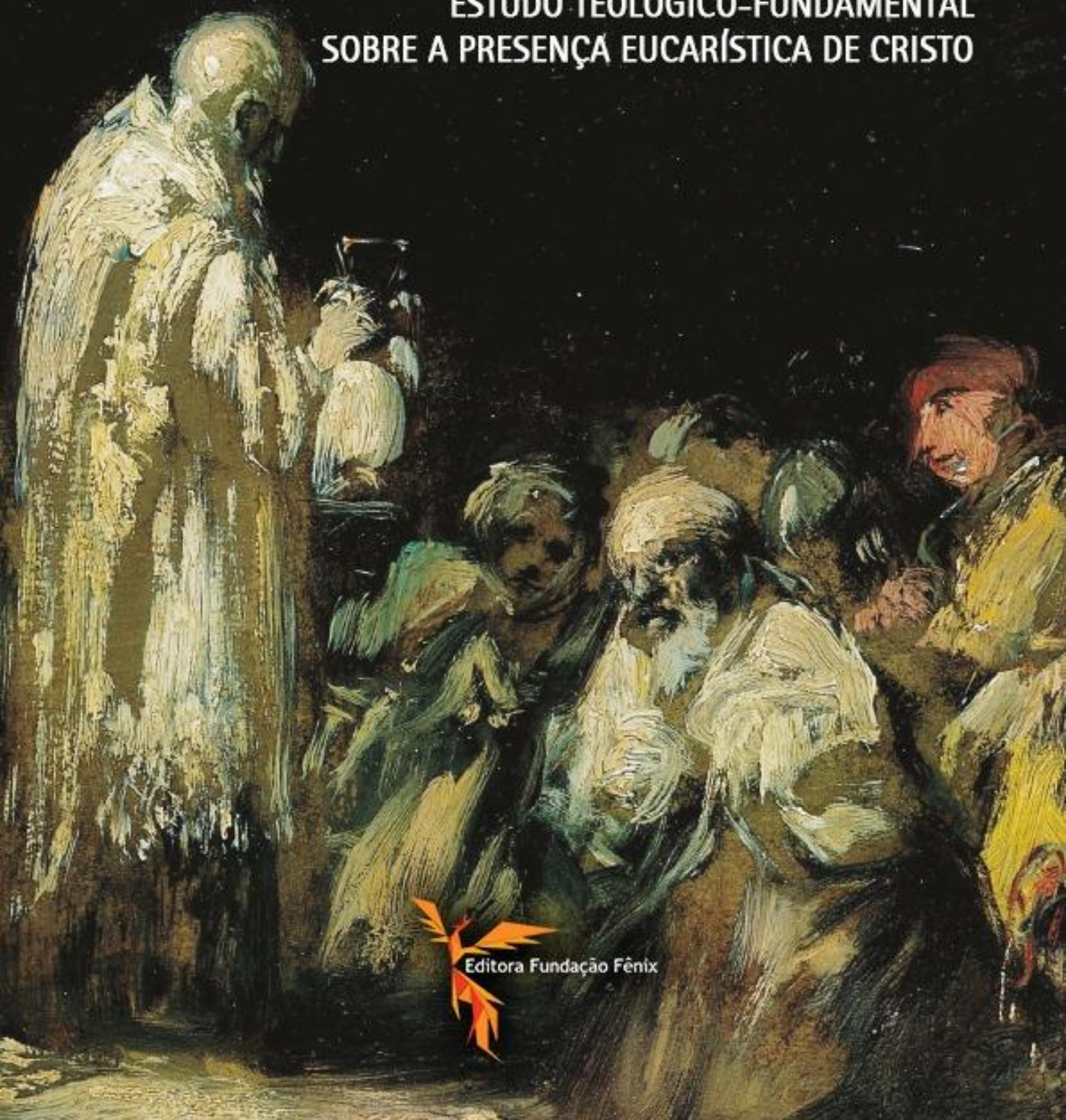


ZENO CARRA

# HOC FACITE

ESTUDO TEOLÓGICO-FUNDAMENTAL  
SOBRE A PRESENÇA EUCARÍSTICA DE CRISTO



Editora Fundação Fênix

Um estudo, com os olhos da teologia fundamental, sobre um nó clássico da dogmática: a presença eucarística. "Pode-se fazer, lendo este livro, a experiência de uma teologia que sabe se libertar dos altos preços pagos a alinhamentos ideológicos e que redescobre o prazer e o sabor de uma pesquisa livre e sincera, que deixa à parte sua própria posição inicial, para se questionar e envolver-se, diante das questões que cabe a ela esclarecer, sem buscar respostas tranquilizadoras e fáceis" (do *Prefácio* de Stella Morra).

Zeno Carra (Verona, 1986), é sacerdote da diocese de Verona desde 2011. Coursou Teologia no Studio Teologico San Zeno e depois de alguns anos de ministério pastoral como vigário paroquial a Cerea (Vr), em 2016 concluiu o mestrado em Teologia Fundamental na Pontificia Università Gregoriana. No final de 2021 doutorou-se em Teologia e Ciências Patrísticas no Istituto Patristico Augustinianum.



Editora Fundação Fênix



**Hoc Facite:**  
**estudo teológico-fundamental**  
**sobre a presença eucarística de Cristo**

## *Série Religião e Teologia*

---

### **Editor**

Isidoro Mazzarolo (PUCRS)

### **Conselho Científico**

Isidoro Mazzarolo (PUCRS)

João Luiz Correa Júnior (UNICAP)

Valmor da Silva (PUCGO)

Vicente Artuso (PUCPR)

Érico João Hammes (PUCRS)

### **Conselho Editorial**

Bruno Godofredo Glaab (ESTEF)

Herculano Alves (Universidade Católica Portuguesa/Porto)

Rafael Fernandes (PUCRS)

Ludovico Garmus (Instituto Franciscano de Petrópolis)

Leomar A. Brustolin (PUCRS)

Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

**Zeno Carra**

**Hoc Facite:  
estudo teológico-fundamental  
sobre a presença eucarística de Cristo**

*Prefácio de Stella Morra*



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2021



Direção editorial: Isidoro Mazzarolo  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Projeto gráfico da Capa: Rafaelle Marciano.

Arte: Lucas Velázquez, La Comunion, 1855, óleo su rame, Museo de Bellas Artes de Bilbao.

ZENO CARRA. HOC FACITE: STUDIO TEOLOGICO-FONDAMENTALE SULLA PRESENZA  
EUCARISTICA DI CRISTO.

CITTADELLA EDITRICE – ASSISI.

www.cittadellaeditrice.com

1ª edição: fevereiro 2018.

ISBN 978-88-308-1624-4

Tradução de Analita Candaten. Coordenação da tradução - Agemir Bavaresco.

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

A publicação da presente obra teve o apoio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior: Projeto CAPES/PROEX – 0569/2018 – N° 23038.001026/2018-81



*Série Teologia – 12*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

Zeno Carra

CARRA, Zeno. *Hoc Facite*: estudo teológico-fundamental sobre a presença eucarística de Cristo. Tradução de Analita Candaten. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

266p.

ISBN - 978-65-81110-35-2



<https://doi.org/10.36592/9786581110352>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-200

---

1. Eucaristia. 2. Teologia Fundamental.. 3. Sacramento. 4. Teologia Eucarística.

1. Índice para catálogo sistemático – Religião – 200

## Sumário

<b>PREFÁCIO</b> .....	13
<i>Stella Morra</i> .....	13
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	17
<b>MODELO: QUESTÕES INTRODUTÓRIAS DO MÉTODO</b> .....	19
<b>1. O MODELO TOMASIANO-TRIDENTINO</b> .....	23
<b>1. Breve excursus sobre a evolução da ratio sacramenti</b> .....	23
1.1. A tipologia.....	24
1.2. Teologia da consagração .....	26
1.3. As discussões eucarísticas medievais .....	28
<b>2. A doutrina de Tomás</b> .....	33
2.1. Exposição Introdutória.....	33
2.2. Transubstanciação .....	35
2.3. O modo da presença de Cristo no sacramento e a permanência dos acidentes .....	38
2.3.1. O modo da presença de Cristo no sacramento .....	39
2.3.2. A permanência dos acidentes .....	43
2.4. A forma do sacramento .....	47
2.5. Os efeitos do sacramento.....	49
2.5.1. Extrinsecismo eclesiológico .....	49
2.5.2. A justaposição de sacramento e sacrifício.....	53
2.6. O uso do sacramento: dualismo antropológico.....	54
2.7. O fundamento cristológico .....	60
2.8. O ministro do sacramento .....	62
2.9. O rito do sacramento .....	63
<b>3. Confirmação da abordagem: o Concílio de Trento</b> .....	67
3.1. Premissa hermenêutica .....	67
3.2. Presença verdadeira, real e substancial .....	70
3.2.1. O interlocutor.....	71
3.2.2. Os cânones.....	74
3.2.3. Os capítulos doutrinários .....	77
3.3. O tema da presença de outros decretos .....	79

3.3.1. A eucaristia como sacrifício .....	79
3.3.2. Comunhão sob as duas espécies .....	83
<b>4. Prática litúrgica .....</b>	<b>85</b>
4.1. Uniformidade do rito da missa .....	86
4.1.1. A simplificação gregoriana do rito romano .....	86
4.1.2. A liturgia romano-germânica .....	87
4.1.3. Centralização administrativa papal .....	88
4.1.4. O missal de São Pio V .....	90
4.2. A evolução dos livros litúrgicos.....	90
4.3. A manutenção da língua latina e a irrelevância da liturgia da Palavra.....	91
4.4. A Missa privada.....	93
4.5. Novas formas de piedade eucarística.....	96
4.6. Alegorismo e devoção.....	101
4.6.1. Alegorismo interpretativo .....	101
4.6.2. Intimismo devoto .....	102
4.7. Milagres eucarísticos.....	104
<b>5. Constatações do modelo .....</b>	<b>104</b>
5.1. <i>Eixo ente-rito</i> .....	106
5.2. <i>Eixo Cristo - ente</i> .....	107
5.3. <i>Eixo Cristo-rito</i> .....	108
5.4. <i>Eixo homem-ente</i> .....	109
5.5. <i>Eixo homem-rito</i> .....	110
5.6. <i>Eucaristia e igreja</i> .....	111
<b>2. O SÉCULO XX: OPERAÇÕES NO MODELO .....</b>	<b>115</b>
1. As contribuições do movimento litúrgico .....	115
1.1. M. Festugière.....	116
1.2. R. Guardini .....	120
<b>2. Operações teológico-dogmáticas sobre o modelo.....</b>	<b>125</b>
2.1. O debate epistemológico entre Filippo Selvaggi e Carlo Colombo .....	125
2.1.1. A proposta de F. Selvaggi .....	126
2.1.2. A resposta de C. Colombo .....	129
2.1.3. O ponto crucial da questão.....	131
2.1.4. À margem da controvérsia .....	136



2.2. Propostas para uma reformulação da transubstanciação .....	138
2.2.1. Perspectiva fenomenológico-religiosa do fato eucarístico .....	140
2.2.1.1. F. J. Leenhardt .....	140
2.2.1.2. J. de Baciocchi .....	145
2.2.1.3. J. Ratzinger .....	148
2.2.1.4. Constatações .....	151
2.2.2. Perspectiva ontológico-relacional do fato eucarístico .....	154
2.2.2.1. Constatações .....	157
2.2.2.2. K. Rahner: eucaristia e palavra .....	162
2.2.3. <i>Mysterium Fidei</i> .....	167
<b>3. A reforma litúrgica</b> .....	<b>174</b>
3.1. A constituição <i>Sacrosanctum Concilium</i> .....	175
3.1.1. A consciência historicamente imanente .....	177
3.1.2. Âmbito doutrinário do texto conciliar sobre o modelo .....	180
3.1.2.1. Nível histórico-salvífico da liturgia .....	181
3.1.2.2. A presença de Cristo .....	182
3.1.2.3. A participação ativa .....	185
3.2. A reforma do missal de Paulo VI .....	189
3.2.1. A descrição da forma <i>missae</i> .....	190
3.2.2. A nova fórmula de consagração .....	192
<b>4. Constatações da prática</b> .....	<b>197</b>
<b>3. LINHAS SISTEMÁTICAS</b> .....	<b>203</b>
1. <i>Linhas teológicas fundamentais, I: o modelo</i> .....	203
1.1. <i>O modelo: seção sincrônica</i> .....	204
1.2. <i>O modelo: seção diacrônica</i> .....	206
1.3. <i>O desenvolvimento da doutrina</i> .....	207
1.4. <i>Dogmas e heresias</i> .....	211
1.5. <i>Estatuto epistemológico do modelo</i> .....	212
<b>2. Linhas dogmático-sacramentais</b> .....	<b>216</b>
2.1. Quanto ao Presentificado .....	218
2.2. Quanto ao sacramento .....	224
2.3. Quanto à ontologia .....	230

2.4. Constatações de necessidades conservadas pelo novo modelo .....	232
2.4.1. Intrinsecidade da inferência: igreja e eucaristia .....	232
2.4.2. Adoração eucarística .....	234
2.4.3. Totalidade humana da inferência: eucaristia e corpo .....	236
<b>3. Linhas teológico-fundamentais, II: abertura ao conceito de forma .....</b>	<b>238</b>
3.1. Forma e presença de Deus .....	240
3.2. Forma e teologia fundamental .....	243
<b>PARA CONCLUIR .....</b>	<b>247</b>
<b>ABREVIACÕES .....</b>	<b>251</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>253</b>

*Te igitur, clementissime Pater*<sup>1</sup>, orou maravilhado, como sempre, pela beleza das palavras e maravilhado mesmo que os outros não as achassem tão lindas.

*Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui, Domini nostri Iesu*<sup>2</sup> *Christi*, sussurrou. Se Deus não tivesse respondido infalivelmente a essa oração, não teria havido nenhum lampejo de luz sob a porta, o mundo teria sido um mecanismo e o espírito uma ilusão.

BRUCE MARSHALL, *Ad ogni uomo um soldo*, 1949.

---

<sup>1</sup> Pai misericordioso.

<sup>2</sup> "Ó Deus, te rogamos, em todas as coisas, digna-te de tornar esta oferta bendita, atribuída, válida, justa, aceitável, a fim de que se torne para nós o Corpo e o Sangue de teu amadíssimo Filho Jesus Cristo Nosso Senhor".



## PREFÁCIO

*"O que significa que Deus está presente em meus dias? Como me foi dado ter acesso a isso?"*

Estudar permitiu-me trazer à luz uma estrutura pré-refletida, com a qual comunicava este fato da experiência de crer: a presença de Deus é presença *metafísica*, colocada *verticalmente* sobre a horizontalidade da minha história. Quanto a mim, o ponto de intersecção dessas magnitudes é a consciência crente, o *conhecimento* ou o *sentir* interiormente *que* Deus existe. Quanto à história, existem alguns espaços privilegiados nos quais ocorre essa intersecção (os sacramentos, a oração, a Escritura, o ensinamento do magistério eclesiástico) e a partir dos quais se espalha *sobre* toda a realidade vivida.

Assim a vivia, assim a pensava, assim a transmitia.

Tomar conhecimento do meu esquema, e poder discuti-lo no lugar privilegiado que é a crítica teológica, levou-me a formular, com tanto esforço, a pergunta: *é óbvio que seja assim e só assim?"*.

Assim o autor destas páginas, Pe. Zeno Carra, escreve na introdução, e já seria, para um professor que o acompanhou nesta parte do percurso, um grande motivo de satisfação: se estudar foi uma oportunidade de reconectar práticas e sentimentos concretos da vida cristã com um passo atrás, que faz comparar com toda a grande tradição recebida e com as perguntas dos homens e das mulheres de hoje e o seu sentir, então a operação didática e formativa cumpriu sua tarefa.

E, mais ainda, se o resultado dessa reconexão não for tanto uma nova certeza, mas uma nova pergunta, então realmente aprendemos a aprender... e, portanto: objetivo alcançado.

Mas esta legítima satisfação e a estima pelo trabalho realizado, não justificariam ainda, por si só, publicar o fruto deste estudo, para colocá-lo à disposição de outros e de outras, para submetê-lo à crítica da comunidade de especialistas e juntos compartilhar o que foi adquirido.

Essa obra, realmente merece ser publicada e lida, porque não se trata apenas de um exercício (exemplar) escolar, mesmo no melhor sentido deste termo.

Trata-se, na verdade, de uma contribuição original e útil, tanto em relação ao tema tratado (os modelos de interpretação da presença real na Eucaristia) como também em relação ao método e abordagem.

São abordadas questões que poderiam ser chamadas “de escola” e certamente não estão entre as mais simples; porque partem de uma pergunta nada clássica, a cor e o significado que esses lugares de reflexão teológica assumem são, verdadeiramente, outros.

Não cabe a nós, neste prefácio, analisar analiticamente os argumentos apresentados e o tipo de raciocínio construído: o leitor os avaliará lendo-os. No entanto, queremos enfatizar um único aspecto, que nos parece, particularmente, precioso neste tempo eclesial e cultural.

Ao ler este livro, pode-se vivenciar uma teologia que sabe se libertar dos altos preços pagos aos alinhamentos ideológicos e que redescobre o prazer e o sabor de uma pesquisa livre e sincera, que deixa à parte sua própria posição inicial, para se questionar e envolver-se, diante das questões que cabe a ela esclarecer, sem buscar respostas tranquilizadoras e fáceis.

É uma teologia “difícil”, que não busca um acordo fácil, que sabe fazer-se disciplina intelectual, paciente e uma análise meticulosa. Mas é uma teologia ampla e séria, que se faz perguntas - árdias e não evita os desafios.

Como se sabe, a idade moderna foi o século não só da descoberta do sujeito, mas também do método: a descoberta do sujeito e o elogio do método, historicamente, andaram de mãos dadas, e não por acaso. De fato, para se afirmar plenamente, o sujeito precisa renunciar à própria espontaneidade, submetendo-se livremente a um método: como em toda experiência, o momento da apropriação subjetiva segue e antecipa aquele da livre expropriação, graças à qual o sujeito torna-se um “especialista”, ou seja, morrendo para si mesmo torna-se um especialista<sup>1</sup>.

Em uma época tão complexa como a que vivemos, temos necessidade de mais estudo, e de estudo mais amplo, não de simplificação barata.

---

<sup>1</sup> A frase é devida, mesmo não literalmente, a Massimiliano Zupi. Obrigado.

Como mostra a ideia inicial, o autor destas páginas resistiu com razão ao desequilíbrio que o estudo impõe como morte a si mesmo: mas aceitou livremente expor-se ao risco e à pergunta. O trabalho que ele nos oferece é uma "história" exemplar de um especialista/perito: expropriado ele foi capaz de ver novos cenários, novas dimensões e novas riquezas. E ele os mostra para nós.

Sem renegar a si mesmo, sua própria história e suas convicções, mas recolhendo-as mais adiante e além.

Por outro lado, não é estranho para os cristãos: a riqueza do Evangelho está ainda e estará sempre diante de nós, atrainos e nos pede para superar qualquer fechamento. Nunca podemos realmente dizer à nossa alma para repousar, saciada com os celeiros cheios e riqueza acumulada; e nem mesmo a nossa inteligência e as nossas palavras nunca podem aquietar-se.

Precisamos, portanto, de teologia, de uma teologia assim: a paciência de estudar uma parte, consciente de sua própria parcialidade e grata por conectar-se a um tecido amplo e vivo de pensamentos, palavras e vidas. E, portanto, ser o ponto de partida para outros pensamentos, outras palavras e outras vidas.

*Stella Morra.*





## INTRODUÇÃO

*A nossa cultura perdeu a percepção dessa presença concreta de Deus, de sua ação no mundo. Pensamos que Deus está apenas além, em outro nível de realidade, separado de nossas relações concretas. Mas se assim fosse, se Deus não pudesse agir no mundo, seu amor não seria verdadeiramente poderoso, verdadeiramente real e, portanto, não seria nem mesmo amor verdadeiro, capaz de cumprir aquela felicidade que promete. Acreditar ou não n'Ele seria então completamente indiferente. Os cristãos, por outro lado, confessam o amor concreto e poderoso de Deus, que verdadeiramente opera na história e determina o seu destino final, um amor que se fez encontrável, que se revelou em plenitude na Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo.*

FRANCISCO, *Lumen Fidei*, 17.

O trecho da encíclica citado acima enfoca uma questão decisiva: a presença de Deus na história do homem, na realidade de sua vida.

Essa é a questão que tem me interpelado cada vez mais nos últimos anos. Em primeiro lugar, emerge do campo da vida espiritual e da atividade pastoral, em que, inicialmente, para mim estava oculto como um fato implícito e evidente: *o Senhor está presente em nossos dias*. Uma afirmação concisa na qual está uma consciência clara que tem guiado e guia o meu viver, como cristão e como padre: a opção pela vida sacerdotal; os diálogos com os penitentes no confessionário; as tentativas de educar crianças e adolescentes para a vida cristã; o desafio constante de permanecer com fé nas dificuldades da vida.

Os estudos de teologia fundamental, retomados após alguns anos do ministério paroquial, permitiram de recolher esta experiência e focalizar essa consciência de forma temática: *o que significa que Deus está presente nos meus dias? Como me foi dado ter acesso a isso?*

O estudo permitiu-me trazer à luz uma estrutura pré-refletida com a qual comunicava este dado da experiência de crer: a presença de Deus é uma presença *metafísica*, colocada *verticalmente* sobre a horizontalidade da minha história. Quanto a mim, o ponto de intersecção dessas magnitudes é a consciência crente, o

*conhecimento* ou o sentir interiormente *que* Deus existe. Quanto à história, existem alguns espaços privilegiados nos quais ocorre essa intersecção (os sacramentos, a oração, a Escritura, o ensinamento do magistério eclesiástico) e a partir dos quais se espalha sobre toda a realidade vivida.

Assim a vivia, assim a pensava, assim a transmitia.

Tomar conhecimento do meu esquema, e poder discuti-lo no lugar privilegiado que é a crítica teológica, levou-me a formular, com tanto esforço, a pergunta: *é óbvio que seja assim e só assim?*

Desta pergunta – que ainda permanece - em aberto - resultou num processo de aprofundamento sobre a ligação entre a presença de Deus e a realidade histórica dos meus dias.

