação entre nível *dogmático* e *litúrgico*, deve-se designar como o problema central da reforma litúrgica; a partir desta hipoteca se explica uma grande parte dos problemas particulares que a partir de então nos ocupam” (ID., *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, 33. Grifo nosso).

²¹⁷ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 67s (ed. port.: 57).

de um banquete devesse tomar o seu lugar *versus populum*. O caráter comunitário de um banquete era realçado precisamente pela ordenação oposta de lugares, isto é, todos os participantes estavam sentados do mesmo lado da mesa.²¹⁸

A estas observações pode-se acrescentar a seguinte: Quando o sacerdote celebrante está de um lado do altar e o povo do outro, esta posição acentua a separação e contraposição entre clero e leigos e não efetua realmente a união de todos “ao redor do altar”. O próprio altar torna-se – no dizer de Louis Bouyer – “uma enorme barreira entre duas castas dentro da cristandade”²¹⁹. Acentua-se assim, na verdade, a *separação* e não a simples distinção, cuja razão de ser está unicamente no serviço do sacerdócio ministerial ao sacerdócio comum.

Ou será que a ***distinção essencial entre o sacerdócio ministerial e o sacerdócio comum***, *ordenando-se*, ao mesmo tempo, *um ao outro*²²⁰, se exprime melhor com a disposição do altar *versus populum*?²²¹ Segundo a análise exposta acima, tanto da estrutura fundamental da representação realizada por Cristo e por Seus ministros, como, particularmente, da posição espiritual e teológica do sacerdote celebrante na oração “presidencial” e na oferta do sacrifício (Oração eucarística), a resposta não pode deixar de ser negativa.

Primeiro, convém lembrar que o “ordenar-se um ao outro”²²² significa, da parte do sacerdócio “ministerial”, uma relação de *serviço* ao sacerdócio comum, referindo-se ao desenvolvimento da graça batismal de todos os cristãos (cf. *Cat.* 1547), e, da parte do sacerdócio comum, uma relação de *dependência* do sacerdócio ministerial, enquanto este é “um dos meios pelos quais Cristo não cessa de construir e de conduzir sua Igreja” (*Cat.* 1547); e é um meio indispensável.²²³

²¹⁸ L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 54s. Aliás – seja dito como que de passagem –, na Última Ceia de Jesus com os Doze não havia “povo”, como também Jesus não ordenou aos Apóstolos a repetir *esta ceia* (cf. o que será exposto mais adiante).

²¹⁹ *Id.*, *ibid.*, 104.

²²⁰ Cf. CONC. VAT. II, *LG* 10; *Cat.* 1547.

²²¹ Cf. *Editoriale: Pregare “ad orientem versus”*, 248.

²²² A expressão da *Lumen gentium* (“ad invicem ordinantur”) pode ser muito bem traduzida por “mantêm estreita relação entre si”. Esta é a tradução brasileira das Edições Paulinas (*Vaticano II. Mensagens, Discursos, Documentos*, São Paulo 1998, 194).

²²³ Além disso, pode-se dizer, com J. Kochanowicz, que o “sacerdócio comum apóia

Quanto à distinção entre os dois sacerdócios, isto é, quanto à participação *distinta* do único sacerdócio de Cristo, a diferença está, de fato, em o ministro ordenado poder representar a Cristo-Cabeça e agir como tal (“in persona Christi Capitis”). Mas isto não significa que o representante de Cristo-Cabeça tenha de estar sempre (localmente) frente à frente com os fiéis, para exprimir melhor sua posição espiritual ou teológica. **“Para vós”** (sou bispo, sacerdote) não é sinônimo de “diante de vós”, “defronte de vós”, mas **a vosso serviço**; exprime, portanto, a relação de serviço.²²⁴ A distinção expressa no ser “cabeça” não quer sempre dizer um “defronte de vós”, “olhando para vós”. Cristo – e o seu representante – age como “cabeça” não somente como representante de Deus diante dos fiéis, mas também, e *exatamente na oração, na oferta do sacrifício*, como *representante dos fiéis diante de Deus* (cf. *Cat.* 1552). Neste caso, pois, a posição local de estar, com os fiéis, voltado para a mesma direção exprime melhor a sua posição verdadeira de representante de Cristo-Cabeça, exprime mesmo aquela **diferença que, de fato, existe no próprio serviço de mediação**. Quando o sacerdote celebrante fica sempre voltado para o povo, esta diferença fica *sem expressão alguma*.

O segundo esclarecimento necessário diz respeito à Celebração Eucarística como **“ceia”**, como **“repetição da ceia do Senhor”**. Na verdade, a Celebração Eucarística não é uma repetição da Última Ceia.²²⁵

(auxilia), por sua vez, o ministerial, estimulando os ministros a desempenhar sua função ministerial de todo o coração (com aquele espírito que corresponde à vida em Cristo – *Fl* 2,5) e a apresentarem-se eles mesmos diante de Deus com filial confiança e humildade como simples cristãos, quer dizer, a praticarem também seu sacerdócio comum, que pelo sacramento da Ordem não foi neles extinto” (J. KOCHANOWICZ, *Für euch Priester, mit euch Christ*, 296).

²²⁴ Quanto à autoridade na Igreja a ser entendida e exercida como um *serviço*, cf. Thomas Joachim WELZ, *Kirchliche Autorität als Dienst. Der Kirchenrechtliche Begriff des spiritus servitii in der Leitung von Ordensinstituten gemäss C.I.C., can 618*, Lateran University Press, Roma 2005.

²²⁵ Cf. J. RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, 41. Cf. também C. GIRAUDO, *Num só corpo*, 180, 183, 455,521: “Como vimos, a última ceia, embora sendo, no nível da economia vétero-testamentária, um fato absolutamente ritual, no nível da economia neotestamentária, quanto às declarações sobre o pão e o cálice, é um fato institucional e, portanto, único e irrepetível” (id., *ibid.*, 183). “Alguns vêem a celebração da eucaristia como o *antítipo* do qual o *tipo* seria a última ceia do cenáculo. Semelhante concepção, além de considerar a instituição no cenáculo como a ‘primeira missa’, que nossas eucaristias subseqüentes se limitariam a imitar, corre o risco de deixar na sombra o

A ordem de Jesus, de fazer o que Ele fez, não se refere à Última Ceia como tal e como um todo, mas somente às Suas ações especificamente “eucarísticas”. Cardeal Ratzinger fez uma constatação fundamental, ao dizer que “a Última Ceia de Jesus é, na verdade, o fundamento de toda liturgia cristã, mas ela mesma não é ainda uma liturgia cristã”. “*Dentro do que é judaico realiza-se o ato de instituição do que é cristão, o qual, porém, não encontrou ainda uma forma própria como liturgia cristã.*”²²⁶ A Igreja devia encontrar a **forma própria** para aquilo que recebera do Senhor, forma que *correspondesse ao seu sentido*.²²⁷

Esta forma própria já estava delineada

pelo fato de a Eucaristia remeter para a **cruz** e, por conseguinte, para a **transformação do sacrifício do templo para o culto conforme ao logos** [*logike latreia (thysia)*]; cf. *Rm* 12,1]. Assim aconteceu também que a Liturgia da Palavra da Sinagoga, renovada e aprofundada em espírito cristão, se fundiu com a comemoração da morte e ressurreição de Cristo, formando a “**Eucaristia**”, e, precisamente assim, se realizou com fidelidade a ordem “fazei isto”. Esta nova forma global não podia simplesmente ser derivada da ceia; ela tinha de ser definida pela relação entre templo e sinagoga, palavra e sacramento, dimensão cósmica e histórica. Ela manifesta-se precisamente na forma que encontramos na estrutura litúrgica das primeiras igrejas da cristandade semítica.²²⁸

Na sua obra clássica, “*Missarum sollemnia*”, J.A. Jungmann reconheceu que a forma básica (“Grundgestalt”) da Celebração Eucarística, ou seja, o seu elemento fundamental, é, pelo menos a partir do final do primeiro século, não a ceia (refeição, banquete, “Mahl”), mas a “**Eucharistia**”.²²⁹ O mesmo liturgista também constatou que, depois de

evento da morte-ressurreição do Senhor. [...] Não é ao cenáculo que nossas missas nos reconduzem, mas ao Calvário” (ID., *ibid.*, 521). Na expressão “Fazei isto em memória de mim”, o pronome *isto* não pôde referir-se à Última Ceia como tal (cf. ID., *ibid.*, 180); são “os sinais institucionais e as declarações que os interpretam que devem ser entendidos sob o pronome demonstrativo *isto*” (*ibid.*).

²²⁶ J. RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, 38.

²²⁷ Esta forma própria se pode ver descrita por São Justino Mártir, e no *Catecismo da Igreja Católica* ela é chamada de “Missa de todos os séculos” (*Cat.* 1345).

²²⁸ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 69 (ed. port.: 58). O negrito é nosso. Quanto à última observação, ver a explicação que acima foi dada.