Nesse processo, surgiu o interesse temático desse texto, nascido como uma tese para a obtenção da *licentia docendi*: a tradição crente identifica um lugar privilegiado em que essa articulação se dá, a presença eucarística. Lugar sobre o qual foi pensado, debatido e até combatido. Um lugar que hoje vive uma crise de participação e redescoberta ao mesmo tempo.

Investigar este lugar pode, portanto, oferecer-me uma chave para entrar mais decisivamente na grande questão que expliquei. Como foi dito, vivido, pensado o dado de fé pelo qual Cristo está presente naquele acontecimento central da experiência cristã que é a eucaristia? Como se desenvolveu a forma de acesso prático e teológico que chegou até nós como legado? Como isso mudou para chegar até nós, crentes dos séculos XX e XXI?

O argumento é muito vasto; por isso foi necessário fazer escolhas. Focou-se em duas áreas históricas: o arco estendido entre Tomás e Trento, como laboratório daquela forma de acesso ao dado em questão, que a história nos entregou, e o século XX, ou seja, o nosso passado muito recente, no qual a forma de acesso ao dado sofreu questionamentos, reestruturações, reconfigurações parciais.

Quanto ao método: este texto surge de uma pergunta teológica fundamental e pretende ser uma tese de teologia fundamental. Procuramos, portanto, estruturar a investigação através de uma perspectiva utilizada nesta área epistemológica: por isso remetemos às páginas seguintes, nas quais delineamos a chave hermenêutica que irá definir todo o caminho.

## MODELO: QUESTÕES INTRODUTÓRIAS DO MÉTODO

"Modelo": consultando um dicionário da língua italiana, encontramos como primeira definição desta palavra o seguinte: "o objeto ou termo capaz de fornecer um esquema conveniente de pontos de referência para fins de reprodução ou de imitação"<sup>1</sup>. Esta primeira definição recolhe em si todas aquelas que seguem no item consultado, as quais a declinam nas várias áreas em que o termo é utilizado (construção, moda, produtos industriais, ciência ...) e que se diferenciam entre elas, essencialmente, pelas diferentes finalidades que visa o objeto em questão: a observação e/ou a reprodução.

Considero como parte central desta definição: "um esquema conveniente de pontos de referência". É interessante porque une três fatores:

- os *pontos de referência*, ou seja, alguns elementos da realidade considerados indispensáveis para o propósito do modelo;

- o *esquema*, ou seja, a figura que emerge das conexões detectadas, sublinhadas e/ou estabelecidas entre os pontos mencionados;

- a *conveniência*, ou seja, a relação entre a realidade observada e/ou produzida e os dois fatores anteriores. A conveniência do modelo emerge de um levantamento adequado dos pontos de referência e de uma conexão adequada entre eles no desenhar-se do esquema. A bondade do modelo resulta dessa conveniência.

O modelo pode ser um objeto de concreto (o molde de gesso para fundir metais; um protótipo nas áreas de engenharia mecânica, alfaiataria ...) ou pode ser um termo noético-ideal (uma fórmula matemática; uma teoria científica ...): em ambos os casos é definido como modelo em virtude dos três fatores destacados acima: pontos de referência, esquema e conveniência.

O conceito de modelo recentemente ganhou importância também na teologia. Avery Dulles o tornou seu instrumento operacional em várias obras. Em *Modelos da revelação* ele descreve seu instrumento<sup>2</sup>: essa lhe permite classificar a produção teológica sobre um mesmo objeto (as teologias da revelação neste caso) ao coletar vários "tipos" de acordo com as afinidades e a proximidade de orientação entre vozes

---

<sup>1</sup> "Modello", em C. DEVOTO – G. C. OLI, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze 1971, 1435-1436.

<sup>2</sup> Cf DULLES, *Modelli della rivelazione*, 7-14; 69-98.

diferentes. Nesse sentido, a modelagem é útil para um conhecimento panorâmico e sintético das diferentes teorias sobre um determinado objeto. Como funciona esse instrumento? O modelo opera estilizando o esquema representativo do objeto em questão, comum às teorias de um mesmo "tipo":

um modelo [...] é uma "imagem organizadora" que dá uma ênfase particular, permitindo de observar e interpretar alguns aspectos da experiência. [...] Os modelos teóricos [...] não pretendem oferecer uma imagem fiel à letra da realidade estudada. Trata-se de construções mentais imaginárias inventadas para explicar os fenômenos observados. [...] Os modelos teológicos são para a religião, de modo análogo, o que os modelos teóricos são para a ciência. Seu propósito não é oferecer réplicas de Deus ou da ação divina, mas sugerir formas de explicar os elementos teologicamente relevantes<sup>3</sup>.

O modelo funciona coletando os elementos considerados relevantes no estudo do objeto e organizando-os em torno de uma "metáfora fundamental compartilhada"<sup>4</sup>: uma figura ideal que os dispõe em um esquema coerente. Conectados entre si, portanto, formam um esquema teórico, os elementos interagem entre si de uma determinada maneira e não de outra, e se oferecem ao teólogo, permitindo-lhe de elaborar uma teoria que leve em conta a experiência de crer. No nível teológico, a conveniência pode ser avaliada comparando o funcionamento interno do modelo com a experiência de crer efetiva em torno do ponto/objeto em questão. Essa comparação se dá no espaço de alguns critérios que o teólogo considera obrigatórios<sup>5</sup>.

Uma descrição de modelo semelhante ao exposto a encontramos na obra de metodologia de Bernard Lonergan. No decorrer de sua obra, ele trata materialmente com o conceito de modelo em teologia:

os modelos estão para as ciências humanas, para as filosofias, para as teologias, quase como a matemática para as ciências naturais. Na verdade, os modelos

---

<sup>3</sup> DULLES, *Modelli della rivelazione*, 89-90.

<sup>4</sup> DULLES, *Modelli della rivelazione*, 9.

<sup>5</sup> Cf DULLES, *Modelli della rivelazione*, 56-64.

não querem ser descrições da realidade, nem hipóteses sobre a realidade, mas simplesmente conjuntos interconectados de termos e relações. Esses conjuntos de fatos são úteis para orientar investigações, para formular hipóteses e para fazer descrições. Assim, o modelo irá direcionar a atenção do investigador em uma determinada direção com um dos seguintes resultados: ou pode fornecer a ele um esboço de fundo que realmente se adapta ao caso, ou pode se mostrar amplamente irrelevante, e ainda assim a descoberta desta mesma irrelevância pode ser a ocasião para encontrar vestígios que de outra forma teriam escapado<sup>6</sup>.

Os elementos salientes da definição retornam: o esquema de conexões que constitui o modelo; os elementos interligados e a conveniência do modelo para elaborar descrições e hipóteses adequadas sobre a realidade.

A opção metodológica do nosso caminho é a adoção do instrumento do modelo. Vamos investigar o tema que nos propusemos, a presença real de Cristo na Eucaristia, usando a abordagem teológica-fundamental da modelagem. Ao contrário do uso de Dulles, a nossa investigação não procurará modelos que estejam presentes sincronicamente, mas tentará detectar os modelos com os quais esse dado de fé foi acessado em diferentes épocas. Verificaremos, ao longo do caminho, o que acarreta o uso diacrônico do modelo no que diz respeito ao próprio instrumento e sua relevância epistemológica.

Para iniciar o caminho, tornamos explícito o uso do instrumento.

Começaremos investigando uma era teológica que marcou de forma decisiva o acesso ao nosso dado de fé por meio de uma sistematização teológica e dogmática muito forte: o arco que vai desde a especulação de Tomás sobre o assunto, até sua sanção nos decretos de Trento. Nossa investigação se estenderá sobre três áreas: a especulação tomasiana, sua aceitação magistral em Trento, a prática conectada ao dado de fé como é mostrado em tal arco temporal. A partir deste amplo panorama sobre três áreas distintas, mas conectadas com o real, identificaremos o modelo real: na convergência dessas áreas constataremos, de fato, os pontos de referência, sua

---

<sup>6</sup> LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, 317.

conexão mútua e, nesta, emergirão os resultados que essas conexões têm sobre os mesmos pontos de referência ressaltados (capítulo I).

Em seguida, prosseguiremos investigando os resultados da tradição desse modelo em outra época da história, o século XX. Iremos ver como o novo contexto cultural-teológico opera sobre os pontos de referência e suas conexões, por que e com que resultado. Por fim, questionando-nos se essas operações não constituem e impõem a estruturação de um novo modelo (capítulo II).

Concluiremos com uma dupla perspectiva: *in primis*, voltando a uma metareflexão à ferramenta utilizada dessa forma diacrônica e às suas implicações epistemológicas para a teologia; *in secundis*, propondo diretrizes sistemáticas para a estruturação de um novo modelo teológico sobre o dado de fé que investigamos (capítulo III).



## 1. O MODELO TOMASIANO-TRIDENTINO

O primeiro capítulo é dedicado a evidenciar o modelo com o qual o acesso à presença eucarística de Cristo se deu durante boa parte do segundo milênio. Entrou como herança dogmática e litúrgica na reforma da igreja e de sua liturgia, a partir do Concílio Vaticano II.

Para realizar esta pesquisa, indagamos três áreas nas quais o modelo se estende: a reflexão dogmática; o ensinamento magisterial e a prática litúrgica.

Em primeiro lugar, vamos nos deter sobre a doutrina de Santo Tomás de Aquino, segundo o tratado eucarístico da *Summa Theologiae*, tendo primeiramente mencionado os debates que levaram a colocar no centro a questão da presença real na passagem entre o primeiro e o segundo milênio (pontos 1 e 2). Em segundo lugar, coletamos a solene recepção magisterial nos cânones e decretos de Trento (ponto 3). Em terceiro lugar, examinamos a fenomenologia da prática eucarística tal como se desenvolve entre o final da Idade Média e a Idade Moderna, prática que assim se estende até a reforma litúrgica do século XX (ponto 4).

Com os dados positivos coletados nessas três áreas será possível delinear a constatação do modelo (ponto 5): esse será evidenciado após a panorâmica realizada dentro das áreas destacadas, e precisamente a partir da interseção convergente desses percursos. Esse aparecerá, portanto, apenas no final do capítulo, uma vez identificados os pontos de referência necessários para a sua constatação.

### 1. Breve *excursus* sobre a evolução da *ratio sacramenti*

Para compreender plenamente a doutrina tomista sobre a eucaristia, é necessário delinear o contexto doutrinário em que está inserida. Para tanto, mencionamos brevemente as grandes discussões eucarísticas na virada do milênio e o terreno em que surgiram: a passagem do horizonte patrístico ao medieval.

### 1.1. A tipologia

Seguindo os estudos aprofundados de Enrico Mazza sobre a eucaristia na época patrística, encontramos no chamado sistema *tipológico*<sup>1</sup> uma chave privilegiada para interpretar a presença de Cristo nos sacramentos da igreja para a teologia do Cristianismo primitivo. Tal sistema interpretativo já nasce em nível bíblico, como método de hermenêutica interna ao mesmo texto sagrado; depois, desenvolve-se na primeira patrística e se aplica ao acesso crente nas celebrações rituais da igreja<sup>2</sup>.

É uma interpretação que os autores neotestamentários operam sobre os textos do Antigo Testamento que, segundo a fé cristã, referem-se a Cristo e se realizam n'Ele. Um evento, um personagem da História da Salvação, é lido como uma prefiguração de Cristo, através de alguns elementos que o caracterizam e que o unem a Cristo. Esse personagem ou evento é definido como uma *figura* que encontra em Cristo sua *veritas*<sup>3</sup>. Os termos gregos que expressam essa relação *figura-veritas* são – com usos não unívocos – *antitypos* e *typos*, dos quais deriva a denominação de *tipologia*. Para a mentalidade filosófica subjacente, de ascendência platônica, na qual a realidade é interpretada como uma rede de conexões entre as coisas, a *figura* ou *antitypos* participa ontologicamente da *veritas* ou *typos*. Precisamente na medida em que é *antitypos*, esse atinge plenamente o mesmo nível de ser do *typos*.

Em relação à leitura em chave tipológica da Escritura, tudo isso se aplica no período patrístico, aos sacramentos da igreja e, para nossa análise, à celebração eucarística. Essas conexões são estabelecidas em vários níveis: das figuras da antiga aliança à ceia de Cristo e desta à celebração da missa, dentro do regime da nova aliança, na qual existe uma primeira direção *figura > veritas* = AT>NT; mas

---

<sup>1</sup> Para uma análise da leitura tipológica cf MAZZA, "Tavola e altare"; IDEM, *Dall'ultima cena all'eucarestia della chiesa*, 87-106; MARSILI, "Teologia della celebrazione dell'eucaristia", 33-58; CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, 128-160; FIEDROWICZ, *Teologia dei padri della chiesa*, 142-152.

<sup>2</sup> Para uma exposição dos dados da época patrística cf HOPING, *Il mio corpo dato per voi*, 76-112. A sua visão se distancia muito do modo daquela de Mazza por nós seguida. Hoping não detecta os diferentes modelos operantes na época patrística: ele coloca todos os dados em uma forçosa hermenêutica da continuidade doutrinal material, minimizando as diversidades. Sobre a utilização patrística da perspectiva platônica da imagem na compreensão eucarística, com a categoria por ele definida "símbolo real", cf GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 65-85.

<sup>3</sup> Veja por exemplo 1Cor 10,1-4; Hb 7,1-3.11-16, etc.

também do nível da celebração àquele da realidade escatológica/celeste à qual essa conduz, portanto se tem outra direção *figura > veritas* = nível terreno/presente do rito > nível celeste-escatológico<sup>4</sup>; e ainda entre os dois mesmos eventos da nova aliança, a saber, a ceia de Cristo e sua figura na celebração eucarística. Enrico Mazza estuda o uso tipológico especialmente em relação a esta última conexão.

As ações com as quais Cristo realiza a tradição dos mistérios [= a entrega do rito] são indicadas como tipo, enquanto o rito da igreja, como corresponde ao tipo, é chamado de antítipo. A relação entre tipo e antítipo é repensada com a ajuda das categorias do platonismo: o antítipo participa ontologicamente do tipo, portanto não se pode dizer que o tipo permanece externo ao antítipo como se fosse um modelo ritual, puramente externo. Enquanto modelo caracterizador, determinante e modelador, o tipo vive e está presente no interno do antítipo e o permeia. O que é verdadeiro para o tipo também é verdadeiro para o antítipo, embora por participação, de modo que há uma identidade real entre o tipo e o antítipo. É assim que devemos entender a definição paulina da Eucaristia: ceia do Senhor (1Cor 11,20), expressão que, por si mesma, designa a última ceia, e que, para Paulo, deve designar toda liturgia eucarística correta, ou seja, toda Eucaristia que corresponda ao seu modelo<sup>5</sup>.

Nesse sistema interpretativo, o *antítipo* celebração eucarística, participa do nível de ser do *tipo* que é a ceia de Jesus, na qual ele entrega aos seus o dom da vida, oferecida na cruz, no rito do pão e do vinho, e a que isso conduz, ou seja, à Páscoa celeste/final.

A Eucaristia, precisamente na medida em que é uma figura, uma reprodução em palavras e gestos, do rito realizado na ceia de Jesus, é acesso, um espaço de presença<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Para uma análise atenta dos diferentes níveis tipológicos, cf DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 241-281; 393-399.

<sup>5</sup> MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 83.

<sup>6</sup> Cf DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 61-81: o autor sublinha como na *ratio sacramenti* antiga a profundidade ontológica do *mysterium* se centra na profundidade da *ação* litúrgica da Eucaristia, antes e mais do que no seu aspecto ôntico e estático. O acesso tipológico não responde às perguntas a que estamos acostumados, depois da especulação medieval, sobre a natureza do ente em si, mas é colocado ao lado da relação entre as coisas no quadro do acontecimento litúrgico: "A relação expressa nos 'antítipos' não seria, portanto, nem a relação entre o que mais tarde se chamará 'espécie' e a

A relação sacramental, que une seus dois termos ligando-os e colocando-os no mesmo nível de ser, é indicada por termos como *homoïoma* ou, em latim, *similitudo*, semelhança. Entre a celebração eucarística existe uma relação de *similitudo* com a última ceia e com o seu conteúdo pascal, e é precisamente este *similitudo* que as une e torna aquela a presença desta<sup>7</sup>.

## 1.2. Teologia da consagração

O sistema de leitura tipológica não é o único com o qual na patrística se tem acesso à celebração eucarística. Logo ele foi acompanhado por um segundo sistema que terá grande sucesso em relação ao declínio progressivo do primeiro<sup>8</sup>: a teologia da consagração. Um dos principais pais da igreja Ocidental do século IV, Santo Ambrósio (340-397), é o expoente principal<sup>9</sup>. Em seus tratados sobre a Eucaristia, para explicar em virtude da qual essa é espaço da presença de Cristo em sua igreja, ao lado da leitura tipológica tradicional, ele introduz um outro sistema de interpretação:

Eu vejo outra coisa, como você pode assegurar que receberei o corpo de Cristo? Isso é o que nos resta provar. Como são inúmeros os exemplos que usaremos para demonstrar que esta realidade (=aquela do pão) não é o que a natureza formou, mas o que a bênção consagrou, e que há mais potência na bênção do que na natureza pois a bênção muda a natureza em si. [...] O mesmo Senhor

---

realidade oculta nelas, nem a relação entre esta realidade - seja ela qual for - e o corpo de Cristo considerado em si mesmo, em sua substância. Seria a relação entre a Eucaristia como um todo na sua complexidade - ação e coisa, rito e matéria, invólucro sensível e realidade mística - por um lado e, por outro, o corpo de Cristo imolado na cruz e os vários sacrifícios prefigurativos": *ibidem*, 398.

<sup>7</sup> Uma definição sintética da tipologia está em IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, II, 23: "A figura e a imagem de acordo com a matéria e a substância às vezes são diferentes da realidade que significam, mas de acordo com sua aparência e características devem observar a semelhança e graças a esta semelhança mostrar por meio do que está presente o que não está presente".

<sup>8</sup> Cf GY, P-M., "La doctrine eucharistique dans la liturgie romaine du haut moyen-âge", 539-546. Mazza identifica nas questões cristológicas em torno crise ariana as causas das crises do sistema tipológico: cf MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 141-142. Ao invés, De Lubac vê um escorregar para o realismo radicado intrinsecamente no uso da tipologia pelo lado da figura > verdade = antiga aliança > nova aliança: cf DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 258-281.

<sup>9</sup> Ao seu lado estão também Basílio Magno; o Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia e Cirilo de Jerusalém: cf COURTH, *I sacramenti*, 237-239; GERKEN, *Teologia dell'eucaristia*, 88-94; MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 143-148; IDEM, *Dall'ultima cena all'eucaristia della chiesa*, 100.

Jesus exclama: – este é o meu corpo –. Antes da bênção com as palavras celestiais [o pão eucarístico] recebe outro nome, depois da consagração é chamado de corpo. Ele mesmo diz que é o seu sangue. Antes da consagração se diz uma outra coisa. Após a consagração, é chamado de sangue. E você diz – amém – ou seja – é verdadeiro – <sup>10</sup>.

Estas são as palavras da *bênção*, as palavras que Cristo cunhou na última ceia e as pronunciou sobre o pão e o vinho que, pronunciadas agora, na celebração eucarística, sobre o pão e sobre o vinho, transformam a sua natureza no corpo e sangue de Cristo. Na interpretação tipológica, a Eucaristia é o acesso da igreja a Cristo crucificado e ressuscitado, pois é obediência ao seu mandamento “faizei isso em memória de mim”: a execução na figura dos gestos e das palavras confiadas na última ceia é causa de sacramentalidade. Agora, a ênfase muda do comando instaurador “faça isso” para as palavras sobre pão e vinho: a Missa é sacramento em virtude da eficácia que Cristo atribuiu a tais palavras.

Com a mudança do ambiente cultural, do sistema de pensamento propagado, mudam também as categorias teológicas com as quais são dadas razões ao dado da fé.

Encontramos um sinal eloquente dessa mudança de perspectiva, também no desenvolvimento de um texto eucológico – uma seção do Cânon Romano – em que a formulação da oração muda como consequência da mudança no modelo teológico interpretativo.

Trata-se da seção “*Quam oblationem*” que no Cânon precede imediatamente o relato da ceia. Comparando o texto que ainda nos é testemunhado no século IV por Ambrósio, em sua versão original, com aquele que surgiu na época de São Gregório Magno (século VII) e se manteve inalterado até hoje, vemos uma mudança significativa:

*Fac nobis hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi*<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> AMBROGIO DE MILANO, *De mysteriis*, 50.54. Cf também IDEM, *De Sacramentis*, IV, 13-20.

<sup>11</sup>“Torna esta oferta atribuída a nosso favor, justa, aceitável, já que é figura do corpo e sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo”: AMBROGIO DI MILANO, *De Sacramentis*, IV, 21

*Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quo esumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui, Domini nostri Iesu Christi Cristo*<sup>12</sup>.

As palavras da primeira versão parecem claramente devedoras de uma abordagem de pensamento tipológica: o pão e o vinho que o celebrante tem diante de si no altar são figura do corpo e sangue de Cristo, antes mesmo das palavras da instituição. O que as torna assim é o próprio fato que se está celebrando a Eucaristia, isto é, se está colocando a *figura* que nos remete *ipso facto* à *veritas* da ceia de Jesus. O que a oração pede é que esta oferta seja agradável a Deus Pai e atribuída em favor de sua igreja.

A nova versão do texto, ao contrário, pede uma coisa muito diferente: que se *tornem* para nós o corpo e o sangue de Cristo. Visto que o relato da ceia com as palavras consagradoras ainda não interveio, os dons colocados no altar *não são ainda* a *veritas* de Cristo! Pede-se a Deus a fazê-los tais mediante o ingresso na seção seguinte do Cânon, o relato da ceia da instituição.

Isso nos mostra o progressivo distanciamento do acesso tipológico aos ritos, distanciamento que será definitivo na época medieval.

### **1.3. As discussões eucarísticas medievais**

Se já no século IV entrou em crise a leitura sacramental tipológica de origem bíblico-patristica, na época medieval não é mais compreendida. Os textos dos Padres são estudados, citados, transmitidos, mas o arcabouço conceitual tipológico não é mais compreendido<sup>13</sup>. Não se consegue mais compreender como *figura* e *veritas* podem estar juntas. Ou a Eucaristia é *figura* ou ela é *veritas*!

---

<sup>12</sup> "Ó Deus, te rogamos, em todas as coisas, digna-te de tornar esta oferta bendita, atribuída, válida, justa, aceitável, a fim de que se torne para nós o Corpo e o Sangue de teu amadíssimo Filho Jesus Cristo Nosso Senhor": *Missale Romanum*.

<sup>13</sup> Cf BETZ, "L'eucarestia como mistero centrale", 285-300; DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 267-294; GARCIA IBÁÑEZ, *L'eucaristia dono e mistero*, 194-214; GIRAUDO, *In unum corpus*, 427-444; HOPING, *Il mio corpo dato per voi*, 156-175; MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 153-180; 203-212; NEUNHEUSER, *L'Eucharistie*, 31-55.

O antigo sistema de compreensão da realidade, aquele que sustentava a tipologia, no qual o real era concebido como uma série de relações ontológicas entre as coisas, muda, talvez devido as influências culturais dos novos povos que penetram no império Romano, em um novo olhar, cuja atenção se concentra na "coisa em si", para defini-la, não mais entendendo-a a partir das relações que a ligam com o resto do real. Um novo olhar que encontrará no aristotelismo da segunda metade da Idade Média, consagração filosófica duradoura. Se algo é figura, imagem, não pode ser a verdade, a realidade da coisa<sup>14</sup>! A abordagem figurativa é, portanto, esvaziada de seu conteúdo ontológico: não é mais capaz de fornecer um suporte conceitual para dar razões da experiência de fé da eucaristia.

A pergunta que o rei Carlos, o Calvo, fez aos teólogos do mosteiro de Corbie dá testemunho disso: "O que os fiéis recebem na comunhão é o corpo de Cristo *in mysterio* ou *in veritate*? É este o corpo que nasceu da Virgem Maria, que sofreu, morreu, foi sepultado, ressuscitou, subiu ao céu e está sentado à direita do Pai?"<sup>15</sup>.

É sintomático que o rei em sua pergunta separe como alternativas aqueles dois termos da relação que, conectados constituíam o sistema tipológico: *mysterium* (/ *figura*) e *veritas*!

Em resposta à pergunta do rei, um tratado já havia sido escrito por Ratramno, monge de Corbie (800-868), mas em 843 o abade recém-eleito, Pascasio Radberto (792-865)<sup>16</sup>, enviou uma cópia do seu já divulgado *De corpore et sanguine Domini*. Ele aceita a antítese colocada pelo rei e define os dois termos opostos: "para Radberto [...] a *figura* é a aparência visível, ou seja, em outros termos o que se chama *species*. A *veritas*, por outro lado, é o 'que se deve dizer' do sacramento; isto é, em uma palavra, é o que a doutrina ensina, as verdades da fé sobre a Eucaristia"<sup>17</sup>. Com esta leitura ele muda os significados dos termos *figura* e *veritas* herdados da época patrística: na celebração eucarística, ou melhor, no pão e no vinho consagrados, está o nível da *veritas*: o corpo de Jesus nascido de Maria. *Figura*, por outro lado, é apenas

<sup>14</sup> Cf COURTH, *I sacramenti*, 244-248; GERKEN, *Teologia dell'eucaristia*, 99-131; PICASSO, "Riti eucaristici nella società altomedievale. Sul significato storico del trattato eucarístico de Pascasio Radberto".

<sup>15</sup> MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 171. Cf RATRAMNO, *De corpore et sanguine Domini*, V.

<sup>16</sup> Cf PICASSO, "Riti eucaristici nella società altomedievale. Sul significato storico del trattato eucarístico de Pascasio Radberto".

<sup>17</sup> MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 172.



o que aparece aos sentidos, o que será posteriormente definido como *species*, a aparência do pão e do vinho.

O conceito de figura é totalmente esvaziado de seu antigo nível de significado e na questão que coloca em alternativa *figura-mysterio* e *veritas*, Pascasio opta decididamente pelo lado da *veritas*, aceitando assim que estejam em antítese<sup>18</sup>. Para Pascasio, em virtude das palavras da consagração, sob a aparência (*figura*) do pão e do vinho, está presente o corpo *físico, natural* de Jesus, aquele que se fez carne de Maria. Pão e vinho são véus, que com sua aparência cobrem a realidade, para permitir aos crentes a manducação na comunhão: ali se unem *naturalmente*, fisicamente ao corpo de Cristo.

Na comunhão, a natureza humano-divina de Cristo é recebida pelos fiéis e, pelo metabolismo natural dos alimentos, é assimilada e se transforma na carne e no sangue dos fiéis. Pascasio explica que é por este procedimento que a manducação da Eucaristia se torna salvífica para o homem. Deste modo, a existência divino-humana de Cristo, une-se 'naturalmente' ao corpo e ao sangue do fiel que recebe a comunhão<sup>19</sup>.

O tratado de Pascasio foi muito popular na época medieval. Ajudou a difundir uma leitura *fisicista* da Eucaristia: se Pascasio ainda tenta manter juntos os dois termos *figura* e *veritas*, mesmo que colocados em antítese<sup>20</sup>, em sua recepção esta antítese será forçada ao máximo e enfatizará - *contra* todas as aparências da *species* - o nível de *veritas*.

---

<sup>18</sup> Cf PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, IV, 2: "*Est autem figura vel character hoc quod exterius sentitur, sed totum veritas et nulla adumbratio, quod intrinsece percipitur, ac per hoc nihil aliud hinc inde quam veritas et sacramentum ipsius carnis aperitur*": "A figura ou o sinal é aquilo que é percebido exteriormente, mas tudo aquilo que se percebe interiormente é a verdade e nenhuma obscuridade e, por isto, daqui a lá [*da verdade à figura?*] nada mais que a verdade e o sacramento de sua carne é aberto".

<sup>19</sup> MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 170-171.

<sup>20</sup> Cf PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, IV, 1: "*quia mysticum est sacramentum, nec figura illud negare possumus; sed si figura est, quaerendum quomodo veritas esse possit*": "Visto que é o sacramento em mistério, e não podemos negar que esse seja figura; mas se é figura, devemos nos perguntar como possa ser verdade". GARCÍA IBÁÑEZ, *L'eucaristia, dono e mistero*, 194-214, interpreta Pascasio como um autor ainda equilibrado, não propenso sobre o grotesco fisicismo.

Sob posições diferentes é colocada a primeira resposta de Ratramno ao rei Carlos, o Calvo. Ele articula diferentemente o par de termos *figura e veritas*<sup>21</sup> e rejeita a antítese estabelecida entre eles:

Ratramno responde que a questão deve antes de tudo ser mudada, uma vez que não se pode opor a *veritas* ao *mysterium*. O corpo eucarístico de Cristo é sacramento do seu corpo histórico que foi submetido à paixão e à morte, mas não é o seu próprio corpo histórico, caso contrário, um não poderia ser sacramento do outro. É necessário distinguir o corpo histórico de Cristo do corpo que está sobre o altar: este é figura porque é sacramento<sup>22</sup>.

A posição de Ratramno não terá muito sucesso, nem seguirá em um clima cultural usado para definir as coisas e, portanto, para opor *figura e veritas*. Os dois termos se distanciam cada vez mais, junto com o distanciamento dos horizontes teológicos que os forjaram: tipologia e teologia da consagração.

Essa lacuna atingiu seu auge dois séculos depois, com Berengário de Tours (998-1088). Ele afirma que Cristo está presente na Eucaristia como *sinal*: ao dizê-lo, porém, já não é claro – como o era Ratramno de Corbi dois séculos antes – que *sinal* e *realidade* não se opõem. Filho da cultura teológica de seu tempo, Berengário aceita a antítese *figura-mysterio* e *veritas*. Para se opor ao fisicismo, entre os dois termos do binômio opta pela Eucaristia e como *figura*, isto é, *sinal*. Ao fazer isso, ele não recupera a densidade antiga do conceito de *figura*, mas assume o sentido fraco, típico da interpretação medieval, em antítese com *veritas*.

A posição de Berengário é, portanto, herética porque a sua teologia eucarística é muito fraca, incapaz de dar razões do dado de fé que a tradição entregou:

<sup>21</sup> "*Figura est obumbratio quaedam quibusdam velaminibus quod intendit ostendens; [...] Veritas vero est rei manifesta demonstratio, nullis umbrarum imaginibus abvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur, naturalibus significationibus insinuatae*": "Figura é uma sombra que mostra aquilo que entende mediante véus; [...] a verdade, ao invés, é a demonstração manifestada da coisa velada sem nenhuma imagem de sombras, mas notificada de puros e claros, e dizendo mais simplesmente, naturais significados"; RATRAMNO, *De corpore et sanguine Domini*, VII-VIII. Neste sentido, ele lê o mistério da Eucaristia, rejeitando como absurdo para a evidência do real a pregação atestada inteiramente no nível da *veritas*: Cf *ibidem*, IX-XVI, e quer manter a espessura antiga da teologia do mistério-figura: "*Quod panis qui corpus Christi et calix qui sanguis Christi appellatur, figura sit, quia mysterium*": Que o pão que é dito corpo de Cristo e o cálice que é dito sangue de Cristo seja figura, porque mistério", *ibidem*, XCVII.

<sup>22</sup> MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 172.

enquanto Ratramno entendeu que não se pode opor a *figura* à *veritas* e rejeitou essa forma de colocar a questão, Berengário não entendeu o significado do binômio *figura-veritas*, aceitou a oposição e fez sua escolha em favor da figura, rompendo a unidade do binômio como todos os seus contemporâneos<sup>23</sup>.

Berengário foi condenado e obrigado a assinar uma fórmula de fé eucarística que lhe foi submetida pelo cardeal Humberto da Silvacandida e totalmente desequilibrada na ótica de uma leitura fisicista:

Eu, Berengário [...] excomungo toda heresia, em particular aquela de que até agora fui culpado: esta ousa afirmar que o pão e o vinho que se colocam no altar são, após a consagração, apenas sacramento e não o verdadeiro corpo e sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, e que este não pode de forma sensível, senão apenas no sacramento, ser tocado ou partido pelas mãos dos sacerdotes ou mastigado pelos dentes dos fiéis ...<sup>24</sup>.

A posição de Berengário e a fórmula de fé que lhe é proposta indicam as divergências alcançadas no século XI pelas concepções teológicas da Eucaristia. Por um lado, aqueles que defendem a concepção de *figura*, obedecendo à terminologia patrística, mas não às ideias que esta terminologia pretendia, caem num perigoso esvaziamento da fé eucarística. Por outro lado, para afirmar a verdade da Eucaristia como corpo e sangue de Cristo, une-se com o extremismo fisicista que já não dá razão do estatuto sacramental da Eucaristia: afirmar a presença físico-sensorial de Cristo nas espécies eucarísticas ignora o fato de que a Eucaristia é um sacramento, isto é, acesso ritual, nos sinais celebrados, à realidade que nela se faz presente e não coincide como tal com o nível físico-terrestre do evento de Cristo!

---

<sup>23</sup> MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 176.

<sup>24</sup> DH 690. Uma segunda fórmula, mais moderada, foi-lhe imposta em 1079: DH 700: “Eu, Berengário, creio com o meu coração e confesso com a minha boca que o pão e o vinho que se colocam no altar, em virtude do mistério da santa oração e das palavras de nosso Redentor são substancialmente transformadas na carne e no sangue reais e vivificantes de nosso Senhor Jesus Cristo, e que após a consagração são o verdadeiro corpo de Cristo, que nasceu da Virgem e foi suspenso na cruz para a salvação do mundo, e que está assentado à direita do Pai, e o verdadeiro sangue de Cristo que foi derramado de seu lado, *não apenas pelo sinal e poder do sacramento, mas na propriedade da natureza e na verdade da substância*”.

O antigo binômio *figura-veritas* foi carregado de uma antítese tão exasperada que, ou se cai na heresia por pouca fé, ou se cai no fisicismo grosseiro.

## 2. A doutrina de Tomás

### 2.1. Exposição Introdutória

No pêndulo recorrente entre o simbolismo figurativo e o fisicismo realista, em que, com o avanço do tempo e a exacerbação das discussões, a distância entre os dois polos se torna cada vez maior, surge a especulação de Tomás de Aquino que é recebida como solução das antíteses<sup>25</sup>. Analisemos sua doutrina conforme exposto nas questões 73-83 da *Summa Theologiae*<sup>26</sup>.

No início<sup>27</sup> as coordenadas gerais são oferecidas para colocar todos os dados subsequentes, expondo os princípios do sacramentário geral<sup>28</sup> no específico do sacramento em questão. A partir da analogia com o dinamismo da vida corporal, no qual se caracteriza os sete sacramentos como compensação no plano espiritual, a eucaristia é colocada em paralelo com o fato da nutrição, sendo definida como "alimento espiritual"<sup>29</sup>. Lembremos desde já a instauração dessa polaridade antropológica, em que se estabelece um paralelismo e não uma relação direta entre vida corporal e espiritual. Essa polaridade permeia toda a reflexão sucessiva.

A eucaristia é então colocada na análise temporal do passado-presente-futuro de acordo com a tríplice definição de *sacrifício* como uma comemoração do passado (a paixão de Cristo); *comunhão ou assembleia* quanto ao efeito presente da inserção na unidade eclesial; *viático* como sinal prefigurativo da vida eterna. O próprio termo eucaristia é colocado inteiramente neste terceiro momento da definição, insistindo em uma etimologia não central de "boa graça", ao invés de "ação

<sup>25</sup> Para uma visão sintética das diversas perspectivas da teologia a ele contemporânea, cf MACY, "L'eucaristia in occidente dal 1000 al 1300", 206-215.

<sup>26</sup> Estudos de apoio: cf BETZ, "L'eucarestia come mistero centrale", 285-300; BIFFI, *L'eucaristia in san Tommaso*; CHAUVET, "Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique", 15-23, COURTH, *I sacramenti, dono e mistero*, 221-237; HOPING, *Il mio corpo dato per voi*, 175-186; MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 181-232; POWER, *Il mistero eucaristico*, 261-300.

<sup>27</sup> Cf ST III, 73.

<sup>28</sup> Cf ST III, 60-65.

<sup>29</sup> Cf ST III, 73,1.

de graças", e significando isso como vida eterna<sup>30</sup>. Quanto à segunda definição, deve-se notar que o quanto foi enunciado aqui, isto é, que o banquete eucarístico faz a igreja, continua a ser um reconhecimento à herança dos textos patrísticos, mas terá muito pouco peso na sucessiva exposição, deslocada, como veremos, sobre outros pontos de referência.

Finalmente, a dinâmica operativa do evento sacramental é dividida nos três momentos do *sacramentum tantum* (isto é, o sinal sacramental); *res et sacramentum* (o efeito intermediário dentro do sinal sacramental que atua como um mediano para o efeito real) e *res tantum* (o efeito real e próprio do sacramento). Este é o esquema operativo típico no qual a escolástica medieval caracteriza cada sacramento<sup>31</sup>. Para a eucaristia, esta caracterização ocorre da seguinte forma<sup>32</sup>: o *sacramentum tantum* é constituído pelos elementos do rito: o pão e o vinho; a *res et sacramentum* é constituída pela presença do corpo e do sangue de Cristo após a consagração; a *res tantum* é constituída pelos efeitos, dos quais Tomás trata sucessivamente<sup>33</sup>.

Colocadas essas coordenadas estruturais gerais, Tomás chega ao centro da exposição que conduz, organizando-a segundo o estudo aristotélico da realidade através da distinção analítica das causas, que contribuem para a realidade em questão: causa material, causa formal, causa final, causa eficiente.

O corpo central da exposição está situado no estudo da causa material<sup>34</sup>: o pão e o vinho e a presença deles ligada ao corpo e sangue de Cristo. Este é o ponto sobre o qual trata as controvérsias eucarísticas, para as quais Tomás quer dar uma solução e é, portanto, aquele ao qual o autor coloca sua proposta sistemática

Segue-se a reflexão sobre a causa formal indicada nas palavras consagratórias instituídas por Cristo na sua última ceia<sup>35</sup>.

A partir daí, se passa a considerar a causa final, ou seja, os efeitos que o sacramento produz<sup>36</sup>. Ligado a isto está a análise sobre o uso do sacramento, ou

---

<sup>30</sup> Cf ST III, 73,4.

<sup>31</sup> Cf BETZ, "L'eucarestia come mistero centrale", 289.

<sup>32</sup> Cf ST III, 73,6.

<sup>33</sup> Cf ST III, 79.

<sup>34</sup> Cf ST III, 74-77.

<sup>35</sup> Cf ST III, 78.

<sup>36</sup> Cf ST III, 79.

seja, sobre sua manducação<sup>37</sup>: é significativa a posição desse argumento diante de seus efeitos. Na verdade, o uso para Tomás não é tão central, mas é colocado como consequência ou corolário daquilo que o sacramento traz em si, a presença de Cristo, que torna o sacramento já eficaz em si mesmo.

Enfim, trata-se da causa eficiente instrumental<sup>38</sup>, ou seja, o ministro do sacramento que é o sacerdote<sup>39</sup>.

O tratado sobre a eucaristia é concluído com a pergunta sobre o rito da missa<sup>40</sup>. O posicionamento desta questão já nos permite uma constatação importante sobre o papel que o rito litúrgico desempenha na exposição dos sacramentos para o teólogo medieval: essa é a última questão que segue à discussão dogmática e constitui, por assim dizer, o seu aparato cerimonial.

## 2.2. Transubstanciação

Entramos agora no cerne da exposição tomista, no argumento que constitui o objeto de nossa investigação, a explicação da presença de Cristo no sacramento.

Como mencionado, esse faz parte do discurso sobre a causa material: a pergunta que as discussões eucarísticas colocaram como central era de fato: se e como Cristo está presente com seu corpo e sangue em relação aos elementos materiais do rito, o pão e o vinho. Na exposição sobre a matéria do sacramento (pão e vinho, sua qualidade, razão de sua escolha) segue a doutrina sobre sua conversão sacramental no corpo e sangue de Cristo, doutrina resumida sob o termo da *transubstanciação*<sup>41</sup>. Não foi Tomás quem cunhou o conceito: ele o recebeu da reflexão anterior já iniciada por Lanfranco de Bec (+1089) e de Guitmundo de Aversa (+1095)<sup>42</sup>. Já antes de Tomás, o termo aristotélico de *substância* foi introduzido

---

<sup>37</sup> Cf ST III, 80-81.

<sup>38</sup> Cf ST III, 64,1: Deus é a causa eficiente principal que age através da causa eficiente instrumental, o ministro.

<sup>39</sup> Cf ST III, 82.

<sup>40</sup> Cf ST III, 83.

<sup>41</sup> Cf ST III, 75,4;8.

<sup>42</sup> Sobre a escolástica anterior a Tomás e o tema da presença substancial cf BETZ, "L'eucarestia come mistero centrale", 285-300; DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 187-216; GARCÍA IBÁÑEZ, *L'eucaristia, dono e mistero*, 214-221; NEUNHEUSER, *L'Eucharistie*, 50-93.

como uma chave para entender a questão e foi aceito no uso magisterial<sup>43</sup>. A reflexão tomasiana sistematiza os termos da pergunta com exatidão e precisão na forma como ela chega até nós.

O cerne da reflexão se concentra no termo de substância, cujo uso na escolástica do início do segundo milênio não é inteiramente unívoco<sup>44</sup>. Assumindo a herança aristotélica, Tomás se move entre vários significados de substância e os usa para explicar o mistério da fé, os quais está tratando. Algumas definições do conceito: a partir de um sentido mais genérico-universal: "a maneira segundo a qual, a medida segundo a qual esse mesmo sujeito é ou existe, também chamada de sua quiddidade, a resposta à questão *quid?*, o que é?"<sup>45</sup>, para uma mais ôntico-singular: o ente considerado em si mesmo, "o que possui o ser de si"<sup>46</sup>. A substância, ou seja, o ente em si, no seu ser aquilo que é e não outro de si, é o fundamento permanente do ato de ser, portanto o ente mesmo considerado em seu fundamento ontológico. Não cabe a nós entrar nas sutis distinções da metafísica aristotélica<sup>47</sup>: basta acreditar que, em seus instrumentos conceituais, Tomás tem esse conceito, oscilando entre as duas polaridades, a mais genérico-universal e a mais ôntico-singular.

Na exposição específica sobre a eucaristia, interessa-nos especialmente o significado de substância, pela qual ela se define em oposição aos acidentes, ou seja, os aspectos contingentes que especificam o dar-se do ente ao nosso conhecimento, por meio dos sentidos. Se o acidente é "o que está em um sujeito", ou seja, aquelas características contingentes que devem ser inerentes a um sujeito para dar-se, a substância se define como "o que não está em um sujeito"<sup>48</sup>, enquanto ela mesma constitui o sujeito ao qual os acidentes são inerentes. Veremos como na exposição Tomás forçará esses conceitos, chegando a uma nova definição.

---

<sup>43</sup> Cf o segundo juramento imposto em 1079 a Berengário de Tours em DH 700; os pronunciamentos sobre a eucaristia do Concílio de Latrão de 1215 em DH 802.

<sup>44</sup> Veja-se a propósito: BETZ, "L'eucarestia come mistero centrale", 289-291; SHOONEMBERG, "Fin dove la dottrina", 99-101; SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 66-78; WEBER "Eucharestie et métaphisique", 196-203; MONDIN, "Sostanza".

<sup>45</sup> WEBER, "Eucharestie et métaphisique", 196-197.

<sup>46</sup> ST I, 39, 3.

<sup>47</sup> Para uma introdução em Tomás: cf MONDIN, *Il sistema filosofico de Tommaso d'Aquino*, 23-104; IMBACH - OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, 29-44; 58-62; SCCHI, "Sostanza", 10886-10888.

<sup>48</sup> ST III, 77, 1, vq 2; WEBER, "Eucharistie et métaphisique", 196.