²²⁹ Cf. J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* I, Freiburg ³1952, 27ss. Veja-se particularmente *Didaché* 14,1; INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Eph.* 13; *Phil.* 4; *Smyrn.* 7,1; 8,1, e outros

1Cor 11,20 até o século XVI, não ocorreu mais a designação da Celebração Eucarística como “ceia”, exceto em citação direta de 1Cor 11,20 e para designar a refeição em conexão com a Celebração Eucarística, mas distinta da mesma.²³⁰ Foi, portanto, algo completamente novo, quando Lutero chamou a Eucaristia de “Abendmahl” (“ceia”). Quanto à expressão em 1Cor 11,20, o Apóstolo Paulo designa com ela não somente a Celebração Eucarística, mas todo o conjunto que engloba também a refeição fraterna (para saciar-se). Como forma básica e elemento fundamental da Celebração Eucarística separada dessa refeição, reconhece-se com razão a “*Eucharistía*”, a “ação de graças”, ou a “*Eulogía*”²³¹.

O elemento fundamental é a *Eucharistia*. Uma vez que esta, como participação na ação de graças de Jesus, inclui também a ação de graças pelos dons da terra na mesa, aqui já se expressa o que o evento litúrgico contém realmente de forma de ceia (Mahlgestalt).²³²

No entanto, não há dúvida alguma de que a “Eucaristia” cristã, a Oração eucarística – cumprindo a ordem de Jesus – não é apenas uma solene “bênção da mesa”²³³. Na verdade, Jesus levou a ação de graças

Padres da Igreja. Essa “Eucaristia” é também reconhecida como um *sacrifício*; cf. *Didaché* 14,1 e 9,1; INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Phil.* 4,1; *Magn.* 7,2. Em 1 *Clem.* 44,4, Clemente Romano fala do ministério dos bispos como da oblação de dons (sacrifício): προσφερεῖν τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς. Jungmann escreve a esse respeito: “Portanto, desde o início se tem a consciência de que na Eucaristia não somente se elevam a Deus orações de ação de graças da comunidade, mas que nisto, ao mesmo tempo, se oferece a Deus um dom.” “O quanto este pensamento combinava com o conceito εὐχαριστία resulta do fato que já em Philo [de Alexandria] εὐχαριστία não significa somente ação de graças, mas também sacrifício para dar graças” (J.A. JUNGMAN, *Missarum sollemnia* I, 33, com nota 18). Cf. também, quanto à concepção da εὐχαριστία como *sacrifício*, considerando o período até Orígenes, L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck 1982, 149-216.

²³⁰ Id., “Abendmahl” als Name der Eucharistie, em: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 93 (1971) 91-94.

²³¹ Quanto à “eulogia”, cf. L. LIES, *Eulogia – Überlegungen zur formalen Sinngestaltung der Eucharistie*, em: *ZkTh* 100 (1978) 69-97.

²³² J. RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, 44s.

²³³ Jean GALOT, *O Coração Eucarístico*, São Paulo 1986, 55-61, frisou a diferença entre a bênção (*berakah*) judaica e a *eucharistia* de Jesus. “Verifica-se uma evolução no vocabulário [ainda dentro dos escritos do Novo Testamento]. A princípio, houve uma tendência para assimilar a oração de Jesus à bênção judaica. A seguir, foi posto o acento sobre o que distinguia esta oração da bênção, sobre o que fazia dela um ato peculiar de Jesus, a ação de graças. Parece que se deve admitir, como ponto de partida desta evolução,

à perfeição última, isto é, comportando a *oblação da pessoa a Deus*.²³⁴ Além disso, como a Oração eucarística poderia ser “**o coração e o ápice de toda a celebração**” (cf. *Cat.* 1352; *IGMR* 78), se fosse apenas, por assim dizer, o prelúdio (preparação) do que se segue, a saber, do banquete? Na verdade, ela *tem em si o seu valor próprio e eminente*, embora *se ordene* à recepção do Corpo e Sangue de Cristo (banquete) como a seu fruto perfeito em nós, e isto, exatamente, porque o sacrifício se ordena essencialmente à Comunhão (consumada) com Deus.

Na realidade, existe entre a oferta do sacrifício (ação sacrificial), isto é, a Oração eucarística, e o banquete sagrado uma *distinção* muito clara e, ao mesmo tempo, uma íntima *conexão*. A *diferença* clara e grande entre as duas ações,²³⁵ como também o fato de, na Celebração Eucarística, se tratar de um “sacrifício visível”²³⁶, fazem com que seja impossível que a oferta do sacrifício tenha realmente forma de banquete. Jesus não deixou à Igreja simplesmente uma ceia sagrada (sagrada por ser Ele mesmo o alimento), mas um *rito sacrificial*, um verdadeiro *sacrifício visível*; deixou-o, contudo, como “sacrifício de comunhão”, isto é, como sacrifício do qual se pode *participar* não só espiritualmente (pelo ato interior de entrega), mas também *pela recepção da vítima oferecida*, recepção esta que é o banquete sagrado, a “participação do altar” ou a “comunhão com

uma novidade que surgia com Jesus, relativamente aos costumes judaicos. Houve uma ação de graças que não se podia reduzir simplesmente a uma bênção” (ID., *ibid.*, 56). Cf. E. MAZZA, *Che cos'è l'anafora eucaristica?*, em: *Divinitas* 47 (2004) 39s (nota 7), que, do ponto de vista do liturgista, vê a diferença entre a bênção judaica à mesa e a Eucaristia cristã: “Quando o rito do pão e aquele do cálice se tornaram um único rito, e a ação de graças se tornou um texto único, a oração de ação de graças assume uma importância ainda maior e se torna um rito com consistência própria, um rito verbal, que deixa para trás a sua função originária; de fato, no uso judaico, do qual o cristianismo é herdeiro, a oração de bênção serve para acompanhar seja o rito do cálice seja aquele do pão para introduzir imediatamente o ato de beber o cálice e de comer o pão.” Lutero entendeu neste sentido a celebração da “Ceia” (“Abendmahl”); cf. C. GIRAUDO, *Num só corpo*, 455 (citando da obra de LUTERO, *Formula Missae et Communione pro Ecclesia Vuittembergensi*).

²³⁴ Cf. J. GALOT, *O Coração Eucarístico*, 63: “Importa frisar que estamos longe de uma ação de graças que se limite a uma palavra de agradecimento. A ação de graças empenha toda a pessoa de Jesus no dom que faz de si mesmo ao Pai. Jesus não reteve para si mesmo nada do que o Pai lhe dera; oferece ao Pai tudo o que tem e tudo o que é.”

²³⁵ Ver o que acima já foi exposto (p. 84s); cf. também N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Representação e Oferta sacramental*, 183-188.

²³⁶ Cf. CONC. DE TRENTO: DS 1740.

o altar”.²³⁷ Dizer que a Eucaristia é um sacrifício na forma visível de um banquete, é desconhecer a essência do sacrifício e do banquete, como já vimos.²³⁸ A Oração eucarística é verdadeiro sacrifício visível, enquanto *memorial-sacramento* do sacrifício da cruz de Cristo e dom da Igreja a Deus, por Cristo, com Ele e n’Ele.²³⁹

Por conseguinte, só o esquecimento desses aspectos e verdades pode explicar que “a ceia – ainda por cima pensada em imagens de tempos modernos – se tenha tornado a idéia normativa para a celebração litúrgica

²³⁷ Cf. Cânon Romano (“ex hac altaris participatione”); *1Cor* 10,18.21. A liturgia fala dos dois elementos (oblação do sacrifício e banquete sagrado (comer a vítima)), que não se deve confundir, desconsiderando a distinção. Cf., p. ex., a Oração depois da Comunhão, do 13º domingo do Tempo comum; a Oração do dia, da quinta-feira santa (“Missa vespertina in Cena Domini”). A tradução no Missal brasileiro, estranhamente, sem necessidade alguma, não é fiel ao original latino. A tradução certa deveria ser: “... deu à sua Igreja um [ou: o] novo e eterno sacrifício e o banquete do seu amor” (não: “... novo e eterno sacrifício, como banquete...”). Cf. também *IGMR* 96: “Formem [os fiéis] um único corpo, [...], ou sobretudo na oblação comum do sacrifício e na comum participação da mesa do Senhor” (grifo nosso). Cf. também, p. ex., *Sacrosanctum Concilium*, 10: “que todos [...] participem do sacrifício e comam a ceia do Senhor”. Cf. *Lineamenta*, 10: “Portanto, o ato prioritário é o sacrifício; segue-lhe o banquete, onde tomamos em alimento o Cordeiro imolado sobre a Cruz” (grifo nosso).

²³⁸ Afirmar que a “santa Missa é sacrifício [...] nas formas estilizadas da refeição. O sinal visível para a entrega sacrificial de Jesus Cristo na Eucaristia [...] não é algum rito de oferta [...], mas a refeição” (B.J. HILBERATH – Th. SCHNEIDER, *Opfer*, em: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 3, München 1985, 296s), significa mesmo desconhecer totalmente uma característica essencial e decisiva do sacrifício: ser dom do homem a Deus, enquanto o banquete da Sagrada Comunhão é dom de Deus a nós.