Devemos também salientar que é necessário fazer um esforço de inculturação para limitar, ao máximo, a sobreposição de nossas categorias atuais às do século XIII: somos filhos daquele processo metafísico que tem sua síntese referencial na reflexão de Descartes, por isso, quando entramos em questões da metafísica, fazemos uma distinção e oposição automáticas entre o que é experienciável e histórico e o que é pensável/ato e abstrato, entre *res extensa* e *res cogitans*. E é óbvio colocar o conceito de substância no segundo conjunto, portanto, a nosso ver, isso indica um nível abstrato da realidade, enquanto entendemos os acidentes no âmbito do concreto-experienciável. Ora, não é possível aplicar esse esquema *tout court* a Tomás, homem do século XIII. Nele o eixo de subdivisão entre os dois conceitos, mesmo na sua não univocidade, não está entre concreto e abstrato, mas, para explicar-nos, entre o fundante/permanente e contingente. No nível da substância, isto é, pertence também o que nós hoje definimos por fisicidade, e que colocaremos totalmente e decisamente no plano acidental<sup>49</sup>. Não é por nada que a substância resulta estar presente na discussão das duas causas: a forma substancial e a matéria<sup>50</sup>.

Após ter percorrido brevemente os instrumentos conceituais, vamos ver seu uso na questão em jogo.

O cerne do conceito é exposto da seguinte forma: "*Nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis. Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine*

<sup>49</sup> Serão vistas, no capítulo seguinte, as recentes discussões sobre a recepção metafísica da especulação tomista sobre a transubstanciação.

<sup>50</sup> Cf ST III, 75, 6. Acreditamos que seja possível a certeza disso lendo o *respondeo* do artigo 3 da questão 75: refutando a teoria de que a substância do pão *daria lugar* à substância do corpo de Cristo, em vez de *ser miraculosamente mudada* nessa, Tomás argumenta que isso não é possível porque esse deixar o lugar envolveria um deslocamento pelo movimento local por parte dos elementos da matéria da substância do pão e isso seria percebido pelos sentidos. Mas, uma vez que no momento da consagração nada disso é notado, esta opinião é refutada. Os elementos que constituem a *substância* de pão e vinho que "se mudam" seriam verificáveis empiricamente: para Tomás, portanto, uma realidade que colocaríamos no nível do abstrato tem, em vez disso, tem uma profundidade experiencial sensível! Este é o horizonte mental no qual tenta descer, o mesmo horizonte que tornava não fantasiosa a posição fisicista. Veremos mais tarde como, em nossa opinião, o trabalho conceitual de Tomás sobre a substância e os acidentes, para explicar os dados da fé em questão, inicia a mudança do eixo de acesso à realidade, girando-o na direção que vai levar definitivamente com Descartes e que pertence a nós.



*potest dici transubstantiatio*"<sup>51</sup>. Dada a distinção substância-acidentes, a presença de Cristo em seu corpo e sangue é colocada no nível fundamental da substância, enquanto permanecem os acidentes do pão e vinho como termo sobre o qual inferem nossos atos rituais<sup>52</sup>: pegar, mover, mostrar, partir, comer.

A transubstanciação é uma mutação da substância dos elementos na substância do corpo e sangue de Cristo: não é uma substituição para a qual o primeiro daria lugar ao segundo por meio de sua aniquilação<sup>53</sup>; nem se trata de uma coexistência das duas substâncias lado a lado (consustanciação)<sup>54</sup>. A substância do pão e a do vinho são convertidas pelo poder de Deus, contida como *virtude criada* nas palavras da consagração<sup>55</sup> confiadas por Cristo aos sacerdotes, na substância do corpo e sangue de Cristo. Esta conversão não é gradual, mas ocorre instantaneamente, no último, e no instante não identificável da emissão das palavras consagratórias<sup>56</sup>.

### **2.3. O modo da presença de Cristo no sacramento e a permanência dos acidentes**

A ideia de transubstanciação responde simultaneamente aos dois pólos opostos em disputa: o fisicismo e o simbolismo. Ao fisicismo, o conceito responde negando que nossos atos rituais inferem diretamente sobre a carne de Cristo, de modo que partir e mastigar a hóstia significaria partir e mastigar imediatamente a carne de Cristo, com apenas a *aparência* de pão e vinho<sup>57</sup>. Por outro lado, ao

---

<sup>51</sup> "Na verdade, toda a substância do pão se converte em toda a substância do corpo de Cristo, e toda a substância do vinho em toda a substância do sangue de Cristo. Portanto, esta não é uma conversão formal, mas substancial. E não está incluída entre as espécies de mutações naturais, mas com o seu próprio termo pode ser chamada de transubstanciação": ST III, 75,4. Cf também a forma poética - orante em que Tomás divulgou sua doutrina, o ofício da festa do *Corpus Domini*, em particular as estrofes da sequência *Lauda Sion*: "*Dogma datur Christianis, quod in carnem transit panis et vinum in sanguinem. [...] Sub diversis speciebus, signis tantum et non rebus latent res eximiae, caro cibus, sanguis potus, manet tamen Christus totus sub utraque specie*": "Uma certeza é dada aos cristãos, que o pão passa a ser carne e o vinho passa a ser sangue. [...] Sob diversas espécies, somente sinais e não realidade, escondem-se as realidades excelentes, carne alimento, sangue bebida, permanece, todavia, todo o Cristo sob ambas as espécies".

<sup>52</sup> Cf ST III, 75,5.

<sup>53</sup> Cf ST III, 75,3.

<sup>54</sup> Cf ST III, 75,2.

<sup>55</sup> Cf ST III, 78,4.

<sup>56</sup> Cf ST III, 78,7.

<sup>57</sup> Pode-se ver o primeiro juramento imposto à Berengário em 1059, em DH 690.

fragilizado simbolismo de Berengário, ele responde afirmando a realidade da entrega de Cristo pela mediação do sacramento e não a sua ocasionalidade, pelo fato que o fundamento real dos elementos colocados no altar após a consagração não são mais sua substância própria, mas a própria substância que Cristo assumiu.

As duas questões sobre o modo da presença de Cristo e sobre a permanência dos acidentes mostram o sutil trabalho conceitual com que Tomás elabora sua doutrina, respondendo aos dois lados opostos para os quais ele deseja encontrar uma solução.

### **2.3.1. O modo da presença de Cristo no sacramento**

Há dois pontos centrais nesta primeira questão<sup>58</sup>: a distinção entre os modos em que Cristo está presente no sacramento; a questão da localização.

Quanto ao primeiro, contra a simplificação física para a qual Cristo *tout court*, indistintamente, está presente aos elementos consagrados, Tomás indica uma dupla modalidade: *em virtude do sacramento e por natural concomitância*. Em virtude do sacramento, a substância do corpo glorioso de Cristo está presente no que diz respeito ao pão e a do seu sangue no que diz respeito ao vinho. Por natural concomitância, está presente quanto não o é em virtude do sacramento: a alma e a divindade de Cristo, considerando a questão no plano cristológico-antropológico<sup>59</sup>; os acidentes de Cristo inerentes à sua substância, considerando a questão segundo a análise metafísica do ente<sup>60</sup>. A presença de todo o Cristo, que é afirmada segundo a fé católica<sup>61</sup> e, portanto, sacramentalmente mediada pelo nível da substância sobre a qual os atos contingentes de deslocamento, da fração, da mastigação não podem inferir diretamente. Na verdade, esses atos são inerentes à *quantitas dimensiva* do ente, que é um dos acidentes intrínsecos. E, portanto, a *quantitas dimensiva* do corpo e sangue de Cristo, não pertencendo à sua substância, está presente no sacramento

<sup>58</sup> ST III, 76; Cf BIFFI, *L'eucaristia in San Tommaso*, 51-64; RAHNER, "Durata della presenza di Cristo dopo la comunione".

<sup>59</sup> Cf ST III, 76,1.

<sup>60</sup> Cf ST III, 76,4.

<sup>61</sup> Cf ST III, 76,1.

apenas por natural concomitância<sup>62</sup>. Nossos atos, por outro lado, inferem sobre a *quantitas dimensiva* dos elementos, que permanece, como o primeiro dos acidentes<sup>63</sup>. Esta distinção corre o risco de tornar irrelevante o fato da dupla consagração sobre o pão e o vinho: se todo o Cristo, portanto, também o seu sangue, está presente por natural concomitância em relação à substância do seu corpo, e se esta se dá logo que terminam as palavras da consagração do pão, qual a utilidade da consagração do vinho<sup>64</sup>? Tomás percebe uma direção para a qual sua solução metafísica o conduz, que já mencionamos aqui: tornar irrelevante a eficácia do rito. Às possíveis conclusões a que se pode especular e que contradizem o uso litúrgico, ele responde mudando o registro argumentativo: a consagração do vinho é conveniente porque representa a paixão e a morte de Cristo na qual o sangue foi separado do corpo. Voltamos ao registro da figura, embora agora ela esteja totalmente enfraquecida em seu significado ontológico, como visto anteriormente.

O segundo nó, quanto ao modo da presença de Cristo, diz respeito ao tema da localização. A instância do fisicismo de uma inferência imediata sobre as dimensões do corpo de Cristo, vencida pela distinção acima mencionada, pode ser reinserida de outra maneira por meio de uma observação espontânea:

*Videtur quod corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco. Esse enim in aliquo definitive vel circumscriptive est pars eius quod est esse in loco. Sed corpus Christi videtur esse definitive in hoc sacramento, quia ita est ubi sunt species panis vel vini, quod non est in alio loco altaris. Videtur etiam ibi esse circumscriptive, quia ita continetur superficie hostiae consecratae quod nec excedit nec exceditur. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento sicut in loco*<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf ST III, 76,4.

<sup>63</sup> Cf ST III, 77, 2; Cf as estrofes da sequência *Lauda Sion*: "A sumente non concisus, non confractus, non divisus, integer accipitur; sumit unus, sumunt mille, quantum isti, tantum ille, nec sumptus consumitur. [...] Fracto demum sacramento, ne vacilles, sed memento tantum esse sub fragmento, quantum toto tegitur. Nulla rei fit scissura, signi tantum fit fractura, qua nec status nec statura signati minuitur": "De quem o recebe vem a ser recebido íntegro: não cortado, partido, dividido; recebe-o uno, recebem-no mil: quantos são aqueles que o recebem, tanto é Aquele, e não se esgota porque recebido. [...] Ainda que partido o sacramento, não duvidar, mas recorda que tanto existe no fragmento como na totalidade. Não acontece nenhuma separação da realidade, só do sinal acontece uma ruptura, porque nem a condição e nem a dimensão daquilo que é significado diminui".

<sup>64</sup> Cf ST III, 76, 2 vq 1-3.

<sup>65</sup> "Parece que o corpo de Cristo está presente neste sacramento como em um lugar. De fato: Estar em um lugar de forma delimitada ou circunscrita faz parte da localização. Mas parece que

A questão é sutil: se Tomás admitisse essa observação, cometeria um fracasso na direção fisicista: o que foi negado acima, procedendo do ponto de vista da presença substancial de Cristo, entraria novamente na questão do ponto de vista dos acidentes do pão e do vinho que são localizáveis. Tomás, então, impede a praticabilidade desta segunda via, introduzindo um hiato entre a substância de Cristo e os acidentes dos elementos: ao contrário da substância do pão que não era localizável em si (é substância), mas por meio de seus acidentes, sustentados por ela, a qual se fazia de sujeito, a substância do corpo de Cristo não se faz sujeito aos acidentes do pão e do vinho<sup>66</sup>:

*Succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiae panis. Unde, sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiae, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subiectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis. Et ideo panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum mediantibus propriis dimensionibus. Substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriae corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia. Quod est contra rationem corporis locati. Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter<sup>67</sup>.*

---

o corpo de Cristo se encontra neste sacramento por delimitação, estando presente lá onde estão as espécies do pão e do vinho sem estar - presentes nas outras partes do altar. Parece também que está presente de forma circunscrita, estando contido na superfície da hóstia consagrada em modo de não ultrapassá-la e de não ser ultrapassada. Portanto, o corpo de Cristo é encontrado neste sacramento como em um lugar": ST III, 76,5 vq1.

<sup>66</sup> Tal argumento já foi introduzido na questão precedente, cf ST III, 75, 4 ad 1-2; ad 4. Será desenvolvido na questão 77.

<sup>67</sup> "De fato, neste sacramento, a substância do corpo de Cristo toma o lugar da substância do pão. Assim como a substância do pão não se encontrava abaixo das próprias dimensões localmente, mas substancialmente, assim também a substância do corpo de Cristo. Esta última, entretanto, não age como sujeito dessas dimensões como fazia a substância do pão. Portanto, o pão estava localmente presente em virtude de suas próprias dimensões, uma vez que se referia a esse lugar por meio de suas próprias dimensões, enquanto a substância do corpo de Cristo se refere a esse lugar por meio de dimensões não próprias; de modo que, ao contrário, as dimensões próprias do corpo de Cristo referem-se a esse lugar por meio da substância. Isso vai contra a natureza da localização de um corpo. Portanto, de forma alguma o corpo de Cristo é encontrado localmente neste sacramento": ST III, 76, 5.

A objeção mencionada, que deu origem a essa resposta, agora está impedida de emprestar seu lado às derivas fisicistas. Resta o fato de que essa deve ser levada em consideração se não se quer escorregar no pólo oposto: também é verdade que dentro do sistema conceitual tomasiano a presença de Cristo está ligada à realidade dimensionalmente relevante dos elementos consagrados e não a tudo o mais (não ao altar, não às toalhas ...). De fato, negar isso levaria a cair na afirmação de uma onipresença de Cristo ocasionalmente relacionada aos elementos consagrados. Tomás responde então, de forma coerente com o seu sistema de transubstanciação, que a presença está realmente ligada aos elementos localizáveis consagrados e não a outro, mas que não é em si mesma presença local:

*Locus ille in quo est corpus Christi, non est vacuus. Neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quae non est ibi localiter, sicut dictum est. Sed est repletus speciebus sacramentorum, quae habent replere locum vel propter naturam dimensionum; vel saltem miraculose, sicut et miraculose subsistunt per modum substantiae*<sup>68</sup>.

A resposta bloqueia a enunciação das afirmações em base à direção em que são feitas: a localização é afirmada ao lado dos acidentes; é proibido afirmá-la ao lado da substância<sup>69</sup>. Entre essas duas direções não há intercambialidade possível. Elas permanecem, sem se encontrar, nos dois lados do hiato sutil, mas abissal, estabelecido pelo argumento de que a substância de Cristo não é sujeito para os acidentes. Hiato que se estabelece pelo *status* sobrenatural e miraculoso do fato da presença eucarística<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> "O lugar onde o corpo de Cristo é encontrado não está vazio. No entanto, não é propriamente ocupado pela substância do corpo de Cristo, que não está presente localmente, como já foi dito, mas é ocupada pelas espécies sacramentais, que podem preencher o espaço em virtude da natureza de suas dimensões, ou pelo menos milagrosamente, visto que já subsistem milagrosamente na imitação da substância": ST III, 76, 5 ad 2.

<sup>69</sup> Também a forma é previsível ao lado dos acidentes e não diretamente da substância de Cristo: cf ST III, 76, 6.

<sup>70</sup> Uma interessante exegese desse paradoxo metafísico instaurado em Tomás se encontra em CHAUVET, "Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique", 31: a presença emerge - segundo o autor - como aquela veterotestamentária em relação ao espaço aberto entre os querubins na cobertura da arca: *inscrita no pão e no vinho*, mas não deles *circunscrita*.

Em nossa opinião, Tomás chegou ao ponto extremo de sua especulação, além do qual ele não pode ir porque os conceitos não o sustentariam mais. Nesse ponto está o nó central da doutrina da transubstanciação, ou seja, sua capacidade de manter juntos o que é de Deus e o real histórico por meio da especulação metafísica aristotélica. Aqui está também seu perene calcanhar de Aquiles, exposto ao pêndulo entre o colapso dos dois lados do hiato (físicismo) e a sua separação (ocasionalismo). A história sucessiva o mostrará.

### 2.3.2. A permanência dos acidentes

Na próxima questão<sup>71</sup> ele explica como é possível a solução encontrada aqui, na qual a substância do corpo e sangue de Cristo não constitui *sujeito* aos acidentes permanentes do pão e vinho<sup>72</sup>.

Como mencionado acima, neste nível da especulação, Tomás está forçando ao máximo o suporte filosófico que usa para que ele seja capaz de dar conta do mistério da fé, que é o objeto da exposição. O ponto em questão, introduzido na questão anterior e aqui desenvolvido, a rigor dos termos, constitui um absurdo dentro do quadro conceitual dado das definições de substância e acidentes delineados acima<sup>73</sup>: não é possível que acidentes subsistam se não forem sustentados pela substância correspondente que lhe é inerente, sendo o acidente por definição "o que está no sujeito"<sup>74</sup>. Um acidente não sustentado por sua substância se reduz a uma aparência, a uma ilusão dos sentidos, como quereria a posição físicista<sup>75</sup>. Tomás, para continuar com coerência em sua posição, não teme de rever os próprios

---

<sup>71</sup> ST III, 77.

<sup>72</sup> ST III, 77 1. Um estudo detalhado da questão em BROCK, "St Thomas and the eucharistic conversion".

<sup>73</sup> Cf WEBER, "Eucharistie et métaphisique"; IMBACH, "Le traitè de l'eucaristie"; GY, "Avancées du traité".

<sup>74</sup> ST III, 77, 1, vq 2; WEBER, "Eucharistie et métaphisique", 196.

<sup>75</sup> Podem ser lidas em tal sentido as afirmações de Cf PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, XIII-XIV? Na verdade, ele parece deslocar a permanência do sabor e da cor do pão e do vinho para o nível subjetivo de quem recebe, coerentemente ao contexto no qual se contrapõe *veritas* (conteúdo objetivo acessado pela fé) e *species* (aparência inerente aos nossos sentidos). Essa leitura também não deve ser forçada demais, enquanto o escrito está muito além dos problemas da gnoseologia moderna entre sujeito e objeto.

conceitos que está usando: substância e acidentes. No primeiro artigo da questão em estudo, ele muda sua definição com a férrea lógica de um silogismo:

Em primeiro lugar, os sentidos nos atestam a realidade da permanência dos acidentes, a sua ilusoriedade; em segundo lugar, porém, não é possível dizer que eles têm como *sujeito* a substância do corpo e sangue de Cristo. A esta substância de um corpo humano, em estado de glória, à qual a divindade está unida, os acidentes do pão e vinho não combinam. Além disso, a substância do corpo e sangue de Cristo não pode atuar como *sujeito* da mesma forma que a substância do pão e vinho, porque afirmar isso supõe introduzir um *medium* de continuidade, na passagem entre as duas, que questionaria o fato de que toda a substância do pão e do vinho se transforma instantaneamente em toda a substância de corpo e sangue de Cristo<sup>76</sup>.

Portanto, deve-se tirar a consequência de que, no evento da transubstanciação, "*acidentia in hoc sacramento manent sine subiecto. Quod quidem virtute divina fieri potest*"<sup>77</sup>. A condição de possibilidade desta exceção filosófica, é o poder de Deus que as opera: Deus como causa primeira pode excepcionalmente operar diretamente sobre a criatura sem a mediação ordinária da segunda causa. Nesse caso, Deus permite a real subsistência dos acidentes sem a intervenção de uma substância<sup>78</sup>. A eucaristia é, de fato, evento miraculoso sobrenatural, análogo à concepção virginal de Jesus<sup>79</sup>.

No entanto, uma vez que, de acordo com o estatuto tomista da teologia como ciência da fé, o dado de fé não pode gerar contradição com a razão<sup>80</sup>, é necessário redefinir os conceitos de razão que estão implicados, para que o caso singularíssimo da transubstanciação não gere uma exceção ao princípio fundamental da não contradição. Na segunda solução às objeções, Tomás redefine os dois conceitos: "*Non ergo definitio substantiae est ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis ens in subiecto sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditat i autem sive essentiae accidentis competit habere esse in*

---

<sup>76</sup> Cf ST III, 75, 4, ad 2; 5 ad 4; 7.

<sup>77</sup> "Neste sacramento, os acidentes permanecem sem sujeito. E a coisa é possível pela virtude divina": ST III, 77, 1.

<sup>78</sup> Cf ST III, 75, 5, ad 1.

<sup>79</sup> Cf ST III, 75, 4; 77, 1. Sobre o tema da eucaristia como milagre, cf DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 309-311.

<sup>80</sup> Cf ST III, 75, 5, vq 3.

subiecto"<sup>81</sup>.

De forma incomum, segundo a tradição aristotélica, Tomás permite aos acidentes a subsistência autônoma para o caso especial da eucaristia. Entre eles assume a função de sujeito, isto é, daquilo que os sustenta em sua realidade, o acidente intrínseco da *quantidade ou dimensão*. Esse faz para os acidentes de pão vinho o que fazia sua própria substância antes da consagração. De fato, entre os acidentes, é o que mais se aproxima do nível substancial<sup>82</sup>.

Os artigos subsequentes da presente questão constituem corolários da virada filosófica realizada no primeiro artigo<sup>83</sup>. Na verdade, Tomás responde às várias objeções que visam reduzir esses acidentes autonomamente subsistentes à mera aparência. Ele confirma, portanto, sua capacidade de agir sobre corpos circundantes<sup>84</sup>; a possibilidade de sofrerem a natural corrupção<sup>85</sup>; sua propriedade nutricional real<sup>86</sup>; a fragilidade da espécie do pão<sup>87</sup> e a aditividade a outros líquidos da espécie de vinho<sup>88</sup>.

Deve-se notar como Tomás não hesita em falar sobre todos esses corolários que parecem secundários para nós modernos: para nós, é óbvio que fisicidade real pertence aos acidentes. De acordo com o que foi dito acima, essa obviedade não existe a um aristotélico do século XIII. É a substância, enquanto composta de matéria e forma, que garante a presença do ente no plano do real. O acidente sozinho não. Nestes artigos, portanto, Tomás traz às consequências coerentes a operação metafísica realizada no primeiro artigo: transfere a consistência real, que definiremos como "física", do nível de substância àquele dos acidentes. O argumento sobre

---

<sup>81</sup> "Portanto, a expressão 'ente por si sem sujeito' não é a definição da substância. E nem 'ente em um sujeito' é a definição do acidente, mas sim diremos que à quiddidade ou essência da substância 'compete de existir sem sujeito', e à quiddidade ou essência do acidente 'compete de existir em um sujeito'": ST III; 77, 1, ad, 2 [grifo nosso].

<sup>82</sup> Cf ST III, 77,2.