²³⁹ Cf. N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Representação e Oferta sacramental*, 172-180. Jean Galot reconheceu bem a unidade da Oração eucarística como oração de ação de graças, de consagração e de oblação: “Quando Jesus declara: ‘Isto é o meu corpo, que é dado por vós’ (Lc 22,29), dá a entender o objetivo da sua ação de graças: quis oferecer-se ao Pai em proveito da humanidade, num sacrifício que garante a presença do seu corpo. Do mesmo modo, as palavras: ‘Isto é o meu sangue, o sangue da aliança, que é derramado pela multidão’ (Mc 14,24) indicam claramente a oblação de um sacrifício sangrento na presença do seu sangue. Estas palavras só podem obter sua eficácia em virtude da oblação pessoal que Jesus faz de si mesmo. Podemos então perceber por que a ação de graças exerce uma influência decisiva na conversão do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo. É porque ela comporta uma oferta total de Jesus, que suscita a sua presença em sua carne e em seu sangue. [...] Há uma renovação sacramental do sacrifício que se realiza em virtude das palavras, cuja eficácia sobre a presença é determinante, enquanto significam a atualização da oblação do Calvário” (J. GALOT, *O Coração Eucarístico*, 72).

dos cristãos.”²⁴⁰ Esta mudança, por sua vez, trouxe consigo a **perda do ponto de orientação escatológica** e uma **concentração na pessoa do sacerdote celebrante**. Eis como o descreve o Cardeal Ratzinger:

Na realidade, isso levou a uma clericalização que antes nunca existira. O sacerdote – ou melhor, o agora chamado presidente da celebração – torna-se o ponto de referência do todo. Tudo depende dele. É necessário vê-lo, participar na sua ação, responder-lhe; tudo se assenta na sua criatividade.²⁴¹ É compreensível que, desde logo, se comece a diminuir esse papel ainda há pouco tempo criado, distribuindo atividades variadas a outros e confiando a realização “criativa” [da missa] a grupos de preparação, que querem e devem “apresentar sobretudo as suas próprias idéias”. Cada vez menos é Deus que se encontra em destaque, cada vez mais ganha importância tudo o que as pessoas aqui reunidas fazem e que em nada se querem submeter a um “esquema determinado”. O sacerdote que se volta para a comunidade forma, juntamente com ela, um círculo fechado em si. A sua forma deixou de ser aberta para cima e para frente; ela encerra-se em si própria. Voltar-se em conjunto para o Oriente não era uma “celebração voltada para a parede” e não significava o sacerdote “virar as costas ao povo”: uma importância tão grande não lhe foi atribuída. Pois da mesma maneira como as pessoas na sinagoga se voltavam para Jerusalém, elas voltavam-se aqui em conjunto “para o Senhor”. Tratava-se – como foi expresso por J.A. Jungmann, um dos “pais” da Constituição do Vaticano II sobre a Liturgia – de uma orientação comum do sacerdote e do povo, que se entendiam unidos na cami-

²⁴⁰ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 69 (ed. port.: 59). Não estamos afirmando que a Celebração Eucarística não seja também banquete, mas ela é um banquete *sagrado*, o banquete *de um sacrifício*, e o banquete não é o todo da celebração, mas um dos aspectos dela, como também o sacrifício como tal não exprime o todo da celebração. Na verdade, o banquete decorre naturalmente do sacrifício, pelo banquete se realiza a participação perfeita no sacrifício (cf. N. THANNER, *O “Único Sacrifício Perfeito”. Sua Representação e Oferta sacramental*, 188-194). Cf. também C. GIRAUDO, *Num só corpo*, 515: “Com efeito, se renunciamos a entender de maneira autônoma a *dimensão convival*, como se fosse primária, e **a subordinamos à dimensão sacrificial da qual ela se segue naturalmente**, a comunhão no pão e no cálice nos revela todos os recursos de real *representação sacramental* ao evento do Senhor morto e ressuscitado” (O negrito é nosso). Igualmente julgamos bem fundamentada a seguinte observação de C. Giraudo: “tanto em teologia como em catequese, prefere-se considerar superficialmente esse aspecto [da redenção vicária e dimensão sacrificial], para fazer convergir toda a atenção na dimensão convival da eucaristia. Mas esta é uma pobre, mesquinha incompreensão moderno-ocidental de uma lógica relacional que na Bíblia é bem diferente” (id., *ibid.*, 514).

²⁴¹ Podemos acrescentar, da nossa parte, que o sacerdote é visto como o “animador” da assembléia.

nhada para o Senhor. Eles não se fecham no círculo, não se olham uns aos outros; são um povo que se põe a caminho para *Oriens*, rumo a Cristo vin-douro que se aproxima de nós.²⁴²

É realmente inegável que a posição do sacerdote propositada e consci-entemente “voltado para o povo” na Liturgia Eucarística, e sendo justificada pela concepção da Celebração Eucarística como uma ceia (a qual não seria somente a Sagrada Comunhão), *faz do sacerdote celebrante o ponto de orientação que substitui, de alguma maneira, aquele ter-ceiro ponto de orientação*, cujo significado e importância já foi exposto acima. Por isso, não deixa de ser atitude consequente (que manifesta esta mudança do ponto de orientação) quando se tira a cruz (= expressão significativa daquele terceiro ponto de orientação) do altar para o povo poder ver bem o sacerdote. Igualmente, pode-se então notar um certo embaraço: onde colocar a cruz?²⁴³ A este respeito, Cardeal Ratzinger se pronunciou com muita clareza e franqueza. Mas, pelo que vimos até agora, como não lhe dar razão?

Onde não é possível o voltar-se em comum diretamente para o Oriente, a cruz pode servir como o Oriente interior da fé.²⁴⁴ Ela deveria encontrar-se no meio do altar, sendo o ponto de vista comum para o sacerdote e para a

²⁴² J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 69s (ed. port.: 59). Aqui, Cardeal Ratzinger diz a razão por que, para a Celebração Eucarística da Igreja, o círculo (o sacerdote e os outros fiéis procuram formar um círculo) não é a forma ideal: trata-se da liturgia da Igreja peregrina, a Igreja que está ainda *a caminho* da comunhão perfeita com o Senhor (cf. também IGMR 318; SC 8).

²⁴³ Este embaraço se manifesta nas diversas tentativas de solução (p. ex., na basílica de São Pedro), que manifestam ser difícil encontrar uma solução satisfatória.

²⁴⁴ Quanto ao significado da cruz, achamos que vale a pena citarmos aqui a seguinte consideração do Cardeal Ratzinger: “Na tradição, Oriente e imagem da cruz, portanto orientação cósmica e histórico-salvífica [da história da salvação] da piedade, se fundiram; na imagem da cruz, por sua vez, estava expressa, após um simbolismo que talvez primeiro fosse somente escatológico, a memória da paixão, a fé na ressurreição e a esperança da parusia, isto é, toda a tensão do conceito cristão de tempo [...]. Assim, o olhar para a cruz recapitula em si, de várias maneiras, também a teologia do ícone, que é uma teologia da encarnação e da transfiguração; em contraposição à ausência de imagens do Antigo Testamento (e do Islã), ela faz ver a novidade no conceito de Deus, que se deu através da encarnação do Filho: Deus vai ao encontro dos sentidos. No homem que é seu Filho, ele pode ser representado [em imagens]. O tempo pós-conciliar trouxe uma perda da imagem, para a qual há muitas razões [...] Não será que se deveria, como a coisa mais importante, restaurar o significado da imagem da cruz e, assim, corresponder à constante distintiva de toda a Tradição da fé?” (Id., *Anmerkung zur Frage der Zelebrationsrichtung*, 125).

comunidade orante. [...] Considero um dos fenômenos verdadeiramente absurdos das últimas décadas o fato que se põe de lado a cruz, para que os fiéis possam ver o sacerdote. Será que a cruz incomoda na Eucaristia? Será que o sacerdote é mais importante do que o Senhor? Este erro deveria ser corrigido o mais depressa possível, não sendo necessário para isso novas reformas de reconstrução. O Senhor é o ponto de referência. Ele é o Sol nascente da história. Por isso, a cruz pode tanto ser a da paixão, que representa o Sofredor que por nós deixou traspassar o seu lado, donde derramou sangue e água – eucaristia e batismo – tal como pode ser uma cruz triunfal, que expressa a idéia do retorno, dirigindo o nosso olhar para o mesmo.²⁴⁵ Pois é sempre o mesmo Senhor: “Cristo ontem, hoje e por toda a eternidade” (Hb 13,8).²⁴⁶

Quando se reconhece a Oração eucarística como um *sacrifício*, chega-se espontaneamente – entendendo-se o que é um sacrifício²⁴⁷ – a reconhecer como adequada forma expressiva da sua essência o comum voltar-se (do sacerdote e de todos os fiéis) para a mesma direção (pois a Eucaristia é *προσφορά*, “*ob-latio*”, “*ob-ferre*”, o que significa: levar ao encontro de Deus). J.A. Jungmann escreveu a respeito deste aspecto do sacrifício:

Certamente, pode-se também imaginar o sacrifício como subindo do meio dos que se reuniram em círculo. Mas é inegável que o simbolismo mais próximo consiste em indicar um movimento de levar para... É verdade que temos Cristo no nosso meio, mas nós olhamos, com ele e sob sua guia, para Deus. É ele que nos ensina a adorar o Pai “em espírito e verdade”. “Por meio dele” oferecemos oração e sacrifício.²⁴⁸

²⁴⁵ O *Ritual de Bênçãos (De Benedictionibus)*, n. 960, sintetiza muito bem o significado da cruz ao dizer que ela é “o símbolo de todo o mistério pascal”, incluindo o anúncio da vinda gloriosa de Cristo. “A paixão de Cristo e o seu triunfo sobre a morte são representados pela santa cruz, e ao mesmo tempo, como ensinaram os santos Padres, por ela é anunciada também a sua segunda vinda” (*ibid.*).

²⁴⁶ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 73 (ed. port.: 61s).

²⁴⁷ É sintomática a “confissão” de um liturgista como Angelus Häußling, que, “depois de um quarto de século de ensinamento [como professor] sobre a teologia e liturgia da Eucaristia” “confessa” não saber dar uma resposta à pergunta formulada da seguinte maneira: “Como a abstração teológica ‘sacrifício’ [...] se torna visível na nossa temporalidade?” (ID., *Recensão do artigo de U.M. Lang “Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau”*, em: *ALW* 42 (2000) 156s, a citação: 157).

²⁴⁸ J.A. JUNGMAN, *Der neue Altar*, 379s.

Porém, a Igreja, hoje em dia, não fala em se reunir “*em torno do altar*”?²⁴⁹ De fato, é um modo de falar, que, no entanto, é preciso entender bem. A expressão latina “*circumstantes*” ou “*circa*” não significa necessariamente “os que estão (de pé) ao redor” ou “em torno”, “em forma de círculo”. A expressão “*circumstantes*” encontra-se no Cânon Romano, no *Memento vivorum*, quando o sacerdote reza por determinadas pessoas e por “*todos os circumstantes*”, isto é, por todas as pessoas presentes na celebração.²⁵⁰ A mesma expressão se encontra na Constituição *Sacrosanctum Concilium*, n. 33 (certamente com referência consciente ao Cânon Romano), dizendo que o sacerdote celebrante reza as orações “presidenciais” “em nome de todo o povo santo e de todos os *circumstantes*” (“*et omnium circumstantium*”).²⁵¹

Quanto ao significado filológico desta expressão deve-se dizer que, com “*circumstantes*”, designam-se, em geral, os que se encontram junto de algo (“*die ‘Umstehenden’*”) e não (somente) os que se encontram, em círculo, ao redor de algo (“*die ‘im Kreis um etwas Stehenden’*”), como também, na literatura, não se tem conhecimento de caso algum em que os fiéis, na celebração da missa, tivessem circundado o altar formando um círculo. Isto não era possível já pelo fato de que leigos não podiam entrar na área do altar, como hoje ainda nas Igrejas do Oriente.²⁵²

²⁴⁹ Cf. *Cat.* 1383: “O altar, em torno do qual [em latim: “*circa quod*”] a Igreja está reunida na celebração da Eucaristia”.

²⁵⁰ A tradução brasileira do Missal Romano diz: “e de todos os que circundam este altar” (o latim não fala de *altar*; não menciona um ponto de referência); a tradução de Portugal diz: “e de todos os que estão aqui presentes”; no Missal de língua alemã se lê: “und aller, die hier versammelt sind”; no Missal inglês: “Remember all of us gathered here before you”.

²⁵¹ A expressão “todo o povo santo” refere-se a toda a Igreja, enquanto os “*circumstantes*” são as pessoas presentes. Eis algumas traduções deste trecho do documento conciliar: “e de todos os presentes” (Ed. Vozes, Ed. Paulinas); italiano: “*gli astanti*”; inglês: “*all present*”; alemão: “*aller Umstehenden*”; espanhol: “*circunstantes*”.

²⁵² Klaus GAMBER, *Zum Herrn hin. Fragen um Kirchenbau und Gebet nach Osten*, Regensburg 1987, 51. Se se quiser realmente ver na expressão “*circumstantes*” a posição dos fiéis em círculo ao redor do altar, poder-se-á eventualmente pensar na posição do altar mais ou menos no centro da nave da igreja, posição esta que parece ter sido uma característica das antigas igrejas em Roma (nestas, o altar na abside não é a forma primitiva; cf., p.ex., L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 47-50). Neste caso era possível haver fiéis de todos os lados do altar. Como foi de fato, é outra questão. Se no tempo em que foi formulado o *Canon Romanus*, quanto àquela parte em que ocorre a palavra “*circumstantes*”, a posição dos fiéis tiver sido aquela indicada, então “*circumstantes*”, na acepção antiga do *Canon Romanus*, pode significar de fato “os que se encontram ao redor”.

Quando se examina a expressão “*circa (aliquod)*” na *Institutio Generalis Missalis Romani*, vê-se claramente que “*circa aliquod*” não precisa significar, ou seja, não significa mesmo “(em círculo) ao redor”, “em torno”, mas pode significar “junto de...” ou, eventualmente, formando um meio-círculo.²⁵³

No entanto, seja qual for o resultado da análise filológica de uma expressão hodierna (“em torno do altar”), é preciso refletir sobre a questão se na Liturgia Eucarística um **círculo fechado** é realmente uma forma adequada, isto é, a forma que esteja em plena conformidade com o que se está realizando. Poderá, quando não são muitas pessoas, ter o efeito de fazer perceber mais o caráter comunitário da Celebração Eucarística: a comunidade de irmãos, a família, se reúne ao redor da mesa. Porém, a santa Missa ultrapassa de longe “o sentido e o valor de um encontro fraterno ao redor da mesa”.²⁵⁴ A família cristã (Igreja local) **reúne-se diante de Deus**, para ouvir Sua Palavra, para dar-Lhe, em seguida, a resposta na oferta sacramental do Sacrifício de Cristo e receber, então, Cristo-vítima no banquete sagrado. Assim é que se cria a comunhão própria do povo santo de Deus, Corpo místico de Cristo, Templo do Espírito Santo.

A comunidade cristã forma-se pela *comum* escuta da Palavra divina, pela *comum* oblação do sacrifício e pela *comum* recepção da vítima divina, realizando-se isto segundo a estrutura própria destas diversas partes, como acima ficou exposto. Na verdade, “não é o círculo fechado que corresponde à essência do que está acontecendo [Oração eucarística], mas sim a partida comum, que se expressa pela direção comum”.²⁵⁵

Um edifício redondo, com o povo reunido ao redor de um único ponto central de gravitação, facilmente levaria a formar uma comunidade *fechada em si mesma* e favoreceria uma concepção *estática* da liturgia. Para a reunião da Igreja cristã local, ao invés, é sobretudo importante ficar *aberta*: aberta não somente para a assembléia invisível dos Santos no Céu, mas também

²⁵³ Veja-se *IGMR* 215: os concelebrantes colocam-se em torno (“circa”) do altar, ou em torno (“circa”) do celebrante principal; isto não significa certamente que formem um círculo ao redor do altar, mas podem formar um meio-círculo. *IGMR* 305: o ornamento de flores, em vez de se dispor sobre o altar, de preferência seja colocado “junto a ele” (“circa illud”). *IGMR* 307: os castiçais sejam colocados sobre o altar ou “junto dele” (“circa ipsum”). Somente em: *IGMR* 336, referindo-se ao cingulo e à alva, “circa lumbos” ou “circa collum” significa, de fato, “ao redor” (em círculo completo).

²⁵⁴ Cf. JOÃO PAULO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 10.

²⁵⁵ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 70s (ed. port.: 60).

para aquela de todas as outras comunidades cristãs; aberta até para o mundo, no qual o povo de Deus deve desempenhar o serviço do sacerdócio régio. Não é menos importante para a celebração da missa ela ser um desenvolvimento, um progredimento, um comum empenho no *caminho rumo à Cidade celeste*. Não estamos reunidos na igreja para aí permanecer, mas para partir para a peregrinação comum, no mundo do aqui e agora e através do mesmo, rumo ao Reino eterno, à presença escatológica do Deus vivo.²⁵⁶

A Igreja aqui na terra é *peregrina*, voltada para o Reino consumado e eterno, encaminhando-se, com ardente desejo, para a união perfeita com Cristo, seu Esposo.²⁵⁷ É deste modo que ela se reúne “*circa altare*”, “junto do altar”²⁵⁸ (eventualmente, quase em meio-círculo em torno do altar), mas este altar não é ponto final e, sim, aponta, conduz *para além de si*. É verdade que na liturgia terrestre participamos, antegozando, da liturgia celeste e eterna, a qual é descrita no Apocalipse como uma assembléia ao redor do trono de Deus e do Cordeiro (cf. Ap 4,4; 5,6.11), mas é como Igreja *ainda a caminho* (movimento dinâmico rumo à meta!) que participamos dessa liturgia “para além dos sinais” (cf. Cat. 1136); participamos através de uma liturgia *sacramental*.²⁵⁹

Por fim, ainda uma questão: Será que a celebração “voltada para o povo” é aquela forma que manifesta mais a concepção da liturgia como uma ação não somente do(s) ministro(s) ordenado(s), mas também de todo o povo cristão, isto é, realiza melhor o princípio da “**participação ativa**”²⁶⁰ ?