<sup>83</sup> Parece-nos lícito definir essa operação de Tomás uma *deselenização* do substrato filosófico a que está servindo, análogamente ao que ocorre nos concílios trinitários e cristológicos dos primeiros séculos: os conceitos de razão necessários para dizer a fé de um lado, impõe o corte em que se enfrentam as questões (*ontologização do kerigma*), de outro lado veem forçados de dentro por serem capazes de aludir ao dado de fé em questão. Cf CANTALAMESSA, *Dal Kerygma al dogma*, 11-51.

<sup>84</sup> Cf ST III, 77,3.

<sup>85</sup> Cf ST III, 77,4.

<sup>86</sup> Cf ST III, 77,6.

<sup>87</sup> Cf ST III, 77,7.

<sup>88</sup> Cf ST III, 77,8.



corrupção é instrutivo a esse respeito. Essa ocorre pela separação da forma da matéria: estritamente falando, a corrupção ocorre no nível substancial do ente. O estatuto singular da eucaristia impede isso, pois não há mais substância corruptível após a consagração. Tomás então transfere a propriedade da matéria, neste caso sua corruptibilidade, ao nível dos acidentes<sup>89</sup>!

Essa operação, como já mencionada, visa refutar a posição fisicista, segundo a qual os atos históricos são inerentes diretamente à carne de Cristo presente, mas o horror que isso causaria seria remediado pelo véu da espécie entendida como aparências. É o conteúdo do primeiro juramento a que Berengário foi submetido<sup>90</sup>. Este juramento é citado literalmente por Tomás e é reinterpretado de acordo com sua nova abordagem filosófica: *"Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio et contritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi"*<sup>91</sup>.

Para completar o quadro da doutrina tomista sobre a presença de Cristo no sacramento da Eucaristia, vamos agora abordar brevemente as seguintes questões sobre: a forma; os efeitos; o uso; o ministro e o rito deste sacramento.

---

<sup>89</sup> Cf ST III, 77,4, ad 1-2.

<sup>90</sup> Cf DH 690.

<sup>91</sup> "Portanto, o corpo de Cristo não é partido exceto sob a espécie sacramental. E é neste sentido que se deve compreender a profissão de Berengário: a fração e a trituração dos dentes referem-se às espécies sacramentais, sob as quais o corpo de Cristo está verdadeiramente presente": ST III, 77, 7, ad 3. Em nossa opinião, a operação conduzida por Tomás de Aquino consegue perfeitamente conter o fisicismo, mas abre uma grande questão em outra frente: tendo em vista o que foi dito acima sobre a recepção diferente do conceito de substância entre nós pós-cartesianos e um aristotélico medieval, parece-nos que a operação filosófica de atribuir subsistência autônoma aos acidentes e de transferir a eles as propriedades de receptividade e operação reais no plano das coisas físicas, abre caminho para o deslocamento do eixo ontológico de distinção dos planos. Se, isto é, para o aristotélico medieval, tal eixo corre entre o nível da permanência identitária fundamental do ente e sua contingência histórica, e não, como para nós, entre o físico e o metafísico entendido como abstrato, a novidade de Tomás inicia, a nosso ver, essa mudança pela revisão dos conceitos metafísicos que envolve o caso singular e milagroso da transubstanciação. Se os acidentes gozam de todas as propriedades de datidade física que a substância gozava anteriormente, como podemos evitar que a substância retroceda desse plano para o plano da abstração? Nesta operação também podemos incluir o fato de que, na exposição sobre o que *sirva de sujeito* na conversão substancial, dado que mudando toda a substância não há sujeito na passagem (ver acima), Tomás parece atribuir esta função também à permanência de acidentes: cf BROCK, "St Thomas and the eucharistic conversion", 540-544. Trata-se de uma hipótese de leitura que seria estudada fora das delimitações temáticas deste escrito.

## 2.4. A forma do sacramento

A exposição sobre a forma corresponde, como já foi mencionado, à investigação sobre a causa formal do sacramento. No estudo aristotélico das causas, a forma, ao acessar a matéria, dá a substância: a forma do sacramento, segundo a escolástica, é, portanto, o elemento que, acessando a matéria criada, realiza o sacramento. De acordo com uma corrente da tradição patrística, resumida na frase de Agostinho, "*accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*"<sup>92</sup>, a forma de cada sacramento é indentificada nas palavras com que é celebrado. Entre todas as palavras do rito, a causa formal é dada apenas pelas palavras que significam o que o sacramento produz<sup>93</sup>. Para a eucaristia, Tomás as identifica em algumas das palavras usadas no relato da instituição no cânon da missa, que se referem aos relatos da última ceia: "*Hoc est corpus meum*", para a consagração do pão<sup>94</sup>; "*Hic est calix sanguinis mei*" para o vinho<sup>95</sup>. Essas palavras contêm em si mesmas, por sua instituição divina, uma *virtus* criada que as torna eficazes quando pronunciadas pelo sacerdote, aquele que recebeu na ordem a *potestas consecrandi*. No momento da consagração, isto é, não há a obra direta da graça incriada (o Espírito), mas, graças a esta virtude criada infusa nas palavras de Cristo, é por meio da mediação da igreja que o sacramento acontece<sup>96</sup>.

Interessante o argumento com o qual ele exclui as outras palavras pronunciadas durante a consagração, que também são atestadas pelos evangelhos: os verbos de ação "*accipite et manducate*" não pertencem à *forma sacramenti*, uma vez que o próprio deste sacramento não consiste, como os outros sacramentos, em uma ação para a qual o sacramento é dado pela matéria que *atua* em sua operação sobre o sujeito (por exemplo: a água derramada sobre o catecúmeno acompanhada pelas palavras que indicam a ação "*ego te baptizo in nomine...*"). Na eucaristia, o sacramento realiza-se com a consagração da matéria, com a transubstanciação do pão e vinho no corpo e sangue de Cristo. Portanto, palavras que significam o que o

<sup>92</sup> ST III, 60, 6, sc.

<sup>93</sup> Cf ST III, 78, 2, vq 1.

<sup>94</sup> Cf ST III, 78, 2.

<sup>95</sup> Cf ST III, 78, 3.

<sup>96</sup> Cf ST III, 78, 4.

sacramento realiza são apenas aquelas que indicam a mutação ontológica e não as outras<sup>97</sup>.

Este argumento mostra como também em Tomás os termos das discussões, às quais ele quer responder, condicionam a especulação dogmática e de certa forma a forçam: de acordo com a mentalidade filosófica aristotélica, focada na definição dos entes para distinção de outros entes, as discussões eucarísticas estão interessadas em definir o modo como os entes individuais, pão e vinho são presença sacramental de Cristo, deixando-os e mesmo distinguindo-os de tudo o que os rodeia, neste caso o rito do sacramento<sup>98</sup>. Colocando-se na tradição sacramental de matriz ambrosiana, centrada na teologia das palavras consacratórias, Tomás opera uma restrição adicional ao selecionar, entre as palavras recebidas de Cristo e utilizadas no rito, aquelas que são essenciais como causa formal baseada no interesse ôntico de sua exposição. Tomás parece não se importar com a dupla consequência dessa abordagem: por um lado, a comunhão dos fiéis emerge do verdadeiro e próprio evento sacramental e se torna um corolário<sup>99</sup>; de outro, o próprio rito perde sua razão de ser, tendo concentrado toda a causalidade instrumental apenas naquelas palavras. O fato de ter que celebrar o rito em sua totalidade se justifica segundo o princípio de autoridade de respeitar o que a igreja dispõe<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> Cf ST III, 78, 1. O chamado mandato de instituição ("*hoc facite ...*"), aliás, é interpretado apenas como a ordem dada aos apóstolos, e deles aos sacerdotes, de repetir as palavras de consagração (e sobre isso a reserva de ministros ordenados para celebrar a missa), e em segundo lugar, a ordem dada a todos os discípulos de comungarem o sacramento: cf DE MARGERIE, *Vous ferez ceci en mémorial de moi*, 132-144.

<sup>98</sup> Cf DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 61-81: isso marca uma descontinuidade em relação à perspectiva mais antiga de acesso à eucaristia, marcada pela concepção dinâmica do termo *mysterium*. No entanto, De Lubac indica uma sutil distinção semântica já no antigo uso eucarístico dos termos *mysterium* e *sacramentum*, em que podemos vislumbrar uma primeira raiz da clara distinção que ocorre na época escolástica: "Porém, nos aferramos às aproximações da lei estatística, diremos que enquanto o *sacramentum* é preparado, levado, depositado, conservado, dividido, partido, distribuído, recebido, comido e bebido, o *mysterium* ao invés é atuado, operado, celebrado, oferecido, concluído, interrompido, reiniciado, frequentado", *ibidem*, 76. Isso não diminui o que já foi dito, que a teologia patrística, sobre a eucaristia, privilegiou sua dimensão dinâmica: no que diz respeito à leitura tipológica dos textos bíblicos em relação ao sacramento, o autor lembra que "a perspectiva essencial desses textos não é a de uma presença ou de um objeto, mas a de uma ação e de um sacrifício. [...] Não é de forma alguma, diretamente, da ligação entre o corpo de Cristo considerado 'em si' e as 'espécies sacramentais' que falamos", *ibidem*, 96.

<sup>99</sup> Cf ST III, 78, 1, ad 2: "*dicendum quod in his verbis, accipite et comedite, intelligitur usus materiae consecratae, qui non est de necessitate huius sacramenti*": "deve-se dizer que nestas palavras 'tomem e comam' está entendido o uso da matéria consagrada, que não é necessário para este sacramento".

<sup>100</sup> Cf ST III, 78, 1, ad 4.

## 2.5. Os efeitos do sacramento

À medida se que avança em direção às questões finais do tratado, as consequências da abordagem adotada emergem claramente. Na questão<sup>101</sup>, sobre os efeitos do sacramento, três pontos de capital importância emergem para o acesso teológico e prático ao sacramento nos séculos vindouros: a ênfase na dualidade antropológica de acesso a ele (espiritual e sacramental); a extrinsecidade do momento eclesiológico dos efeitos do sacramento; a separação e justaposição da dimensão sacrificial daquela sacramental. Reservando-nos para tratar do primeiro desses três pontos na pergunta seguinte, analisemos os outros dois:

### 2.5.1. Extrinsecismo eclesiológico

O sacramento atua conferindo a graça segundo quatro passagens sucessivas: primeiro, nos põe em contato espiritual com a vivificante carne de Cristo, em virtude do fato de que ela está contida nele; segundo, atualiza para o homem individual os efeitos universais que este sacramento representa, isto é, a paixão de Cristo; terceiro, produz na alma um efeito análogo ao que os sinais do pão e vinho, como alimento, produzem no corpo, isto é, sustento, recuperação das forças<sup>102</sup>, conforto; quarto, confere a virtude da caridade com repercussões na unidade eclesial, sendo a eucaristia o sacramento da unidade<sup>103</sup>. Nestes quatro sentidos, confere a graça.

Em segundo lugar, esse confere a glória porque os efeitos acima mencionados, agindo de forma adequada e principalmente na alma, têm um impacto em cascata sobre o corpo, preparando-o para a incorruptibilidade eterna<sup>104</sup>.

Observe-se duas coisas nesta exposição: primeiro, que esses efeitos são entre eles justapostos, em particular o contato com a carne vivificante de Cristo e a atualização da paixão: o primeiro se justifica em virtude do que está devidamente

<sup>101</sup> ST III, 79; cf BIFFI, *L'eucaristia in San Tommaso*, 29-40.

<sup>102</sup> Em tal sentido a Eucaristia remete aos pecados veniais: cf ST III, 79, 4. O argumento não se estende àqueles mortais: como o alimento não dá vida a um morto, assim a eucaristia não deve ser levada sacramentalmente a quem é espiritualmente morto (ST III, 79,3).

<sup>103</sup> Cf ST III, 79, 1.

<sup>104</sup> Cf ST III, 79, 1, ad 3; 79, 2.

contido para a transubstanciação; o segundo em virtude do nível de representação, cujo estatuto é para teólogos medievais muito inferior ao primeiro e, em qualquer caso, não intrínseco a ele. Isto terá por efeito, como discutiremos em breve, a separação e justaposição das dimensões de sacramento e sacrifício.

Em segundo lugar, deve-se notar que dos quatro efeitos mencionados, três dizem respeito a cada fiel que se aproxima do sacramento; apenas o quarto – o efeito da caridade e da unidade – diz respeito à igreja<sup>105</sup>. Também é importante ressaltar a escolha da referência com a qual sustentar a afirmação do quarto efeito:

*Quarto consideratur effectus huius sacramenti ex speciebus in quibus hoc traditur sacramentum. Unde et Augustinus, ibidem, dicit, dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquod rediguntur ex multis, namque aliud, scilicet panis, ex multis granis in unum constat, aliud, scilicet vinum, ex multis racemis confluit. Et ideo ipse alibi dicit, super Ioan., o sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis<sup>106</sup>.*

Tomás se refere ao uso por parte de Agostinho de uma analogia patrística, amplamente difundida entre grãos de trigo moídos, amassados e cozidos, uvas esmagadas e a unidade dos batizados na igreja<sup>107</sup>. Nos sermões 229/a e 272, o bispo de Hipona usa-a inserida no conhecido discurso sobre o pão como mistério do *corpo eclesial* de Cristo: "Vós sois o corpo de Cristo e os seus membros. Portanto vós mesmos sois o que recebeis, pela graça com que fostes redimidos; e quando dizeis Amém, vós a subscreveis. O que veem aqui, então, é o sacramento da unidade"<sup>108</sup>. Desta forma, a semelhança dos grãos e das bagas intervém apenas como suporte

---

<sup>105</sup> Cf DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 217-239: observa-se, nesta justaposição dos três primeiros efeitos com o quarto, o eco de duas teologias sacramentais diferentes e paralelas: os três primeiros efeitos surgem de uma concentração sobre a *virtus sacramenti* fundada sobre a eucaristia como *caro mystica Christi* de ascendência joanina; o quarto da concentração eclesiológica da *res sacramenti* de uma eucaristia entendida no sentido de *Corpus Christi*, de ascendência paulina.

<sup>106</sup> "Quarto, o efeito deste sacramento resulta da espécie sob a qual ele nos é dado. Portanto, S. Agostinho observa a este respeito: 'O nosso Senhor nos confiou seu corpo e seu sangue com substâncias que devem sua unidade a uma pluralidade de elementos: a primeira de fato', isto é, o pão, 'torna-se uma única substância a partir de muitos grãos; a segunda', que é o vinho, 'torna-se assim a partir da confluência de muitos grãos de uva'. E por isso acrescenta: 'O sacramento de piedade, ou sinal de unidade, ou vínculo de caridade!': ST III, 79,1; cf ST III 74,1.

<sup>107</sup> Cf o uso desta metáfora já em *Didaké*, 9.4.

<sup>108</sup> AGOSTINO, *discurso 229/A*. Cf também *discurso 272*.

secundário da afirmação primária, ontologicamente forte, que liga imediatamente corpo sacramental e corpo eclesial<sup>109</sup>. Tomás, ao retomar Agostinho, omite a primeira parte do argumento e mantém apenas a imagem. Esta embora sugestiva<sup>110</sup>, se considerada isoladamente, permanece suspensa entre a metáfora e a alegoria. Essa não permite uma conexão direta entre a celebração eucarística e a unidade eclesial: requer a passagem intelectual de dissolução da analogia e de aplicação ao dado igreja (como os grãos e as uvas ..., assim a igreja). Santo Tomás, ao cortar a primeira parte do discurso, priva a imagem do seu peso e, assim, fundamenta o efeito eclesial da eucaristia numa base muito mais tênue, aquela de uma similitude. A escolha é coerente com a abordagem filosófica distintiva subjacente: se na eucaristia está contido o corpo "pessoal" de Cristo, não é possível pensar que da mesma forma também está contida uma entidade coletiva como o corpo eclesial. Como prova disso, pode-se ver o uso quase irrelevante da passagem bíblica de 1Cor 10,16 no sentido eclesiológico no tratado eucarístico de Tomás<sup>111</sup>. Além da seção omitida, nos discursos agostinianos, assumiu uma carga do peso do argumento sobre a manducação convivial dos elementos, que Tomás não considera central em sua estrutura doutrinal. A matéria dos elementos (mistura dos grãos e uvas espremidas) é, ao invés, colocada mais perto de seu centro argumentativo, a mutação da substância dos elementos como espaço da presença de Cristo.

Entende-se como o ponto central de interesse – a mutação da substância nos entes das hóstias – force a colocação de todos os aspectos da doutrina eucarística: a igreja se encontra assim colocada duplamente: quanto ao cerne do sacramento é apenas metaforizada da constituição material das hóstias; quanto a ser ligada a um segundo elemento e não central do sacramento, ou seja, sua manducação, sai dos efeitos diretos e primários do sacramento (que dizem respeito apenas ao crente individual que entra em contato espiritual com a substância do corpo de Cristo) e se

---

<sup>109</sup> No discurso 229/a essa vem utilizada mais que outra para comparar o processo de produção do pão e vinho ao caminho sacramental da iniciação dos novatos.

<sup>110</sup> E também muito perigosa: se calcada excessivamente pode justificar uma eclesiologia totalitarista de fundo fusional.

<sup>111</sup> Tomás utiliza tal passo em relação à unidade eclesial: cf ST III, 73,2, *sed contra*: observa-se, porém, o percurso da argumentação: o passo é usado não para passar da eucaristia ao seu efeito eclesial, mas - pressupondo isso - para demonstrar que como a igreja é una, assim o sacramento que a inclui entre os seus efeitos é um também se celebrado com duplice matéria!

inclui entre as consequências secundárias do mesmo<sup>112</sup>. Tomás, portanto, faz a seguinte distinção coerente entre dois *res* do sacramento, um *contido* nele e o outro *não contido*:

*Duplex autem est res huius sacramenti [...], una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum*<sup>113</sup>.

Podemos, portanto, afirmar que em Tomás encontramos os elementos da mudança na relação entre a eucaristia e a igreja, tal como foi estabelecida na passagem para o segundo milênio e da qual H. de Lubac analisou as passagens em detalhe: uma concepção corporativo-organicista da igreja concebida como consequência/produto da eucaristia e não mais como seu momento intrínseco<sup>114</sup>. O frágil vínculo que permanece, de fato, vai se desfazendo gradativamente até que a igreja seja teorizada como um momento após a eucaristia: a comunhão moral, sustentada pela graça, entre aqueles que na fé têm acesso à substância de Cristo veiculada das espécies consagradas. A igreja é o corpo de Cristo em um sentido consequente: a *corporação*, o organismo coletivo daqueles que acessam o verdadeiro corpo eucarístico de Cristo.

---

<sup>112</sup> Um deslize significativo em tal sentido nota-se já da questão 73,1: no segundo *videtur quod* Tomás afirma que o corpo místico, isto é, a igreja, é a *res tantum* do sacramento. Ao *respondeo ad tertium*, ao contrário indica a *res tantum* no conferimento da graça ao fiel.

<sup>113</sup> "Agora, a realidade produzida do sacramento da Eucaristia é duplice [...]: uma significada e contida no sacramento, é Cristo próprio; a outra, significada e não contida, é o corpo místico de Cristo, ou seja, a sociedade dos santos. Quem então se aproxima à Eucaristia, por si mesmo declara de ser unido a Cristo e incorporado em seus membros": ST III, 80, 4.

<sup>114</sup> Cf DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, (sobretudo 107-157); "A verdade última do sacramento, aquela que um tempo era a coisa e a verdade por excelência, vem assim expulsa fora do sacramento mesmo. [...] No momento mesmo em que se torna *corpus mysticum*, o corpo eclesial se distancia da eucaristia", *ibidem*, 313; CHAUVET, "Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique", 17-23; GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 127-221; RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 84-109; *Idem*, *La Chiesa, una comunità sempre in cammino*, 26-32.

### 2.5.2. A justaposição de sacramento e sacrifício

Respondendo à pergunta se a eucaristia tem valor satisfatório no que diz respeito à pena dos pecados, Tomás apresenta um plano de resposta duplo: considera a eucaristia como sacramento e como sacrifício<sup>115</sup>. A eucaristia é sacramento enquanto comunica a graça, sacrifício enquanto é representação da paixão de Cristo. O surpreendente é que esses planos do sacramento se separam e se justapõem: procedendo na exposição, respondendo à pergunta sobre o benefício deste sacramento, ele distingue entre o benefício de quem recebe sacramentalmente o corpo de Cristo e o benefício daqueles que não o recebem: para os primeiros beneficia como sacramento e como sacrifício; para os segundos, beneficia apenas como sacrifício<sup>116</sup>. E deixa claro também que o segundo tipo de benefício não está vinculado à participação sacramental dos primeiros: só eles se beneficiam disso. O benefício relativo à dimensão sacrificial deriva do próprio fato de que a missa é celebrada, independentemente de ter se aproximado da comunhão. A multiplicação da celebração das missas leva a um benefício maior na medida em que os sacrifícios a Deus se multiplicam:

*Sumptio pertinet ad rationem sacramenti, sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod iuvamentum. [...] In pluribus vera Missis multiplicatur sacrificii oblatio. Et ideo multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti*<sup>117</sup>.

É verdade que em outra circunstância Tomás faz afirmações que apontam na direção da unidade entre os dois momentos: ele reafirma a obrigação para o sacerdote de comungar quando celebra a missa, em virtude do fato de que oferecer um sacrifício implica participar dele<sup>118</sup>. Isso que é afirmado diz respeito apenas ao

<sup>115</sup> Cf ST III, 79, 5.

<sup>116</sup> Cf ST III, 79, 7.

<sup>117</sup> "A comunhão diz respeito ao sacramento, a oblação ao invés, ao sacrifício. Por isso, da comunhão ao corpo de Cristo por parte de um ou também de muitos, não deriva aos outros algum benefício. [...] Ao invés, em mais missas se multiplica a oferta do sacrifício. Então se multiplica o efeito do sacrifício e do sacramento": ST III, 79,7, ad 3.

<sup>118</sup> Cf ST III, 80, 12, ad 1; 82,4.



sacerdote celebrante; que tal obrigação se justifica com o argumento de autoridade de uma citação do XII Concílio de Toledo<sup>119</sup>, de 681 (a qual afirma que há sacrifício onde se participa sacramentalmente dele); que esse não se enquadra coerentemente com as afirmações citadas acima: se é verdade que se deve participar do sacrifício (e isso se dá comungando), por que produz um benefício naqueles que não comungam?

As duas ordens de argumentações estão justapostas, e fica claro que subjacente emergem duas concepções não totalmente idênticas sobre a eucaristia, separadas uma da outra pela distância de, aproximadamente, seis séculos. A direção da justaposição entre sacramento e sacrifício, é mais coerente no sistema tomista do que no integrativo do Concílio de Toledo, que em Tomás permanece vinculado apenas ao sacerdote. A primeira posição, forte em coerência com a implantação total da doutrina da transubstanciação, terá vantagem na prática doutrinária e na especulação doutrinal.

## **2.6. O uso do sacramento: dualismo antropológico**

A nosso ver, a referida dualidade acima citada, entre a dimensão sacramental e a dimensão sacrificial da eucaristia, está estritamente ligada a um argumento que perpassa todo o tratado tomasiano sobre a eucaristia, mas que emerge sistematicamente na questão do uso ou da consumação do sacramento. Pretendemos nos referir ao dualismo antropológico que fundamenta a especulação de Aquino.

É eloquente o fato que Tomás, mesmo afirmando que "*finis autem huius sacramenti est usus fidelium*"<sup>120</sup>, não hesite em antepor a exposição sobre os efeitos do sacramento (a sua *res tantum*) antes daquela sobre o uso do mesmo. Isso acontece porque para Tomás é possível acessar ao efeito do sacramento de forma distinta de sua consumação. Na verdade, ele insiste repetidamente na distinção real entre *refeição espiritual* e *refeição sacramental*. Finalidade do sacramento é a refeição espiritual através daquela corporal; todavia, é possível nutrir-se do

---

<sup>119</sup> *Conc. Toletanum XII*, 5: MANSI, ed., *Sacrorum Conciliorum Nova amplissima collectio*, XI, 1033.

<sup>120</sup> "O fim deste sacramento é o uso da parte dos fiéis": ST III, 74, 2.

sacramento na realidade dos fatos, mas não conseguir ao mesmo tempo a refeição espiritual, como, por outro lado, é possível só a refeição espiritual sem aquela sacramental<sup>121</sup>. Essa acontece por *desejo* e já se alcança os efeitos do sacramento, embora não em modo pleno como na refeição de ambos os níveis<sup>122</sup>. Para que o desejo seja real, observa Tomás, ele deve ocorrer no nível sacramental pelo menos algumas vezes, quando se tenha a ocasião<sup>123</sup>: para esse fim, ele relata as disposições magisteriais que regulam a frequência à comunhão, do antigo costume de sempre receber a comunhão até o estabelecido pelo IV Lateranense<sup>124</sup>, a comunhão pelo menos na Páscoa. Tomás explica esse afrouxamento do uso pelo declínio da devoção eucarística dos fiéis, que ocorre ao longo dos séculos<sup>125</sup>. Não nos manifesta sua posição pessoal: ele se pergunta se é lícito comungar sacramentalmente todos os dias: é coisa útil se a pessoa está bem preparada, mas dadas as muitas ocasiões de pouca devoção, é igualmente útil não o fazer<sup>126</sup>. Podemos concluir a este respeito que ele aconselha a respeitar a prescrição eclesiástica, que protege o mandato do Senhor de ter acesso à comunhão:

*Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiae, sed etiam ex mandato domini, dicentis, Matth. XXVI, hoc facite in meam commemorationem. Ex statuto autem Ecclesiae sunt determinata tempora exequendi Christi praeceptum*<sup>127</sup>.

<sup>121</sup> Cf ST III, 80, 1; BIFFI, *L'eucaristia in San Tommaso*, 41-50; 135-141. Sobre a gênese da dupla lexical sacramental/corporal-espiritual, cf DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 201-216; 407-409: enraizada na teologia patristica de área alexandrina, ela se fortalece na reação anti-berengariana, substituindo a dupla paulina *carnaliter-espiritualiter*. Se *spiritualiter* na antiguidade designa a forma de abordagem da realidade do sacramento segundo o Espírito e o conteúdo do sacramento é espiritual, por ser operado pelo Espírito do Ressuscitado, na segunda Idade Média passa a designar o efeito interior do sacramento. E é um termo muito fraco para falar do próprio sacramento em si, de seu conteúdo: o uso que fez dele Berengário o prova: ele foi recebido como um herege na medida em que seu uso de espiritual parecia confinar o dado da presença de Cristo, no que hoje definiríamos subjetivo/psicológico/interior. Sobre a antropologia teológica subjacente a esta abordagem, cf IDEM, *Il mistero del soprannaturale*, 161-178.

<sup>122</sup> Cf ST III, 73, 4; 79,1, ad 1.

<sup>123</sup> Cf ST III, 80, 11.

<sup>124</sup> Cf DH 812.1

<sup>125</sup> Cf ST III, 80, 10, ad 5.

<sup>126</sup> Cf ST III 80, 10.

<sup>127</sup> "De consequência é claro que o homem é levado a receber esse sacramento não só pela lei da Igreja, mas também pelo preceito do Senhor [Mt 26]: 'Façam isso em memória de mim'. E a lei da Igreja não faz que determinar os tempos em que se deve praticar o preceito de Cristo": ST III, 80, 11.

Nota-se que também neste caso a motivação que sustenta a prática a ser implementada não é intrínseca ao argumento: Tomás está satisfeito com o argumento de autoridade (o mandato do Senhor guardado pela lei eclesiástica) e não busca a relevância interna ao seu sistema doutrinal. Na verdade, isso é mais condicionado pela distinção repetidamente reiterada entre sacramental e espiritual.

Esta distinção está enraizada na dupla antropologia que Tomás adota: na distinção alma e corpo, o termo próprio da eficácia sacramental é a alma e somente como consequência esta eficácia recai sobre o corpo: enquanto a alma a usa para realizar a caridade que o sacramento a dotou, o corpo se beneficiará da futura incorruptibilidade adquirida com a salvação da alma.

*Sed corpus non est subiectum gratiae, sed anima, ut in secunda parte habitum est. [...] Et licet corpus non sit immediatum subiectum gratiae, ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus, dum in praesenti membra nostra exhibemus arma iustitiae Deo, ut habetur Rom. VI; et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animae<sup>128</sup>.*

A relação entre sacramental e espiritual é colocada na relação entre alma e corpo, no que diz respeito à recepção da graça: como o corpo é momento ontologicamente segundo (meio), também a refeição sacramental, que ocorre por meio do corpo, é meio para o nível que vai além, ou seja, a refeição espiritual. Tampouco é um meio totalmente necessário: o desejo pode de alguma forma compensá-lo, enquanto é possível alcançar os efeitos da graça por meio da ação de um desejo que se expressa no meio corporal de vez em quando.

A dualidade sacramental-espiritual, e aquela alma-corpo, sobre a qual a primeira assenta, acompanham-se no tratado eucarístico com uma outra polaridade dual, intrínseca ao cenário ontológico da transubstanciação: trata-se do bipolo

---

<sup>128</sup> "Mas o corpo não é capaz da graça, à diferença da alma, como se é demonstrado na Segunda Parte. [...] E se bem que o corpo não seja o sujeito imediato da graça, todavia o efeito da graça redundava da alma sobre o corpo: pois na vida presente em virtude deste sacramento 'nós oferecemos os nossos membros como instrumentos de justiça para Deus', como disse S. Paolo [Rm 6,13]; e na vida futura o nosso corpo participará da incorrupção e da glória da alma": ST III, 79, 1, vq 3; ad 3. Cf ST I-II, 110, 4, ad 3: "*anima est subiectum gratiae secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturae*": "a alma é sujeito da graça pelo fato que, quanto à sua espécie, é de natureza intelectual ou racional".

gnoseológico sentidos-intelecto, com o qual Aquino ilustra o acesso eucarístico do crente com base na distinção acidente-substância. Essa encontra exposição nas questões já tratadas, mas nos pareceu apropriado expressá-la neste parágrafo, pois em nossa opinião ela se enquadra bem neste quadro<sup>129</sup>.

A brilhante especulação tomista sobre a transubstanciação, que permite à inteligência da fé passar entre o Scilla e Cariddi, do fisicismo e do simbolismo ocasionalista, que não tem medo de forçar o substrato filosófico sobre o qual se assenta no que diz respeito aos conceitos de substância e acidentes, porém, continua dentro do cenário gnoseológico da filosofia atual relacionada a esses conceitos. Na verdade, os acidentes se oferecem ao conhecimento dos sentidos e atuam como meio de acesso à substância que só é alcançável pela faculdade do intelecto. De acordo com o quadro clássico da gnoseologia aristotélica a partir do qual Tomás começa, esses momentos são logicamente identificáveis em sua dualidade, mas não são separáveis no nível real: não há conhecimento intelectual da substância que seja independente da passagem sensorial dos acidentes<sup>130</sup>. Todavia, a operação realizada por Tomás para dar razões do mistério da eucaristia, de separação realmente possível dos acidentes, subsistindo autonomamente e operando no nível sensorial, de uma substância que não é adequada para eles e, portanto, não serve como sujeito<sup>131</sup>, em nossa opinião, compromete a unidade real da gnoseologia aristotélica. No caso da eucaristia, o que o intelecto deve alcançar (cujo objeto é a substância sobrenatural do corpo e do sangue de Cristo) ultrapassa definitivamente o que os sentidos atestam (as espécies do pão e vinho). O já mencionado hiato entre os acidentes após a consagração e a substância de Cristo repercute no plano gnoseológico. Os acidentes são sinais indicativos, em virtude da *forma sacramenti*, do que esses contêm, mas nunca são adequados. Com efeito, o intelecto com que o homem acede à presença eucarística é iluminado pela fé

---

<sup>129</sup> Cf WEBER, "Eucharistie et métaphisique", 204-206. POWER, *Il mistero eucaristico*, 268-271, identifica a fonte deste dualismo gnoseológico na dependência de Tomás do neoplatonismo do Pseudo-Dionísio, mesmo que aristotelicamente reelaborado.

<sup>130</sup> Sobre a gnoseologia tomasiana: ST I, 75-79; 85-87; cf MONDIN, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, 23-54; IMBACH - OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, 38-44.

<sup>131</sup> Veja-se acima.

sobrenatural: é o intelecto do ato de fé, isto é, movido pela graça divina<sup>132</sup>. Isto, portanto, instaura uma dualidade real e não apenas lógica nas faculdades cognitivas quanto à eucaristia: sentidos e intelecto. Segue-se uma degradação inevitável dos sentidos com respeito ao intelecto iluminado da fé:

*Respondeo dicendum quod duplex est oculus, scilicet corporalis, proprie dictus; et intellectualis, qui per similitudinem dicitur. A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri prout est in hoc sacramento. Primo quidem, quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia, ita scilicet quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora quae ipsum circumstant. Et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. Secundo quia, sicut supra dictum est, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae. Substantia autem, in quantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, neque imaginationi, sed soli intellectui, cuius obiectum est quod quid est, ut dicitur in III de anima. Et ideo, proprie loquendo, corpus Christi, secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis<sup>133</sup>.*

<sup>132</sup> Cf ST II-II, 2, 9: "*credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*": "crer é um ato do intelecto que consente a uma verdade divina por ordem da vontade movida pela graça de Deus"; ST II-II, 4,1: "*fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus*"; "a fé é um *habitus* da mente, pelo qual tem início em nós a vida eterna, dispondo o intelecto a dar consentimento à realidades não aparentes".

<sup>133</sup> "Existem dois tipos de olhos: os olhos do corpo, ou seja, os olhos no sentido próprio, e os olhos do intelecto, que são chamados assim em um sentido metafórico. Ora, o corpo de Cristo como está neste sacramento não pode ser visto por nenhum olho corpóreo. Primeiro, porque um corpo visível atua sobre o meio ambiente por meio de seus acidentes. Mas os acidentes do corpo de Cristo estão neste sacramento apenas indiretamente através da substância, de modo que os acidentes do corpo de Cristo não têm relação direta nem com este sacramento nem com os corpos circundantes. Portanto, não podem atuar no meio ambiente, de modo a se tornarem visíveis a um olho corporal. Em segundo lugar, visto que o corpo de Cristo, como afirmado acima, está neste sacramento na forma de substância. Mas a substância como tal não é visível ao olho corporal, nem é cognoscível por nenhum sentido, nem pela imaginação, mas apenas pela inteligência, que tem por objeto 'o que a coisa é', como diz Aristóteles. Portanto, propriamente falando, o corpo de Cristo em sua presença sacramental não é perceptível nem pelos sentidos nem pela imaginação, mas apenas pelo intelecto, que se chama olho do espírito": ST III, 76,7. Cf também ST III, 75,1: "*Respondeo dicendum quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur*": "Respondo dizendo que o fato que o verdadeiro corpo de Cristo e o sangue estejam neste sacramento, não pode ser colhido do sentido, mas só da fé, que se fundamenta na divina autoridade".

Esta abordagem caracteriza a piedade eucarística em sua profundidade: é o refrão constante que acompanha o acesso dos fiéis ao mistério da eucaristia a partir de Tomás<sup>134</sup>:

*Verbum caro panem verum verbo carnem efficit, fitque sanguis Christi merum, et si sensus deficit, ad firmandum cor sincerum sola fides sufficit*<sup>135</sup>.

*Dogma datur Christianis, quod in carnem transit panis et vinum In sanguinem; quod non capis, quod non vides, animosa firmat fides praeter rerum ordinem*<sup>136</sup>.

*Visus, tactus, gustus in te fallitur, set auditu solo tute creditur. Credo quicquid dixit dei filius, nichil veritatis verbo verius*<sup>137</sup>.

Parece-nos legítimo abordar estas polaridades presentes na doutrina eucarística de Tomás: sacramento-sacrifício; refeição sacramental-refeição espiritual; corpo-alma; acidentes-substância; sentidos-intelecto. Parece que podemos afirmar que, no fundo, a linha divisória que os separa é a mesma, situada nas várias áreas: dogmática, litúrgica, antropológica, ontológica e gnoseológica. Como tentaremos mostrar, ela não apenas diz respeito à especulação, mas também traça um sulco profundo na prática litúrgica e devocional da eucaristia.

Em segundo lugar, esta abordagem gnoseológica, que, aplicada à eucaristia, requer a intervenção da fé, abre outra questão que mencionamos: a presença eucarística torna-se objeto de fé e, portanto, a eucaristia torna-se instância que pede sobre si mesma um ato de fé. Como sacramento, é também sacramento da fé: mas não apenas no sentido em que, ao transmitir a graça, se move para a fé; mas sim, no

<sup>134</sup> A posição pastoral de Tomás de não admitir à comunhão sacramental as crianças que não são ainda capazes de entender e querer ou aqueles que não tem o uso da razão, se coloca plenamente dentro de sua configuração: cf ST III, 80, 9. O desejo que permite alcançar os efeitos do sacramento é vinculado, mesmo que mínimo, ao uso do intelecto.

<sup>135</sup> "A Palavra [feita] carne, através da palavra, torna carne um verdadeiro pão, e o sangue de Cristo se torna vinho, e se o sentido se perde, para confirmar um coração sincero, basta só a fé": do Hino *Pange Lingua* do ofício da festa de *Corpus Domini*.

<sup>136</sup> "Uma verdade de fé é dada aos cristãos: que o pão se torna carne e o vinho sangue: o que não se entende, o que não se vê, uma fé corajosa o confirma além da ordem das coisas": da sequência *Lauda Sion*.

<sup>137</sup> "A visão, o tato, o gosto em você falham, mas somente pela audição se crê corretamente. Acredito em qualquer coisa que tenha dito o Filho de Deus: nada é mais verdadeiro do que aquela palavra de verdade": da oração *Adoro te devote*, atribuída à Tomás. Comentário em CANTALAMESSA, *Questo è il mio corpo*.

sentido de ser em si mesmo um objeto que pede diretamente a fé para um acesso adequado. Este desdobramento de direção do ato de fé em relação à eucaristia é pacífica?

### **2.7. O fundamento cristológico**

Após a questão sobre o uso do sacramento, Tomás apresenta uma pergunta semelhante: qual foi o uso por Cristo desse sacramento<sup>138</sup>? A pergunta, que hoje pode nos parecer absurda, é coerente com a estrutura geral do tratado: Essa, todavia, nos interessa não pela materialidade de sua resposta, mas porque a própria posição da pergunta revela como o tratado sobre a eucaristia tem raízes na cristologia. Dadas as premissas de que na última ceia se dá a matéria e se dão as palavras da forma, carregadas daquela virtude criada que o próprio Cristo infundiu nelas resulta que o cerne do sacramento foi cumprido, ou seja, a consagração da matéria e a transubstanciação. As questões que surgem são várias: Cristo se alimentou de si mesmo<sup>139</sup>? Em que condição estava presente a substância do corpo de Cristo naquele momento, quando ainda não havia se cumprido a paixão<sup>140</sup>? E se o pão consagrado tivesse sido preservado na última ceia ou uma missa tivesse sido celebrada por um apóstolo na sexta-feira santa, em que estado estaria a substância de Cristo<sup>141</sup>?

Não entremos em respostas; basta-nos assinalar um dado central: a presença sacramental de Cristo na eucaristia não está ligada à totalidade do Mistério Pascal de morte e ressurreição<sup>142</sup>. A discussão sobre as várias características da substância hipotética nos elementos consagrados antes da ressurreição, mostra-nos como esta intervém, não para fundamentar totalmente esta presença, mas apenas para alterar a modalidade.

Daqui é possível recolher a linha de fundamento cristológico subjacente a todo o tratado: a eucaristia é, por um lado, o sacramento da presença da carne e do sangue

---

<sup>138</sup> ST III, 81.

<sup>139</sup> Cf ST III, 81, 1.

<sup>140</sup> Cf ST III, 81, 3.

<sup>141</sup> Cf ST III, 81, 4.

<sup>142</sup> Cf DURRWELL, *L'eucaristia sacramento del mistero pasquale*, 15-19.

de Cristo; por outro lado, é o sacramento de sua paixão e, por isso, tem valor sacrificial. A primeira dimensão está enraizada no fato da união hipostática pela qual o Filho assume a humanidade de Maria. E este é fundamento necessário e suficiente a fim de que a substância de sua carne e do seu sangue se tornem presentes<sup>143</sup>. A segunda dimensão tem suas raízes apenas no momento da paixão e da cruz, interpretada na categoria do sacrifício<sup>144</sup>. A ressurreição intervém acidentalmente nestes dois momentos e determina a condição atual de impassibilidade sob a qual Cristo se faz presente agora<sup>145</sup>. No entanto, a ressurreição não muda radicalmente o *status* da presença de Cristo na história: essa apenas determina a possibilidade. Cristo Ressuscitado está agora à direita do Pai com a sua humanidade assumida e a

<sup>143</sup> Esta é a abordagem típica da teologia medieval, começando com as discussões sobre o sacramento: cf DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 161-216. Na verdade, ver PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, IV, 3. O reflexo de Ratramno ainda difere dessa abordagem. O monge de Corbie se questiona sobre o conteúdo da presença eucarística (cf. RATRAMNO, *De corpore et sanguine Domini*, L-XCVI): ele assume como fundamento teológico da presença sacramental a ação do Espírito em virtude da qual o modo de presença do corpo de Cristo no altar é definido como espiritual (*ibidem*, LIV) e se distingue do modo natural de existência do Cristo terreno: "*Animadvertat, clarissime princeps [...] quod non parva differentia sit inter corpus quod per mysterium existit, et corpus quod passum est, et sepultum et resurrexit*": "Faça atenção, ilustríssimo príncipe [...] que existe uma diferença, não pequena, entre o corpo que existe no mistério/no sacramento, e o corpo que padeceu, morreu e ressuscitou" (*ibidem*, XCVII). Ratramno não desequilibra completamente a abordagem mais difundida, pois não consegue fundar este modo espiritual de presença na condição do corpo ressuscitado de Cristo: sua tentativa merece, em todo o caso, ser apontada e aprofundada. Isso de fato, mantendo a profundidade sacramental da presença, consegue ainda preservar a unidade intrínseca entre o corpo sacramental de Cristo e o corpo eclesial: cf. *ibidem*, XCVIII. Segundo de Lubac, essas abordagens alternativas e sucessivas derivam das diferentes teologias sobre o corpo ressuscitado em Agostinho e Ambrósio: o primeiro favorece uma concepção mais "carnal-natural" da condição do ressuscitado, o segundo é mais próximo do "espiritualismo" origeniano-grego. Por esta razão, os ferrenhos agostinianos lutam com a teologia eucarística objetiva de Ambrósio, e preferem situar-se em posições mais espiritualistas, falhando em conciliar o peso de seu fundamento cristológico com o dado sacramental. A primeira metade da Idade Média tentará concordar nas duas posições: por isso há referências de ambos os Padres em autores das mais diversas posições (por exemplo, Pascasio em seu realismo objetivo, não hesita em usar ainda o léxico ambrosiano de "espiritual"). Será apenas com o uso berengariano de "espiritual" que essa área lexical será abandonada por ser muito fraca e se oporá ao léxico de "substancial".

<sup>144</sup> Uma exposição sintética sobre soteriologia estaurocêntrica de Tomás veja-se em MONDIN, *La cristologia di San Tommaso d'Aquino*, 193-203. Cf a síntese poético-litúrgica dos dois momentos fundantes na primeira estrofe do hino *Pange Lingua*: "*Pange, lingua, gloriosi corporis mysterium sanguisque pretiosi, quem in mundi pretium fructus ventris generosi rez effudit gentium*": "Celebra, ó língua, o mistério do glorioso corpo e do sangue precioso, que, como preço para o mundo, derramou o rei dos povos, fruto de um ventre generoso".

<sup>145</sup> A ressurreição juntou em modo irreversível a alma ao corpo. O corpo está presente em virtude do sacramento, a alma, agora por estar sempre unida, pela concomitância natural: cf ST III, 76,1. Sobre a condição do corpo glorioso de Cristo: ST III, 54. Sobre ressurreição de Cristo em Tomás: MONDIN, *La cristologia di San Tommaso d'Aquino*, 206-216. Interessante também que, na análise sobre rito da missa, Tomás se interroga sobre a colocação cronológica mais adequada à celebração eucarística: único fundamento da solução é ainda uma volta à paixão e morte de Cristo, não à sua ressurreição: cf ST III, 83, 2.



eucaristia medeia a sua presentificação para nós sobre a terra <sup>146</sup>. Esta presentificação, como ocorre em nível substancial, torna acessível a nós a substância do corpo e sangue daquele que nasceu da Virgem e sofreu na cruz<sup>147</sup>.