Examinando o que seja realmente a *participatio actuosa*, pode-se responder com um claro “não”. Tudo o que a verdadeira participação²⁶¹

²⁵⁶ L. BOUYER, *Liturgia und Architektur*, 89. O grifo é nosso.

²⁵⁷ Cf. CONC. VAT. II, *Lumen gentium*, nn. 4-8 e cap. VII.

²⁵⁸ Seja aqui dito expressamente que a celebração *versus orientem* não se deve, de modo algum, identificar com uma posição do altar em (grande) distância dos fieis reunidos, como, infelizmente, no Ocidente, aconteceu no decorrer dos séculos, por várias razões. A “distinção” entre o presbitério e o restante espaço da igreja não significa posição *distante* do altar (ou da cadeira do sacerdote celebrante e do ambão). A IGMR diz: “Convém que [o presbitério] se distinga do todo da igreja por alguma elevação, ou por especial estrutura e ornato” (n. 295).

²⁵⁹ Os sacramentos pertencem à liturgia terrestre e não à celeste; eles são da Igreja enquanto peregrina (cf. *Lumen gentium* 48).

²⁶⁰ Esta *participatio actuosa* é certamente um princípio que perpassa, como um “fio vermelho”, toda a Constituição sobre a Liturgia, do Concílio Vaticano II.

²⁶¹ *Sacrosanctum Concilium*, 11: “os fiéis participem da liturgia de maneira ativa e frutuosa, sabendo o que estão fazendo”.

requer é tão perfeitamente possível na celebração “para o Oriente” (real ou “ideal”) como naquela “para o povo”. Isto só pode contestar quem identifica, ou seja, confunde a verdadeira participação com olhar o rosto do sacerdote e o que ele está fazendo (o que é pouca coisa). Louis Bouyer, partindo da praxe na antiguidade e no primeiro período da Idade Média, fez algumas observações pertinentes a este respeito:

Como o Professor Cyrille Vogel esclareceu nitidamente, trata-se aqui, em primeiro lugar, de não confundir a participação na celebração da missa com o mero olhar. [...] Dito de modo mais geral: a concentração sobre a ação do celebrante, que nunca pertencera à real participação de todos na liturgia, mostrou-se ser compensação pela falta desta participação e também mais ou menos a exclui psicologicamente. Entre todas as Igrejas contemporâneas, nas ortodoxas se sente mais fortemente a participação dos fiéis em toda a celebração da missa, embora aí o desejo e a possibilidade de ver o que o sacerdote está fazendo seja menor. Isto é perfeitamente inteligível: ou *olhamos como alguém está fazendo algo por nós*, em nosso lugar, ou o *fazemos juntamente com ele*. Não se pode fazer as duas coisas ao mesmo tempo. Na antiguidade cristã, ainda que só o bispo ou o sacerdote proferisse as orações eucarísticas, todos os cristãos, clero e leigos, que com ele rezavam na mesma atitude e direção, tinham consciência: o que ele dizia, dizia-o em nome de todos. A idéia de que ele pudesse voltar-se para eles ou eles para ele, para observá-lo na celebração da Eucaristia, nem poderia surgir. Isto apenas aconteceu muito tempo depois de os fiéis terem perdido a consciência de que o sacerdote não celebrava simplesmente *por* eles, mas *com* eles.²⁶²

Portanto, não é a celebração “*versus orientem*” que, como tal, favorece a sobrevivência desse mal-entendido, mas, sim, é a celebração “*versus populum*”, por levar os fiéis espontaneamente a concentrar sua atenção sobre o sacerdote e sua ação no altar.²⁶³ Um aprofundamento teológico da “participação”, reconhecendo que “a participação interior na ação

²⁶² L. BOUYER, *Liturgie und Architektur*, 58s. O grifo é nosso.

²⁶³ C. NAPIER (*The Altar in the Contemporary Church*, em: *CleR* 57 (1972) 624-632) escreve a respeito dessa atitude dos fiéis: “Se sobrevive na nova liturgia, isto significa que toda a intenção da reforma litúrgica não foi entendida, e nada é mais apto a ajudá-lo a sobreviver do que uma disposição que concentra a atenção sobre a ação do sacerdote no altar” (p. 628s; cf. U.M. LANG, *Conversi ad Dominum*, 117). Poderá alguém dizer: Quando os fiéis olham o sacerdote (a sua postura, seus gestos, a expressão do seu rosto), isto pode – se o sacerdote reza a Oração eucarística de uma maneira que faz transparecer como está compenetrado do mistério que se está realizando – ser uma ajuda para também eles tomarem consciência do mistério celebrado. Pode ser que isto aconteça. No entanto, mantém sua validade as observações de L. Bouyer acima citadas. Há uma grande diferença

litúrgica deve ter o primado decisivo, enquanto dá o verdadeiro sentido à cooperação externa”²⁶⁴ (participação exterior), não pode deixar de dar razão ao Cardeal Ratzinger, que escreve referindo-se à Liturgia Eucarística, em contraposição à Liturgia da Palavra:

A singularidade da Liturgia Eucarística consiste em ser o próprio Deus a agir, envolvendo-nos na sua ação. Todo o resto é, em comparação com isto, secundário. [...] Aqui [na própria celebração sacramental], o papel secundário das ações exteriores deveria ser claramente ressaltado. Aliás, quando vem o essencial – a *oratio* – o “agir” deve desaparecer totalmente. E deve evidenciar-se que somente a *oratio* é o essencial e que ela, por sua vez, é tão importante por ser ela que proporciona espaço para a *actio* [ação] de Deus. Quem compreendeu isto, entenderá facilmente que agora já não se trata de olhar o sacerdote nem de ver o que ele faz, mas sim olhar juntos para o Senhor e ir ao seu encontro.²⁶⁵

Enfim, se – como vimos – a celebração *versus orientem* **manifesta claramente o caráter sacrificial** da Liturgia Eucarística (Oração eucarística), **ela contribui de fato para uma participação plena e mais frutuosa**, pois a

ininterrupta doutrina da Igreja sobre a natureza não apenas comensal, mas também e sobretudo sacrificial da Eucaristia, deve ser justamente considerada como um dos principais critérios para uma plena participação de todos os fiéis num tão grande sacramento.²⁶⁶

Na verdade, a celebração *versus orientem* (ou seja, *versus absidem*) *favorece realmente* a participação consciente e ativa, enquanto o constante frente à frente de sacerdote e assembléia, também na Liturgia Eucarística, “favorece um consumo passivo mais do que uma participação ativa”²⁶⁷, pois não há, neste caso, algum sinal da diferença entre a

entre *ver* alguém rezar (em meu lugar) e *rezar com alguém*. A concentração da atenção dos fiéis não se deve dirigir ao sacerdote, mas – em união com ele, juntamente com ele – para Deus, para o Pai Celeste. Eles rezam – e olham (um olhar espiritual, mas também “encarnado” concretamente) – com ele ao Pai, não contemplam alguém que está rezando (em lugar deles).

²⁶⁴ Cf. Michael KUNZLER, *La liturgia all’inizio del terzo millennio*, em: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000, 217-231; citação: p. 223.

²⁶⁵ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 150 (ed. port.: 129).

²⁶⁶ CCDDS, Instrução *Redemptionis sacramentum*, 38.