Este fundamento cristológico parcial é aquele em que se situam as discussões eucarísticas em cujo centro está inserido Tomás. Na verdade, ele sustenta plausivelmente a centralização ôntica destes: é mais congruente articular a relação entre entes que, embora sejam materialmente desiguais (pão/vinho e corpo/sangue humano de Cristo), são logicamente homogêneos: a substância do pão se transforma naquela do corpo terreno de Cristo, que agora está vivo, ressuscitado, na glória, mas cujas propriedades como vivo e ressuscitado estão conectadas por concomitância e não determinam a presença substancial. Estas são realidades logicamente circunscritas, e das quais se pode, portanto, pregar que estão *contidas em/com* as espécies dos entes pão e vinho. Um sacramentário concebido nos termos da metafísica do ente encontra seu adequado suporte em um restrito fundamento cristológico<sup>148</sup>.

## 2.8. O ministro do sacramento

A penúltima questão do tratado<sup>149</sup> é pontuada pela pergunta sobre a causa eficiente. Em primeiro lugar essa é o próprio Deus; em segundo lugar, o presbítero na posição de causa instrumental eficiente<sup>150</sup>. Entre as questões tratadas, é dada forte

---

<sup>146</sup> Em ST III, 75,1, vq 2-3, citando Agostinho, se avança à objeção para a qual, sendo Cristo ressuscitado à direita do Pai, não pode estar presente no sacramento. Deve ser notado como Tomás não responde contestando tal localização do corpo ressuscitado e dissolvendo as dificuldades em base ao novo estatuto desse, ainda que insistindo sobre o modo especial pelo qual o sacramento o torna presente.

<sup>147</sup> Em ST III, 75,4, dissolvendo as dificuldades de uma presença real de Cristo no sacramento, e fazendo intervir a sobrenaturalidade do fato, Tomás não recorre ao evento da ressurreição para fundá-lo, mas à concepção virginal no útero de Maria. Este argumento é antigo, se encontra já na origem da teologia da consagração, AMBROGIO DI MILANO, *De Sacramentis*, IV, 12; *De Mysteriis*, 53.

<sup>148</sup> Se pode também acrescentar que tal fundamento cristológico se harmoniza com o horizonte global sobre o real do homem medieval: "a velha teologia [...] conhecia, no cosmo acessível em linha de princípio à empiria, um lugar para o Cristo Ressuscitado, para os anjos, para os homens que viraram beatos, para os demônios e para o inferno": RAHNER, "Scienze naturali e fede razionale", 80. Isso não é mais adequado hoje; cf MONDIN, *La cristologia di San Tommaso d'Aquino*, 216: sobre a concepção local da ascensão de Cristo.

<sup>149</sup> ST III, 82.

<sup>150</sup> Cf ST III, 64,1.

insistência ao antigo exemplo da validade do sacramento colocado por um ministro indigno<sup>151</sup>. Resolvido por Agostinho na época do cisma donatista, tornou-se um dos pontos principais do sacramental católico. Esse pretende tutelar a dimensão eclesio-genética dos sacramentos centrais (batismo e eucaristia), impedindo de forma absoluta de vincular a ação divina que neles se realiza ao estado moral do ministro. Esta é uma garantia para o homem crente da verdade da sua pertença eclesial, além da adequação de quem a serve<sup>152</sup>.

Uma forte insistência neste tema, por outro lado, não está isenta de efeitos colaterais, especialmente quando é formulado nos termos eminentemente jurídicos de válido-inválido: geram-se afirmações dogmaticamente paradoxais como aquela, dada à validade da missa de um padre excomungado, Cristo está realmente substancialmente presente, mas esta missa é um pecado gravíssimo. Para isso, o referido instrumento conceitual da divisão entre sacramental e espiritual é extremamente útil: o sacramento é realmente colocado, mas sua recepção espiritual é nula, até danosa<sup>153</sup>. Este instrumento, ulteriormente, é ainda mais reforçado pela sua aplicação, mas como se pode ver, mostra a sua fragilidade: a presença real sacramental de Cristo torna-se em dano espiritual. Entre o sacramental e o espiritual, traça-se a linha não apenas da distinção, mas da possível contradição.

## **2.9. O rito do sacramento**

Nesta última questão <sup>154</sup> Tomás abandona a exposição estritamente dogmática e entra no acesso litúrgico ao sacramento. A proporção das discussões diz muito sobre o peso doutrinário da especulação ontológica, a respeito da forma litúrgica de compreensão do sacramento. No entanto, o que Tomás diz aqui não deve ser negligenciado: de fato, dentro do assunto da exposição há uma certa tensão entre essas duas polaridades: por um lado, Tomás traz para o nível da análise litúrgica as consequências da especulação doutrinária; por outro lado, porém, permanece, viva a profundidade da prática como acesso ao dado em questão.

---

<sup>151</sup> Cf ST III, 82, 5-9.

<sup>152</sup> Cf ST III, 82, 6.

<sup>153</sup> Cf ST III, 82, 5, ad 3; 82, 7.

<sup>154</sup> ST III, 83.

Sobre a primeira polaridade, Tomás pode de fato ser contado entre aqueles que achatam o rito da Missa, até o limite dentro do qual acontece o que conta, ou seja, a mutação da substância dos elementos naquela de Cristo. O parágrafo anterior sobre a forma já havia indicado isso. Também aqui fica clara a redução da profundidade do rito à mera premissa e consequência daquilo que acontece com a lógica binária no momento da consagração<sup>155</sup>: enquanto Cristo não estiver sacramentalmente presente, o rito visa preparar os fiéis (elevando-os, instruindo-os...); a partir do momento da presença de Cristo, o rito dispõe às suas consequências: pedido de aceitação do sacrifício, orações para invocar os efeitos e consumação do sacramento. Os ritos finais, após a consumação, atuam como agradecimento pelo ocorrido.

Como consequência, Tomás não hesita em interpretar o rito em uma chave alegórica. A alegoria é uma figura retórica através da qual se atribui um significado a uma determinada realidade, sem que, necessariamente, exista uma relação verdadeira e própria entre a realidade e o significado. O significado é atribuído externamente à realidade pelo intérprete que formula a alegoria. Dada a perda de relevância ontológica da categoria de *figura* nas discussões eucarísticas, o conceito da eucaristia como *representação* da paixão de Cristo é lido no sentido de lembrança afetivo-psicológica. Visto que há pouquíssimas sustentações neste sentido no rito real da missa, se recorre a uma atribuição extrínseca de cenas da paixão em base a uma análise do que acontece no rito<sup>156</sup>. Tomás, por exemplo, interpreta os vários grupos de sinais da cruz presentes no Cântico como o sinal das nove etapas da paixão e morte do Senhor<sup>157</sup>. Este método de análise do rito servia para construir uma ponte entre o crente e o mistério em andamento. Todavia, esse estabelece um dualismo perigoso entre o acesso do fiel e o que realmente acontece: as alegorias extrinsecamente sobrepostas à realidade do rito não permitem de ficar dentro dos gestos realizados naquilo que estão operando, mas antes, fecham o crente em suas

---

<sup>155</sup> Cf ST III, 4.

<sup>156</sup> Cf LOPEZ MARTIN, *In Spirito e verità*, 431-433; MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 153-169.

<sup>157</sup> Cf ST III; 83, 5, ad 3. Ou ainda: ad 6: o voltar-se do padre ao povo indica as cinco aparições do Ressuscitado; ad 7: as três partes em que a hóstia é partida tem três possíveis interpretações: as feridas de Cristo, os três estados do corpo místico ou a sequência das graças derivadas da paixão... etc.

imagens devocionais mentais. O que importa, de acordo com tudo o que foi dito, é *acreditar e saber que* diante de mim está acontecendo o que me é atestado doutrinariamente: a transubstanciação e a oferta do sacrifício. A alegoria visa nutrir tal consciência de fé compreendida como adesão intelectual e devoção interior. O próprio rito em si, portanto, decisamente, fica em segundo plano e é reduzido a fazer de suporte ocasional a imagens que nutrem a consciência. Confirma-se mais uma vez, a linha de separação entre agir e compreender; entre rito e fé, entre sacramental e espiritual.

Sobre a segunda polaridade, todavia, a exposição litúrgica de Tomás ainda parece resistir a uma desqualificação completa do rito: ao lado do que acaba de ser ressaltado, isto é, os corolários coerentes do sistema sistemático, permanece em toda sua vivacidade a dimensão ritual na descrição que Tomás nos oferece da missa como ele a conhece. Da descrição dos instrumentos e dos espaços litúrgicos, emerge uma atenção notável para os elementos necessários ao rito, em toda a sua real materialidade. Em particular, consideramos digna de nota a ênfase na necessidade de consagrar o altar e outros objetos enquanto "*quia ex consecratione adipiscuntur quandam spiritualem virtutem per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quandam exinde percipiant*"<sup>158</sup>. A profundidade das coisas participa da ação sagrada.

Observa-se também que o rito que Tomás tem presente em sua exposição é a missa solene, na qual cabe ainda a pluralidade dos ministros para a realização do rito<sup>159</sup>. Tomás também conhece a missa "privada" e trata dela: porém, também neste caso deve-se observar como ele pressupõe uma real pluralidade de sujeitos atuantes, ainda que reduzida aos mínimos termos de sacerdote e ministro. Tomás não prevê a celebração da Missa apenas pelo ministro<sup>160</sup>.

Tomás, portanto, não atinge a consequência extrema de seu sistema, ou seja, a irrelevância do rito. Várias vezes ele invoca a atual prática ritual da igreja como um argumento para contrariar os possíveis desvios que sua especulação poderia ter. Deve-se lembrar em particular que, à possível objeção a que sua doutrina sobre a

---

<sup>158</sup> "com a consagração se adquire uma certa virtude espiritual que os torna atos ao culto divino: isto é, no sentido que os homens obtêm desses uma certa devoção": ST III, 83, 3, ad 3.

<sup>159</sup> Cf ST III, 83, 4, ad 6.

<sup>160</sup> Cf ST III, 83, 5, ad 12.

forma pode ser exposta (as palavras consagratórias tornam tudo o resto irrelevante), ele responde em duplo registro: teoricamente isso é verdade; praticamente não é possível em virtude da prática vinculativa da igreja<sup>161</sup>.

No entanto, essa dupla ordem de argumentação não é homogênea: o primeiro registro é intrínseco ao sistema doutrinário desenvolvido; o segundo é extrínseco a ele, ou seja, faz uso do argumento de autoridade para sustentar os elementos que não são compreensíveis no sistema teórico desenvolvido. O sistema tomista tem sua força porque permite que a igreja saia da alternativa do fisicismo ou ocasionalismo na época de Aquino. Na mesma força de sua estrutura sistemática, a igreja também se servirá, séculos mais tarde, na época da reforma protestante, para reafirmar a verdade católica. É, portanto, a dimensão especulativa da instrumentação metafísica aplicada ao sacramento o que de Tomás se tornará corrente na doutrina da igreja, na medida em que isso permite responder às questões urgentes do momento histórico. Isso significa que dos dois registros, especulativo e prático-autoritário, a recepção valorizará muito mais o primeiro.

Por fim, pode-se observar que o registro prático-autoritário, se sustenta muito bem na época de Tomás, se ainda terá força dentro da estrutura católica da Renascença (a Reforma Protestante é o sinal de que esse não tem mais a mesma força), não é mais utilizável pela modernidade: que tal coisa é assim porque a igreja diz para fazer assim, não é mais um argumento aceito. No tratado tomasiano, portanto, pode-se ainda sustentar as partes do sacramentário que não são inerentes ao sistema especulativo. Na recepção sucessiva do tratado tomista, isso não funciona mais e é inevitável que essas partes se percam ao longo do caminho.

---

<sup>161</sup> Cf ST III, 78, 1, ad 4: "*Unde dicendum est quod, si sacerdos sola verba praedicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret ut haec verba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiam si verbis praecedentibus hoc non recitaretur. Graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum Ecclesiae non servans*": "Portanto, deve-se dizer que se o sacerdote profere as palavras mencionadas com a intenção de realizar este sacramento, este sacramento se cumpriria, porque a intenção faria sim que estas palavras sejam entendidas como ditas pela pessoa de Cristo, também se não fossem recitadas todas as palavras que precedem. Todavia, pecaria gravemente o sacerdote que realizasse este sacramento em tal modo, enquanto não observa o rito da Igreja". O argumento prático-autoritativo ocorre, por exemplo, nos *sed contra* de ST III, 83,2-5.

### 3. Confirmação da abordagem: o Concílio de Trento

Um evento primordial para a sanção oficial da abordagem tomista à questão da presença real de Cristo na eucaristia é o Concílio de Trento<sup>162</sup>. Precedido pelos concílios de Constança e Florença<sup>163</sup>, esse aborda o tema da presença eucarística de Cristo nas coordenadas destacadas em Tomás, entregando assim os lineamentos estruturais da sua especulação para a prática e reflexão dos quatro séculos vindouros.

#### 3.1. Premissa hermenêutica

Em primeiro lugar, o status heurístico deste parágrafo, em Trento, deve ser esclarecido<sup>164</sup>. Esse não pretende ser uma síntese da posição do concílio sobre o tema da eucaristia. Pretende ressaltar como este concílio atua face ao modelo de presença real que estamos delineando. Portanto, não entramos em todo o material tridentino sobre a eucaristia: limitamo-nos a algumas observações sobre os cânones e passagens doutriniais que correspondem à nossa intenção: ressaltar qual modelo foi entregue ao nosso tempo.

<sup>162</sup> Cf DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, 229-242; GARCÍA IBÁÑEZ, *L'eucaristia, dono e mistero*, 288-319; GIRAUDO, *In unum corpus*, 444-491; MAFFEIS, "Eucaristia e teologia al concilio di Trento"; MARSILI, "Teologia della celebrazione deli' eucaristia", 59-125; SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 7-78; JEDIN, *Il Concilio di Trento, III*, 49-73; 176; 377-399; 477-493; 500-505; IDEM, *Il Concilio di Trento, IV/1*, 253-266; 273-312; 322-326; LECLER (et al.), *Trente, II*, 39-61; 129-148; 263-279; 296-318; 623-625; 629-631; 639.

<sup>163</sup> Costanza (cf DH 1151-1153) condena as posições de J. Wycliff que, como coerente aristotélico, rejeita a explicação tomista da subsistência dos acidentes do pão e do vinho, sem a própria substância, depois da consagração, sustentando a consubstanciação. Contra as reivindicações dos hussitas de comungar com ambas as espécies, reafirma a legitimidade da prática escolhida pela igreja de uma só espécie (DH 1199-1200). Firenze adota a análise aristotélica das causas para expor a sua doutrina dos sacramentos (cf DH 1312): aplicando-a à eucaristia, define a matéria e a forma e efeitos dos sacramentos (cf DH 1320-1322): nota-se que ao definir a forma o texto conciliar se mantém num sentido mais amplo que o de Tomás, evita de estabelecer materialmente as palavras e se contenta em dizer "*verba Salvatoris, quibus hoc confecit sacramentum*": isso é necessário na intenção ecumênica deste decreto e permitirá a Paulo VI, na reforma do século XX, de modificar as palavras da consagração.

<sup>164</sup> Cf SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 7-25; MAFFEIS, "Eucaristia e teologia ai concilio di Trento", 147-150; RAHNER, "La presenza di Cristo nel sacramento della cena del Signore", 173-180; 197-217.

Tratando-se de um concílio e um concílio que marcou fortemente a prática do cristianismo nos séculos seguintes, uma premissa sobre nosso acesso hermenêutico a ele também é necessária. O peso da nossa atenção está nos textos: cânones e doutrinas. Olhar para o processo histórico das discussões que as geraram, serve para uma melhor compreensão dos próprios textos. De um evento solene de magistério como aquele, é o resultado final condensado nos textos que vem a ser a orientação vinculante para a prática estrutural e lexical sucessiva. De acordo com a abordagem clássica dos concílios, também em Trento os cânones têm o maior peso: breves declarações de regulamentação jurídica da linguagem da fé. Elas são colocadas, deliberadamente, no ponto de sutura entre a prática eclesial (*nível estrutural*) e a reflexão teológica nela articulada (*nível lexical*) para reorientá-las. Um cânone proscreeve um enunciado lexical (*si quis dixerit*) em matéria de fé, sancionando sua não eclesialidade (*anathema sit*): o enunciado em questão, é proscrito por operar no nível estrutural da prática crente de uma forma considerada desviante para a mesma. O estudo dos cânones de um concílio deve, portanto, ater-se à forma negativa dos mesmos: o cânone visa excluir declarações, não proclamar doutrinas. Essa proscricção certamente pressupõe uma afirmação de ordem oposta na *mens* do legislador, à luz da qual o enunciado proscrito é declarado herético: o cânone não visa, porém, afirmar esse conteúdo positivo implícito, visa freiar um léxico não sustentável eclesialmente.

Os capítulos doutrinários, por outro lado, de natureza expositiva, visam sustentar a afirmação positiva da *mens* do legislador, para operar no sentido oposto às afirmações proscritas e oferecer um instrumento para uma forma lexical considerada adequada à vivência crente eclesial. Os capítulos doutrinários têm um valor inferior aos cânones. A força atuante do concílio está na profundidade prática dos cânones: impedir uma linguagem.

Essa abordagem dos textos do concílio emerge de dentro do próprio concílio: os padres, embora em proporções diferentes, estão cientes de que o concílio não deve expor doutrinas, mas condenar heresias<sup>165</sup>. O esforço das discussões se dá,

---

<sup>165</sup> Cf JEDIN, *Il Concilio di Trento*, III 72; 393-399; IDEM, *Il Concilio di Trento*, IV/1, 263; 287-288; DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente*, 97-102.

sobretudo, na formulação muito precisa dos cânones, enquanto os capítulos doutrinários, também resultado das discussões, são aprovados com um trabalho de análise mais sumário.

Quanto aos cânones, muitas vezes existe a preocupação de que eles não tenham uma posição positiva sobre argumentos debatidos entre as escolas teológicas católicas, mas que se limitem a condenar apenas as posições heréticas. No que diz respeito às exposições doutrinárias, além das objeções levantadas por diversas partes por sua própria conveniência, desejava-se que se limitassem à exposição clara das doutrinas que sustentam os cânones, sem entrar em argumentos que os sustentem. O concílio não faz teologia, é argumento recorrente. Essa preocupação hermenêutica nos reafirma o que foi dito acima: o cânone, por seu gênero, não é uma fonte positiva de verdade doutrinal, mas um ato jurídico para por limites contra um léxico antieclesial.

Esta premissa nos permite acessar o concílio em um duplo nível, correspondendo ao duplo nível dos textos: um concílio, em primeiro lugar, responde a um perigo para a eclesialidade e para a fé; em segundo lugar, propõe conteúdos. A força vinculativa dogmática situa-se no primeiro nível em modo próprio, no segundo nível de uma forma funcional ao primeiro: as doutrinas expostas servem para sustentar o trabalho de conter afirmações inadequadas. O valor histórico de longa data dos dogmas conciliares reside nesta duplicidade de níveis: na própria época do concílio os dois níveis são de fato coincidentes: não se pode ver como negar uma dada afirmação, se não afirmando a doutrina positiva correlata. Com o passar dos séculos e o desenvolvimento do pensamento filosófico, teológico, etc., os dois níveis se distanciam progressivamente: torna-se cada vez menos necessário adotar aquela doutrina positiva específica para não dizer o que os cânones negam. O teólogo contemporâneo, para ser fiel ao dogma, não precisa, necessariamente, repetir as doutrinas positivas conciliares. Deve conhecê-las como forma de acesso ao primeiro nível, o negativo, e verificar suas afirmações dentro do espaço deste último: o dogma não o vincula a um conteúdo positivo, mas continua a cumprir sua função de freiar aquelas expressões proscritas. A fidelidade dogmática do teólogo moderno reside, não tanto, no esforço de traduzir a doutrina positiva, mas no confronto com o que foi proscrito. Considerando que o conteúdo proscrito é tal em virtude de seu efeito



agindo sobre o estrutural (a verdadeira vida eclesial do crente), a fidelidade do teólogo se mede em tal linha: minhas afirmações têm o mesmo efeito antieclesial, em relação ao objeto em questão, das declarações proscritas?

Essa duplicidade de níveis é mantida como pano de fundo para a leitura dos textos tridentinos que nos interessam. Por um lado, portanto, na época histórica e cultural em que ocorre, o concílio faz o seu trabalho de contenção negativa, também afirmando conteúdos positivos: é neste sentido que procuramos a sua confirmação ao modelo medieval de presença real e é o nível que nos interessa neste ponto de reflexão.

Por outro lado, os ditames dogmáticos dos cânones conciliares permanecem uma referência indispensável para toda tentativa teológica de elaboração de uma doutrina e para toda tentativa de percorrer novos caminhos de reflexão: é o nível com o qual teremos que nos confrontar nos capítulos seguintes.

Em nossa exposição trataremos do material conciliar na análise formal em que nos é entregue, ou seja, de acordo com os diversos decretos, com seus respectivos cânones. Abordaremos, sobretudo, o decreto sobre o sacramento, pois é o ponto central do nosso tema. Dos outros decretos coletaremos o que contribui para esclarecê-lo ainda mais<sup>166</sup>.

### **3.2. Presença verdadeira, real e substancial**

Entramos em primeiro lugar no decreto sobre o sacramento da eucaristia com seus cânones<sup>167</sup>. Foi o primeiro emanado pelo concílio, em 1551<sup>168</sup>.

---

<sup>166</sup> Trento mantém e confirma a distinção entre eucaristia como sacramento e eucaristia como sacrifício, já vista anteriormente em Tomás. O projeto originário do Concílio está sobre esta análise e produz os dois decretos correspondentes. O terceiro decreto sobre a comunhão das crianças e a comunhão sob as duas espécies, junto ao correspondente decreto sobre a eventual concessão territorial da nova prática de comungar sob as duas espécies, emerge de motivos contingentes: a espera da delegação protestante para a discussão sobre o tema e as fortes pressões opostas exercidas pelo Imperador e pelo rei Filipe II da Espanha. Isto levará os padres conciliares a tirar o tema dos decretos acima e fazer um tema à parte.