²⁶⁷ Cf. L. van TONGEREN, *Vers une utilisation dynamique et flexible de l’espace. Une*

escuta passiva (nas leituras) e a “escuta ativa”²⁶⁸ (na Oração eucarística) por parte dos fiéis presentes.

d) Coincidência de teologia com “topografia”, uma legítima possibilidade também no Rito Romano atual

Para a *teologia*, isto é, a compreensão teológica da santíssima Eucaristia, não pode haver dúvida alguma de que a Oração eucarística – sendo *oração* e, particularmente, sendo *sacrifício* – é um **movimento rumo a Deus**: os fiéis reunidos dirigem-se, encaminham-se, entregam-se, *através e juntamente com* o seu representante (o sacerdote visível e o sacerdote principal invisível, Cristo), a Deus. Esta orientação é expressa visivelmente, quando sacerdote e assembléia de fiéis se voltam para o Oriente ou simplesmente para a mesma direção. Quando, porém, o sacerdote reza a Oração eucarística voltado para o povo, deve-se distinguir entre “posição física” e “orientação espiritual e interior”, como frisou a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, em dois textos de sua autoria, embora de valor diverso.²⁶⁹ Eis um dos textos da Congregação, em tradução portuguesa:

No entanto, qualquer que seja a posição do sacerdote celebrante, é claro que o Sacrifício Eucarístico é oferecido a Deus Uno e Trino, e que o sacerdote principal, Sumo e eterno, é Jesus Cristo, que atua através do ministério do sacerdote que preside visivelmente como Seu instrumento. A assembléia litúrgica participa na celebração em virtude do sacerdócio comum dos fiéis, o qual tem necessidade do sacerdote ordenado para ser exercido na Sinaxis Eucarística. Deve-se distinguir a posição física, relacionada especialmente com a comunicação entre os diversos membros da assembléia, e a orientação espiritual e interior de todos. Seria um grave erro imaginar que a

réflexion renouvelée sur le réaménagement d'église, em: *Questions Liturgiques* 83 (2002) 156-178 ; citação: 165. Citação tirada de U.M. LANG, *Conversi ad Dominum*, 16, nota de rodapé 11.

²⁶⁸ Cf. a explicação dada acima (C. Giraudo).

²⁶⁹ Resposta da Congregação a uma questão apresentada pelo arcebispo de Viena, publicada em: *Communications* 32/2 (2000) 171-174 (“*Communications*” é o órgão de comunicação do Pontifício Conselho para a Interpretação de Textos legislativos). A pergunta foi: “se o enunciado do n. 299 da *Institutio Generalis Missalis Romani* constitui uma norma segundo a qual, durante a liturgia eucarística, a posição do sacerdote *versus absidem* deva considerar-se excluída”. A resposta é: não é excluída. O segundo texto, cronologicamente anterior, é o já citado “Editorial” na revista da referida Congregação: *Editoriale: Pregare “ad orientem versus”*, em: *Notitiae* 29 (1993) 245-249.

orientação principal do ato sacrificial seja para a comunidade. Se o sacerdote celebra *versus populum*, o que é legítimo e muitas vezes aconselhável, a sua atitude espiritual deve ser sempre *versus Deum per Iesum Christum*, como representante de toda a Igreja. Também a Igreja, que assume forma concreta na assembléia que participa, está toda voltada *versus Deum* como primeiro movimento espiritual.²⁷⁰

O outro texto diz a respeito da nossa questão, entre outras coisas:

Convém explicar claramente que a expressão “celebrar voltados para o povo” não tem um sentido teológico, mas somente topográfico-posicional. Toda celebração da Eucaristia é “ad laudem et gloriam nominis Dei, ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae sua sanctae”²⁷¹. Teologicamente, portanto, a Missa é sempre dirigida a Deus e dirigida ao povo. Na forma de celebração é preciso estar atento a não confundir teologia e topografia, sobretudo quando o sacerdote está no altar. Somente nos diálogos a partir do altar o sacerdote fala ao povo. Todo o resto é oração ao Pai por meio de Cristo, no Espírito Santo. Esta teologia deve poder ser visível.²⁷²

“Esta teologia deve poder ser visível”; é exatamente esta a nossa intenção e preocupação neste artigo. Com relação à “Missa dirigida a Deus e dirigida ao povo”, deve-se lembrar que o *sacrifício* se dirige a Deus e *não* ao povo; o sacrifício é ato de amor, de dom de si, *a Deus*, é ato de culto (adoração) dirigido a Deus, não aos homens; estes, ou seja, a Igreja, é *beneficiada* pelo sacrifício (“ad utilitatem nostram, totiusque Ecclesiae”), o sacrifício é para sua utilidade, mas não é oferecida a ela; trata-se do “fruto” do sacrifício, como vimos ao falar da Sagrada Comunhão; aqui temos o aspecto da aceitação do sacrifício por parte de Deus, com o novo dom que Deus faz a Seu povo que, no Sacrifício eucarístico, se entregou a Ele por Cristo, com Ele e n’Ele.

Quanto ao “grave erro” de “imaginar que a orientação principal do ato sacrificial seja para a comunidade”, pode-se simplesmente constatar que não se pode eventualmente ser induzido a tal erro pela celebração *versus orientem*, mas somente pela celebração *versus populum*. Só neste caso se deve esclarecer expressamente – como o faz a Congregação – que a “atitude espiritual [do sacerdote celebrante] deve ser *versus Deum per*

²⁷⁰ Resposta da Congregação acima referida (número de protocolo 2036/00/L).

²⁷¹ “Para o louvor e a glória do nome de Deus, para nosso bem (utilidade) e de toda a sua santa Igreja” (resposta do povo ao sacerdote, antes da Oração sobre as oferendas).

²⁷² *Editoriale: Pregare “ad orientem versus”*, 249.

Iesum Christum, como representante de toda a Igreja”.

Quanto à distinção entre “a posição física” e “a orientação espiritual e interior”, ou seja, a distinção entre “teologia” e “topografia”, entre “sentido teológico” e “topográfico-posicional”, deve-se perguntar qual é a forma que (mais) *faz coincidir topografia e teologia*, ou seja, qual “posição física” *expressa* (melhor) a “orientação espiritual e interior”. A nossa reflexão tem exatamente o sentido de procurar uma resposta a esta questão, na esperança de que o referido esclarecimento da Congregação seja capaz de

criar um clima menos tenso para a discussão; um clima no qual possam ser procuradas as melhores maneiras de realização prática do mistério da salvação, sem condenações recíprocas, ouvindo atentamente aos outros, mas sobretudo ouvindo as indicações últimas da própria liturgia.²⁷³

A teologia deve poder ser visível na forma de celebrar e, de fato, na celebração *versus orientem* ou *versus absidem* (Liturgia Eucarística), **teologia e topografia coincidem**; não é necessário fazer a acima mencionada distinção, pois não pode surgir o mal-entendido de que o sacerdote esteja falando ao povo, quando, na realidade, está, em nome do povo e com ele (que o acompanha na “escuta ativa”), falando a Deus.

A referida Congregação prefere, contudo, a celebração *versus populum*, sem, no entanto, excluir a outra possibilidade:

Antes de mais, deve ter-se presente que a palavra *expedit* [do n. 299 da IGMR] não representa uma forma obrigatória, mas uma sugestão que se refere quer à construção do altar *a pariete seiunctum* (separado da parede), quer à celebração *versus populum* (de frente para o povo). A cláusula *ubi possibile sit* (onde seja possível) refere-se a diversos elementos como, por exemplo, a topografia do local, a disponibilidade de espaço, a existência de um anterior altar de valor artístico, a sensibilidade da comunidade que participa nas celebrações na igreja de que se trata, etc. Reafirma-se que a posição de frente para a assembléia parece mais conveniente porquanto torna mais fácil a comunicação (cf. Editorial de *Notitiae* 29 [1993] 245-249), sem se excluir, contudo, a outra possibilidade.²⁷⁴

Quanto à comunicação mais fácil quando o sacerdote está voltado para o povo, pode-se dizer que, no caso da celebração *versus orientem*, hoje

²⁷³ J. RATZINGER, *Prefácio ao livro de U.M. Lang: “Conversi ad Dominum”*; em tradução portuguesa: em: *30 dias XX* (2004) 31s; citação: 31.

²⁷⁴ Texto da referida resposta da Congregação.

em dia não há dificuldade de o sacerdote poder ser *ouvido* pelo povo (e só disto se trata, pois ele não faz um discurso ao povo), uma vez que nas igrejas maiores há a instalação de alto-falantes.²⁷⁵

Com relação à possibilidade da celebração *versus orientem*, ela se choca, em grande parte, com uma *mentalidade* que se criou depois do Concílio: parecia ser uma exigência da reforma litúrgica autorizada e mandada pelo Concílio (*Sacrosanctum Concilium*), quando, na verdade, “não há sequer uma palavra no texto conciliar”²⁷⁶ sobre a orientação do altar para o povo. J. A. Jungmann, um dos arquitetos da Constituição sobre a Liturgia do Vaticano II e membro do “*Consilium*”, advertiu, já em 1967, contra o perigo de fazer da possibilidade dada pela Instrução *Inter Oecumenici* “uma exigência absoluta” e, enfim, “deixar tornar-se uma moda, à qual se se submete irrefletidamente”.²⁷⁷ No próprio *Missal Romano* do Papa Paulo VI, as rubricas parecem supor que, na oração, o sacerdote celebrante e o povo estejam voltados para a mesma direção, em partes essenciais da celebração eucarística. Isto se deduz claramente do fato de, no *Orate, fratres*, no *Pax Domini*, no *Ecce, Agnus Dei* e no *Ritus conclusionis*, cada vez se diz que o sacerdote, para isso, se volta para o povo.²⁷⁸ Estas determinações não teriam sentido se o celebrante nestes momentos já estivesse voltado para o povo. Igualmente, antes da comunhão do sacerdote se determina que ele esteja “*ad altare versus*”²⁷⁹, o que seria supérfluo dizer, se se pensasse apenas numa celebração *versus populum*.²⁸⁰

²⁷⁵ Já o Cardeal Lercaro, como Presidente do “*Consilium*” para a execução da Constituição sobre a Liturgia, numa carta aos Presidentes das Conferências dos Bispos, de 25 de janeiro de 1966, explicara: “Primeiro, o voltar o altar para o povo não é imprescindível para uma participação viva na liturgia: Toda liturgia da Palavra da Missa se celebra no assento do sacerdote ou no ambão, portanto, defronte da assembléia. No que diz respeito à liturgia eucarística, as instalações de alto-falante, que entretanto se tornam de uso geral, possibilitam suficientemente a participação” (ID., *L’heureux développement*, em: *Notitiae* 2 [1966] 160).

²⁷⁶ J. RATZINGER, *Prefácio*, 31.

²⁷⁷ J.A. JUNGMAN, *Der neue Altar*, 380.

²⁷⁸ *Missale Romanum* (1970; vale também para as edições seguintes, inclusive a atual, editada em 2002), *Ordo Missae cum populo*, 391 (n. 25: *versus ad populum*), 473 (n. 128: *ad populum conversus*), 474 (n. 133: *ad populum versus*) e 475 (n. 142: *versus ad populum*).

²⁷⁹ *Missale Romanum* (1970), *Ordo Missae cum populo*, 474 (n. 134).

²⁸⁰ Também O. Nussbaum, embora se pronunciasse claramente em favor da celebração

Apesar disso, a celebração *versus orientem* encontra a dificuldade de ser considerada por muitos como “pré-conciliar” ou até mesmo “anti-conciliar”, o que não é verdade. No entanto, ultimamente tem havido também uma mudança em relação a uma consideração mais objetiva das razões a este respeito. Como exemplo, podem servir as observações e reflexões do Bispo Kurt Koch, por ocasião do aniversário de quarenta anos da Constituição conciliar sobre a Liturgia. Ele escreve:

Importa sobretudo meditar a história efetiva dos quarenta anos à luz das afirmações fundamentais da Constituição sobre a Liturgia. Nisto, não é possível esquivar-se de reconhecer o fato de que entre a concepção de liturgia da “Sacrosanctum Concilium” e as evoluções que, na liturgia, tiveram lugar depois do Concílio não existe somente continuidade, mas também profunda diferença. [...]

Estas observações trágicas mostram que o processo da recepção do Concílio Vaticano II de modo algum está concluído e que somos obrigados a recordar-nos da doutrina do último Concílio. Isto vale também e precisamente para as linhas fundamentais-essenciais e intenções genuínas da Constituição sobre a Liturgia, as quais, no entanto, só podem vir à tona se se supera a entretanto costumeira *restrictio mentalis* com a qual se silencia a freqüente crítica hodierna da evolução litúrgica pós-conciliar. Em contrapartida, deve fazer pensar que são precisamente teólogos que participaram no Concílio e nele se engajaram que se tornaram grandes críticos das evoluções litúrgicas pós-conciliares.²⁸¹

O autor refere-se, então, sobretudo a *Louis Bouyer* (consultor do “*Consilium*” e teólogo que apreciou a Constituição sobre a Liturgia como um dos eventos religiosos mais importantes no século passado), *Max Thurian* (observador no Concílio, e conselheiro do “*Consilium*”, ainda como teólogo protestante), *Henri de Lubac* e *Joseph Ratzinger*. Com relação à questão da posição do sacerdote na celebração da Eucaristia, tendo falado do perigo de a liturgia “se fechar em si mesma”, Kurt Koch escreve:

Por isso, dever-se-ia pôr a questão se pela reintrodução de uma direção comum de celebração e oração, por exemplo na confissão da culpa, nas

versus populum, reconheceu que não se trata de algo exclusivo, mas de duas possibilidades: “as duas legítimas formas da celebração da Eucaristia” (Id., *Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe*, em: ZKTh 93 (1971) 149-150, 167).

²⁸¹ Kurt KOCH, *Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, em: IkaZ 33 (2004) 74.

orações presidenciais e na Oração universal da Igreja, a dominância do diálogo entre sacerdote e comunidade não poderia ser diminuída e a orientação – constitutiva para a liturgia – para a presença do Ressuscitado em palavra e sacramento se tornar mais nítida. Refletir de novo sobre isto deve, pelo menos, ser permitido sem logo ser denunciado, sem fundamento, como traidor do Concílio.²⁸²

O Cardeal Ratzinger manifestou-se mais otimista a este respeito:

Apenas recentemente o clima se fez menos tenso e, assim, quando alguém faz perguntas como as de Jungmann, Bouyer e Gamber, já não desperta mais a suspeita de que alimente sentimentos “anti-conciliares”. Os progressos da pesquisa histórica tornaram o debate mais objetivo, e os fiéis intuem cada vez mais o quanto pode ser discutível uma solução na qual se percebe, a duras penas, a abertura da liturgia para frente e para cima [“nach vorn und nach oben”].²⁸³

Conclusão

A celebração da santíssima Eucaristia é um mistério de *comunicação e comunhão* entre Deus e a Igreja, tendo seu modelo supremo no próprio mistério da vida divina trinitária.

Na Celebração Eucarística renova-se e aprofunda-se a Aliança de Deus conosco, concluída-selada pelo sacrifício da cruz de Cristo, que é a Sua Páscoa. Para isto, o povo de Deus (já o é, fundamentalmente, pelo batismo), hierarquicamente constituído, reúne-se na presença de Deus, sendo por Ele convocado; prepara seu coração pelo arrependimento (no rito romano: o ato penitencial) e pela oração (*Kyrie, Glória, Oração do dia*), para ter um coração pronto a acolher o dom divino e responder a esta autocomunicação divina com o próprio dom de si mesmo a Deus (sacrifício).

Na Liturgia da Palavra, Deus *Se comunica* a Seu povo em Sua Palavra, através dos Seus ministros (leitores, salmista, diácono, presbítero, bispo), estabelecendo assim (havendo a acolhida da Palavra pela fé) uma comunhão entre Deus e o povo: a “*comunhão da Palavra*”. Esta comunicação tem sua última razão de ser e seu modelo supremo na *processão*

²⁸² ID., *ibid.*, 81.

²⁸³ J. RATZINGER, *Prefácio*, 32. A tradução em *30 dias* diz: “a abertura da liturgia para o que a espera e para o que a transcende”.

eterna da Palavra (2ª Pessoa divina), processão esta que é como que “prolongada” pelo envio da Palavra à humanidade (missão divina do Filho).

Como na vida divina trinitária a segunda autocomunicação – a processão do Espírito Santo, pela qual se consuma a comunicação intradivina – pressupõe a *resposta de amor do Filho* ao Pai (o Espírito procede do amor mútuo de Pai e Filho), assim também na Celebração Eucarística a auto-comunicação consumada de Deus a Seu povo, Esposa de Cristo, no banquete sagrado não se realiza sem antes haver a *resposta do povo* a Deus em um dom de si mesmo a Ele, unindo-se ao dom completo e supremo do Verbo-Filho encarnado a Seu Pai (sacrifício da cruz), para a salvação da humanidade. Pois aqui se trata de *diálogo*, de *aliança*, a qual exige essa resposta.

A Liturgia Eucarística é, na sua primeira parte, a resposta de amor (o “sim”) da Igreja ao Deus que antes Se lhe comunicou em Sua Palavra;²⁸⁴ e esta comunicação da Igreja a Deus (oração, sacrifício) realiza-se por Cristo, com Ele e n’Ele; é ato de amor comum de Cristo e da Sua Igreja, ou seja, *ato comum de amor-entrega do Cristo total a Deus Pai*²⁸⁵ (“comunhão do amor”). Aqui, portanto, a direção da comunicação não vai de Deus-Cristo para a Igreja, mas de Cristo-Igreja para Deus (o “Cristo total” fala, entrega-se a Deus), enquanto na Liturgia da Palavra a direção foi a inversa: de Deus-Cristo para a Igreja (discípulos que escutam o Mestre a falar).

A dinâmica da Liturgia da Palavra para a Liturgia Eucarística é, portanto, a *da palavra* (apelo, interpelação, proposta) à *resposta*, da *ação* de Deus para a *reação* do povo, reação esta que não pode senão ser união à entrega de Cristo mesmo ao Pai. A Palavra divina quer suscitar esta resposta do povo; por isso, a Liturgia da Palavra ordena-se à Liturgia Eucarística. Esta *orientação dinâmica* poderia também ser expressa por um movimento local, do lugar da Liturgia da Palavra para o lugar da Liturgia Eucarística.

A Liturgia Eucarística é o memorial-sacramento da *Páscoa* de Cristo, isto é, da Sua santíssima paixão, morte e ressurreição, que é Sua passa-

²⁸⁴ A Oração universal, exercício do sacerdócio comum dos fiéis, é a ponte para a Liturgia Eucarística, uma vez que já é uma *resposta* à Palavra acolhida com fé.

²⁸⁵ Cf. a este respeito (sacrifício do “Cristo total”) também a esclarecedora exposição de José R. VILLAR, *El sacrificio de Cristo y de la Iglesia*, em: *Scripta Theologica XXXVI* (2004) 111-130.

gem deste mundo ao Pai (cf. *Jo* 13,1). Ora, a paixão-morte de Jesus foi um *verdadeiro sacrifício*, o que significa que foi um ato de amor-entrega de Cristo-homem a Deus, tradução humana do Seu ato eterno de amor de Filho ao Pai. Com esse Seu ato de amor Ele nos precedeu, abrindo-nos o caminho para a comunhão perfeita com o Pai. Por isso, o altar do sacrifício aponta para além de si, para a Jerusalém celeste, para Cristo na glória da Sua comunhão perfeita com o Pai, que alcançou através do Seu sacrifício, e para a qual nos atrai ou nos leva consigo, fazendo-nos participar do mistério da Sua Páscoa, isto é, do *movimento dinâmico rumo ao Pai*, realizado uma vez na história, mas atualizado para nós na celebração litúrgica. Assim, na primeira parte da Liturgia Eucarística, a característica de ser verdadeiro *sacrifício* e a *orientação essencialmente escatológica* (presente, aliás, na definição integral de “sacrifício”) estão unidas e marcam essencialmente essa primeira parte. Quando então se procura uma adequada expressão externa de todas essas características, a celebração *versus orientem* (ou seja, sacerdote celebrante – o representante de Cristo Sacerdote do sacrifício redentor – e fiéis presentes voltados para a mesma direção) manifesta-se como aquela maneira que corresponde verdadeiramente à posição espiritual ou teológica do representante de Cristo na oferta do sacrifício, ou seja, no memorial (que é a atualização) da Páscoa de Jesus.²⁸⁶

O banquete eucarístico é, em seguida, um ir-ao-encontro da comunidade reunida, por parte do Pai e de Cristo, assim como do Seu ministro. É

²⁸⁶ Na verdade, quem lê atentamente os textos litúrgicos eucarísticos (podendo, assim, elaborar um tratado mistagógico da Eucaristia) e os do Magistério da Igreja não pode compreender como seja possível explicar a Celebração Eucarística como “memorial da Páscoa do Senhor” e não mencionar nem uma só vez o “sacrifício” do Senhor; só pode ser por um mal-entendido do que seja a Páscoa de Cristo e do que seja um sacrifício. No entanto, na raiz desse mal-entendido parece estar uma concepção radicalmente defeituosa do que seja a obra redentora de Cristo: não se vê mais ou se nega o papel essencial do dom total de Jesus *ao Pai* para a nossa redenção. Ora, este é exatamente o aspecto de *sacrifício*. Na base dessa Cristologia (Soteriologia), é claro que não se pode mais entender a celebração da Eucaristia como um sacrifício e banquete (do mesmo sacrifício), mas apenas como um banquete (preparado pela bênção da mesa [= a Oração eucarística]) ou, se muito, como um banquete e como um sacrifício “em forma de banquete”. Na realidade, porém, sacrifício e banquete estão claramente distintos e, ao mesmo tempo, intimamente unidos; não há confusão nem separação; o sacrifício não tem a forma de banquete, como também o banquete não tem a forma de sacrifício, embora seja o banquete de um sacrifício (o banquete do “Cordeiro imolado”) e a oferta do sacrifício se ordene essencialmente ao banquete sagrado.

uma verdadeira antecipação da nossa comunhão perfeita com Deus-Cristo e n'Ele. Agora, sim, a direção é, de novo, de Deus-Cristo para a Igreja, realizando-se o ápice da autocomunicação divina à Igreja Esposa-de-Cristo. Pela Comunhão eucarística (sacramental), a missão do Filho no Espírito Santo alcança sua meta: não somente ser homem entre os homens, mas, como o Espírito Santo, estar, com Sua divindade e humanidade, *nos* homens (comunhão interpessoal perfeita, abrangendo todo o ser), unindo-os assim em Si mesmo e, através de Si mesmo, no Pai.

Só porque esse dom divino ainda é antecipação (e não já a união consumada, que é incompatível com o estado de caminhada para Deus), o povo de Deus reunido pode ainda, em seguida, ser enviado para fazer da sua vida cotidiana um sacrifício agradável a Deus, uma caminhada rumo à comunhão consumada com Deus.

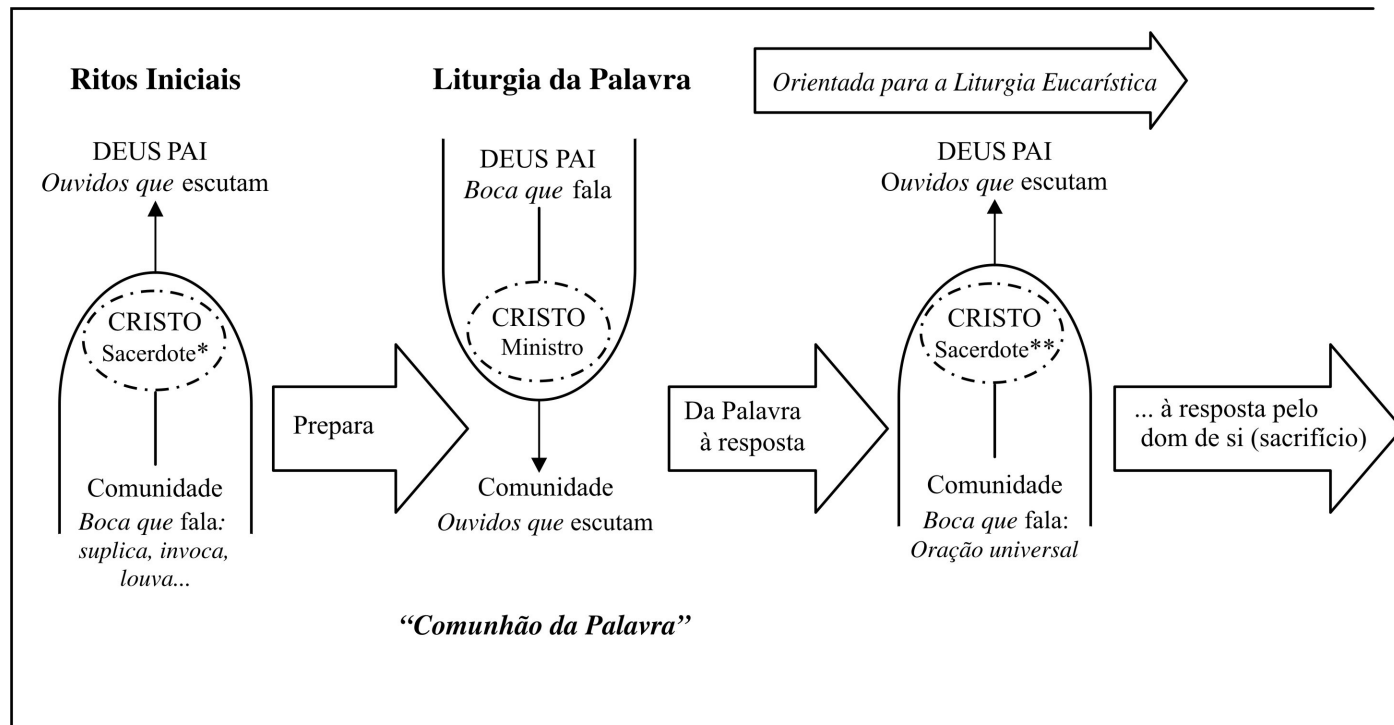
Deste modo, podemos apresentar, em uma ilustração gráfica (cf. as duas seguintes páginas), o dinamismo da Celebração Eucarística, do começo ao fim. Vê-se como a posição do mediador (Cristo e Seu ministro) é *radicalmente diversa* nas diversas partes da celebração.

Um *pressuposto* absoluto para a participação na santa Missa, que não é apresentado graficamente, é aquela autocomunicação de Deus-Cristo à pessoa humana que se realiza pela pregação do Evangelho, sendo este acolhido com fé, e pelo sacramento do Batismo (e da Crisma). É pressuposto absoluto, pois sempre Deus tem a *iniciativa* na comunicação.

Outro aspecto não apresentado é a *presença atuante do Espírito Santo* em toda essa comunicação entre Deus e a Igreja, na liturgia (cf. a ótima exposição em *Cat.* 1091-1109).

Natanael Thanner ORC

O Dinamismo da Celebração Eucarística do início ao fim



* Mediação na “oração presidencial” (“Collecta”).

** É o povo que fala, mas o sacerdote introduz e conclui esta Oração universal.

Liturgia Eucarística

Ritos de encerramento