<sup>167</sup> Texto em DH 1635-1661 ou em COD 693-698.

<sup>168</sup> Cf. JEDIN, *Il Concilio di Trento, III*, 43-73; 377-381; 393-399; LECLER (et al.), *Trente, II*, 39-61; GIRAUDO, *In unum corpus*, 444-456; GARCÍA IBÁÑEZ, *L'eucaristia, dono e mistero*, 290-304; MAFFEIS, "Eucaristia e teologia al concilio di Trento", 155-160; RAHNER, "La presenza di Cristo nel sacramento della cena del Signore", 181-197.

### 3.2.1. O interlocutor

Seguindo a premissa hermenêutica apenas afirmada, iniciemos com os cânones. Para tal, é necessário ter presente o interlocutor a quem se destinam os cânones. Para uma completude histórica, uma análise das posições teológicas expostas pelos reformadores seria apropriada<sup>169</sup>. Isso levaria a uma ampliação excessiva do assunto: para a compreensão teológica, basta recolhermos o que emerge da lista de proposições heréticas, elaboradas por teólogos menores, como instrumento de trabalho para a discussão. Os cânones são redigidos em resposta a essas proposições: não examinamos a adequação delas com respeito à teologia geral de qualquer reformador sobre o assunto. Para compreender os cânones, basta-nos conhecer a *silhueta* do adversário para o qual se dirigem. A lista de proposições heréticas passou por uma redação dupla: a de 1547 que apoiou a discussão no período bolonhês do concílio e a de 1551. Mantemo-nos nesta última por estar ligada redacionalmente aos cânones efetivamente promulgados<sup>170</sup>.

O primeiro artigo desta lista, que se refere a Zwingli e Ecolampadio, afirma uma relação de significado extrínseco entre as espécies consagradas e o corpo e sangue de Cristo. Os elementos consagrados *significam* Cristo. É uma tese que se insere na mesma trajetória do espiritualismo da segunda disputa eucarística, a de Berengario, na qual se dá uma recepção puramente linguística da teologia patrística (imagem, figura ...) sem compartilhar seu horizonte global fundadante. O conceito de sinal no final da Idade Média não sustenta mais a sua relação intrínseca com o nível do real, típica do horizonte tipológico-figurativo, mas é radicalmente distinto dele: esse consiste em uma mera mediação noética extrínseca. Tanto é que na redação dos

<sup>169</sup> Cf PANNENBERG, *Teologia Sistemática*, III, 315-341; NITTI, "Introduzione"; COURTH, *I sacramenti*, 258-264; GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 131-148; HOPING, *Il mio corpo dato per voi*, 201-224; GARCÍA IBÁÑEZ, *L'eucaristia, dono e mistero*, 263-284; MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 233-239; RATZINGER, "Il problema della transustanziazione", 15-35. Para um panorama sintético do seu contexto teológico e enraizamento na tarde escolástica, cf NEUNHEUSER, B., *L'eucharistie*, 95-120.

<sup>170</sup> Texto em LECLER (et al.), *Trente*, II, 623-625; GIRAUDO, *In unum corpus*, 445-446. Sobre a consciência do fato que as condenações se dirigiam a um interlocutor, por assim dizer, 'estilizado', foram possíveis os colóquios luterano-católicos iniciados na visita à Alemanha por João Paulo II em 1980 e concluídos com a publicação de LEHMANN - PANNENBERG, ed., *The Condemnations of the Reformation Era. Do they still divide?* As partes se perguntavam, reciprocamente, se a sua compreensão do adversário e a condenação formulada sobre ele, atingiam efetivamente o real interlocutor e se, portanto, temos ainda caráter de divisão sobre os vários temas.

artigos de 1547, lia-se uma explicação dessa posição, na qual sinal eucarístico se destina a ter uma relação com a realidade de Cristo, como a de uma taça de vinho pintada na placa de uma pousada com o vinho real servido lá<sup>171</sup>.

O segundo artigo é próximo ao primeiro: dada a relação extrínseca ocasional entre Cristo e o sacramento, a única manducação verdadeira acontece através da fé. A manducação sacramental em si não tem significado.

O terceiro artigo é extraído das posições de Lutero<sup>172</sup> e expressa uma perspectiva diferente, mais próxima da católica, mas não inteiramente compatível com ela. Trata-se da teoria assinada como *consubstanciação*: Cristo está realmente presente aos elementos consagrados, mas a sua presença não diminui a substância destes. Essa permanece. Tal explicação aproxima analogicamente a eucaristia à união hipostática, a qual seria uma nova encarnação de segundo nível, de Cristo ao pão e ao vinho: os elementos são considerados em paridade com a natureza humana, por isso é pregada sua integridade. Eles não perdem seu nível substancial. Esta posição remete a certas linhas da teologia patrística<sup>173</sup> e está plenamente inserida no *mens* medieval, pois, como já visto por Tomás, encontra o fundamento cristológico da eucaristia antes de tudo na Encarnação e não na Páscoa. Esta doutrina, embora muito mais próxima da posição católica do que a anterior, tem, no entanto, uma diferença não desprezível: se, com o instrumento conceitual da transubstanciação, como o expôs Tomás, se estabelece um vínculo mais estreito entre a realidade dos elementos consagrados e a presença de Cristo, na *consubstanciação* esse vínculo se enfraquece na direção do ocasionalismo. É verdade, como já observamos, que mesmo em Tomás permanece um hiato irreprimível entre a presença substancial de Cristo e o nível histórico dos elementos, hiato que sustenta e é sustentado pelo dualismo antropológico sentidos-intelecto crente. Todavia, a teoria da ausência de sujeito próprio aos acidentes subsistentes impede uma total justaposição ocasional extrínseca entre o acesso dos sentidos aos

---

<sup>171</sup> Cf LECLER (et al.), *Trente*, II, 40.

<sup>172</sup> Cf LUTERO, *De captivitate babilonica*, 101-123; IDEM, *Il Piccolo Catechismo*, 91-95; IDEM, *Il Grande Catechismo*, 308-323 (as páginas são indicadas segundo a edição italiana citada na bibliografia); IDEM, "The adoration of the sacrament".

<sup>173</sup> Cf BETZ, "L'eucarestia come mistero centrale", 264-268; SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 66-71.

elementos e aquele da fé à substância de Cristo. Os dois acessos permanecem diferentes e paralelos – e esta é em nossa opinião a fragilidade da doutrina medieval – mas em teoria não podem ser totalmente separados: o acesso intelectual crente sempre e em qualquer caso, ocorre, concomitantemente, com aquele sensível inferente sobre os acidentes. Quer se trate de manducação ou de adoração visual, não se ignora os sentidos para colocar o ato sobrenaturalmente movido pelo intelecto.

A consubstanciação, restaurando a plena autonomia ontológica aos elementos consagrados, enfraquece o referido vínculo de uma forma não indiferente: Cristo e os elementos estão em certo sentido *lado a lado*, e não metafisicamente um *nos* outros. Se com a transubstanciação um laço sutil liga os dois lados do hiato metafísico, com a consubstanciação, esse laço é solto em uma direção ocasionalista. A relação entre ações rituais sensíveis e o acesso à presença é ainda mais enfraquecida<sup>174</sup>.

Nos artigos seguintes, as consequências desta abordagem são expostas: a negação da permanência de Cristo fora do uso do sacramento, a rejeição da reserva eucarística e da prática estabelecida na segunda metade da Idade Média de adorar e levar a hóstia consagrada em procissão solene<sup>175</sup>.

Isto acontece, portanto, em conjunto com o pedido de recuperar a profundidade do sinal litúrgico que é a comida e a bebida: se quer estender a possibilidade de comungar também às crianças e se exige a plenitude do sinal na sua recepção através da comunhão com ambas as espécies. A escolha usual de reservar a comunhão no cálice apenas ao celebrante é desencorajada e argumenta-se que a plenitude do sinal também produz a plenitude da recepção da graça<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> Cf LUTERO, *Il Piccolo Catechismo*, 91: "Naturalmente não é o comer ou o beber a operar tais coisas, mas as palavras que os acompanham: 'dado para vós' e 'derramado para o perdão dos pecados'. Tais palavras ao lado [*neben*] de comer e beber, são as componentes principais do sacramento". GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 134: "A unidade entre sinal e realidade, que o conceito de transubstanciação, mesmo sendo a seu modo, podia conservar, é colocada em risco na doutrina da consubstanciação, pelo fato que, segundo esta concepção, o ser do pão não é tocado pela presença de Cristo, portanto, é mais um catalizador desta presença e não o sinal que torna presente esta presença. A realidade terrena da mesa eucarística e do alimento eucarístico não é o meio para encontrar o Cristo, mas é somente ocasião". Sobre as raízes agostinianas da teologia de Lutero, cf DELLA PIETRA, *Rituun Forma*, 154-174.

<sup>175</sup> Artt. 5-7.

<sup>176</sup> Artt. 8-9

É espontâneo notar como as demandas dos reformadores contêm dois vetores de força opostos: por um lado, o acesso litúrgico sensível é reavaliado pedindo sua plena implementação; por outro lado, se enfraquece o já fraco vínculo metafísico entre este e o acesso do crente ao nível da presença de Cristo. Os dois lados do hiato usual, que a doutrina tomista coloca junto sem saber como uni-los, uma vez desconectados tomam direções opostas, como dois ímãs de sinal oposto encostados<sup>177</sup>.

### 3.2.2. Os cânones

Os cânones atendem às solicitações coletadas nos artigos citados.

O primeiro cânone<sup>178</sup> dá as linhas das quais fluem todos os outros: condena-se aqueles que negam que o corpo e o sangue de Cristo estão contidos "*vere, realiter et substantialiter*" no sacramento da eucaristia. Os primeiros dois advérbios põem freio às proposições puramente simbólicas apresentadas no primeiro artigo. O terceiro advérbio especifica isso na direção da doutrina católica da transubstanciação. A afirmação de que Cristo "*tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute*"<sup>179</sup> é proscribida: o advérbio *tantummodo* nos mostra como agora é insuficiente e, portanto, condena o uso meramente lexical das antigas categorias de sinal e figura. Trento permanece plenamente dentro na antítese agora consolidada figura-realidade: aceita que falar de figura não tem correspondência suficiente no plano real e, portanto, opta decididamente pelo polo de realidade do binômio estabelecido. Também se condena a afirmação de uma presença da única *virtus* de Cristo, separada da presença real da substância de Cristo.

---

<sup>177</sup> O intelectualismo ocasionalista, progressivamente, vai tendo vantagem com a concentração reformada só sobre a liturgia da pregação: cf Rosso, *Un papolo di sacerdoti*, 247. "O memoriale da instituição se reduzirá à proclamação do texto bíblico, fora de qualquer contexto de ação de graças, de anamnese e de epiclese: resta somente a mimesis (o 'façam isto'). Na prática a Santa Ceia é um rito de comunhão. [...] Eliminada a oração eucarística, o 'culto' evangélico do domingo se reduz a uma liturgia da palavra com o apêndice da comunhão, depois a uma catequese com exortação moral; e no final da evolução essa é quase só sermão"; GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 155: "a clara acentuação da fé subjetiva [...] fez aparecer a auto-doação salvífica, eclesial de Cristo na última ceia como menos importante em relação à pregação". Sobre o desenvolvimento ritual nas várias áreas da reforma protestante, cf BOUYER, *Eucaristia*, 383-437.

<sup>178</sup> DH 1651.

<sup>179</sup> "ser nesse só como um sinal ou figura, ou potência".

O segundo cânone<sup>180</sup> é dirigido contra o artigo, de derivação luterana, que sustenta a consubstanciação: proíbe-se de afirmar que permanecem a substância dos elementos e de negar a "*mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*"<sup>181</sup>. Nota-se de imediato a citação quase textual de Tomás: Trento freia um possível ocasionalismo que a teoria da consubstanciação pode gerar, reafirmando a unidade a ser mantida com a melhor doutrina então disponível: através dessa se pode assim ter o dado no qual a presença de Cristo provém da mediação sacramental e não de *outro* lugar, no qual o sacramento seria apenas uma ocasião.

É significativo que o concílio, consciente de se valer de uma posição de escola, a utilize, porém, sem vinculá-la totalmente a essa: resume-se o cerne da doutrina da transubstanciação, mas acrescenta-se "*quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat*"<sup>182</sup>. Isso quer dizer que o concílio quer usar o conteúdo dessa doutrina, mas sem vincular a fé ao conceito em si com todo o seu significado filosófico. A distinção pode nos parecer artificial, uma sutileza linguística. Efetivamente, trata-se de uma distinção, por assim dizer fictícia: afirma-se um conceito com todas as suas implicações, mas evita-se de vincular o nome deste conceito. Todavia, essa sutileza linguística abre espaço para outras reflexões sobre a presença eucarística: Trento responde aos enunciados a serem proscritos com os termos de que dispõe, mas não quer firmar a fé nesses termos<sup>183</sup>. Que esta não seja uma interpretação enviesada dos teólogos contemporâneos é demonstrada pela consciência que emergiu no contexto conciliar: sabe-se que uma doutrina está sendo usada cifrada em um termo não tradicional; afirma-se claramente que isso é legítimo, pois pertence ao desenvolvimento do dogma católico (aconteceu em Nicéia); é proposto que não se vincule a esse e, portanto, sejam utilizados sinônimos ou termos mais amplos (*conversio substantiae, contineri in*) em vez do termo técnico

---

<sup>180</sup> DH 1652.

<sup>181</sup> "aquela admirável e singular conversão de toda a substância do pão no corpo e de toda a substância do vinho no sangue, mesmo permanecendo só as espécies de pão e de vinho".

<sup>182</sup> "a qual conversão a igreja católica chama em modo muito adequado de transubstanciação".

<sup>183</sup> Cf GHYSENS, "Présence réelle eucharistique et transsubstantiation"; SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 26-78.

(*transubstantiari*)<sup>184</sup>. Este é utilizado, o seu uso é indicado com o advérbio *aptissime*, mas é deliberadamente colocado em uma preposição subordinada relativa que ao mesmo tempo o conecta e o separa do conteúdo verdadeiro e próprio do cânone.

O terceiro cânone<sup>185</sup> ainda usa os anexos da doutrina de Tomás: a presença de todo o Cristo no sacramento em cada um dos elementos e em cada uma de suas partes, mesmo onde ocorre uma divisão dos elementos. Isso prepara os cânones sobre a instância da comunhão em ambas as espécies, que serão elaborados onze anos depois.

Os cânones sucessivos extraem as consequências dos três primeiros: não se pode negar a presença desde o momento da consagração, limitá-la ao uso apenas ou fazê-la cessar após o uso<sup>186</sup>; o culto da latria dirigido à hóstia consagrada, as procissões eucarísticas e a reserva eucarística não podem ser proscritos<sup>187</sup>.

O oitavo<sup>188</sup> e o nono<sup>189</sup> cânones são, decisivamente, interessantes: dirigidos contra o ocasionalismo da posição espiritualista citada no segundo artigo, colocam uma barreira decisiva para qualquer deslize que divida a ligação entre o acesso substancial a Cristo e a ação ritual inerente à espécie, neste caso a manducação. O instrumento conceitual adotado por Tomás para distinguir entre a manducação sacramental e a manducação espiritual é mantido, mas a separação entre as duas é proibida: "*si quis dixerit, Christum in Eucharistia exhibitum spiritualiter tantum manducari, et non etiam sacramentaliter ac realiter: anathema sit*"<sup>190</sup>. Parece-nos que aqui se vai além das posições tomistas, que deixavam um certo espaço para a ideia de uma possível manducação apenas espiritual<sup>191</sup>. O cânone seguinte reafirma com firmeza a obrigação mínima da comunhão pascal.

---

<sup>184</sup> Cf JEDIN, *Il Concilio di Trento, III*, 64-68; 381; LECLER (et al.), *Trente, II*, 49; 629-631.

<sup>185</sup> DH 1653.

<sup>186</sup> Can. 4: DH 1654.

<sup>187</sup> Cann. 6-7: DH 1656-1657.

<sup>188</sup> DH 1658.

<sup>189</sup> DH 1659.

<sup>190</sup> "se alguém terá dito que Cristo mostrado na Eucaristia espiritualmente somente é comida, e não também sacramentalmente e realmente, seja anátema".

<sup>191</sup> Quanto a isso podemos então afirmar que na prática católica teve mais recepção a posição de Tomás do que aquela do cânone tridentino.

### 3.2.3. Os capítulos doutrinários

Quanto aos capítulos da exposição doutrinária, há uma ancoragem ainda mais explícita na teologia de Tomás.

No primeiro capítulo, após a citação positiva do primeiro cânon, reitera-se a posição Tomasiana a respeito da não incompatibilidade entre o fato de que Cristo ressuscitado está no céu "*iuxta modum existendi naturalem*"<sup>192</sup>, e que seja "*multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia*"<sup>193</sup>: ainda se está totalmente dentro de uma concepção cosmológica da ressurreição e, portanto, se tem dificuldade em fundamentar a eucaristia na Páscoa. Os Padres também tem claro que o discurso sobre a presença substancial não é imediatamente acessível: eles falam de um modo de existir "*quam etsi verbis exprimere vix possumus*"<sup>194</sup> e, conseqüentemente, invocam a necessidade da fé para consentir com ela. Estamos de acordo com a concepção tomista que, no final de seu esforço muito sutil para manipular os conceitos aristotélicos, deve invocar o poder divino para justificar a possibilidade da transubstanciação<sup>195</sup>. Desta forma Trento sanciona implicitamente um tríplice nível de ato de fé para abordar o mistério da Eucaristia: o primeiro em que a Eucaristia, como os outros sacramentos, é *para* a fé; o segundo – em conformidade com a doutrina tomista da fé e sua abordagem gnoseológica – pela qual para acessar o nível da substância de Cristo é necessário o intelecto crente; o terceiro para aceitar a própria explicação teológica que apenas se expressa em palavras! A eucaristia, portanto, alimenta a fé; ela exige um ato de fé sobre si mesma e é teologicamente explicável apenas por um ato de fé.

No segundo capítulo é mantida a dupla antropologia de Tomás que caracteriza corpo-alma: a eucaristia é um alimento para a alma recebido através da mediação corporal<sup>196</sup>. Como dissemos acima, os cânones oito e nove não permitem que estes níveis sejam dissociados, transformando a dualidade em dualismo. Menos decisivo

<sup>192</sup> "segundo o modo de ser natural".

<sup>193</sup> DH 1636: "no entanto em muitos outros lugares presente sacramentalmente na sua substância". Contra a objeção cristológica de Zwingli sobre a ubiquidade.

<sup>194</sup> DH 1636: "que também em palavras podemos apenas expressar".

<sup>195</sup> Veja-se cima, no parágrafo sobre Tomás.

<sup>196</sup> DH 1638.



é o correspondente capítulo oitavo que retoma em seu início a distinção tomista entre aqueles que comem apenas sacramentalmente, quem come sacramentalmente e espiritualmente e quem come apenas espiritualmente<sup>197</sup>. E ainda exorta, logo depois, a estar prontos na fé e na devoção para ter acesso frequente à manducação sacramental<sup>198</sup>.

A eficácia eclesial do sacramento é postergada ao uso pelo crente individual e - como para Tomás e todo pensamento medieval tardio - é definida no nível de "*symbolum*"<sup>199</sup>: está entre os conceitos da patrística, agora quase depotenciados. Portanto, é lícito também interpretar a doutrina tridentina como muito fraca sobre o nexu eucaristia-igreja que permanece bastante extrínseco.

Isto deve ser atribuído à concentração - no modelo que estamos considerando - tipicamente aristotélico sobre o ente enquanto distinto daquilo no qual é colocado: isto é válido tanto para Tomás como para Trento. No capítulo três, de fato, a singularidade do sacramento da eucaristia é definida por meio de distinções<sup>200</sup>: distingue-se dos outros sacramentos, sobre os quais se sobressai, pelo fato de que eles santificam somente enquanto são realizados, "*na Eucaristia ipse sanctitatis auctor ante usum est*"<sup>201</sup>. A partir deste fluxo, procedem todas as distinções não apenas conceituais, mas consideradas reais: presença-uso; sacramento-efeito. O texto conciliar não hesita em forçar até mesmo o dado do Novo Testamento para apoiar sua exposição<sup>202</sup>: ele parafraseia o relato da última ceia insistindo no fato de que "*nondum enim Eucharistiam de manu Domini Apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret corpus suum esse, quod praebebat*"<sup>203</sup>. Dos dois textos citados Mt 26,26 e Mc 14,22, pelo menos para o segundo a interpretação é um tanto duvidosa.

---

<sup>197</sup> DH 1648.

<sup>198</sup> DH 1649; cf também o capítulo VI do decreto sobre a missa: DH 1747: é recomendável a comunhão sacramental, essa confere um *fructum uberiores*; não são, porém, ilícitas - como denunciam os reformadores - as missas nas quais só o sacerdote comunga sacramentalmente e os outros só espiritualmente.

<sup>199</sup> DH 1638.

<sup>200</sup> DH 1639-1640.

<sup>201</sup> DH 1639: "mas na Eucaristia o mesmo autor da santidade [está presente] antes do uso [do sacramento]".

<sup>202</sup> A operação é conduzida contra a restrição da presença apenas ao uso: cf GIRAUDO, *In unum corpus*, 450.

<sup>203</sup> DH 1640: "os Apóstolos não tinham ainda, de fato, recebido a Eucaristia das mãos do Senhor, que Ele mesmo, verdadeiramente, havia afirmado ser seu corpo isso que dava".

Tendo feito estas distinções e permanecendo, portanto, concentrados no ponto de onde tudo descende, a presença ôntica de Cristo, passa-se, no capítulo quatro, a expor sucintamente a doutrina que nos permite explicar isto, a transubstanciação<sup>204</sup>.

É citado o anexo filosófico da presença por concomitância, que permite justificar o uso plurisecular da comunhão somente com as espécies de pão para os fiéis<sup>205</sup>; extrai-se as consequências, já mencionadas, sobre o culto e a conservação do sacramento<sup>206</sup>.

O concílio sanciona decisivamente a abordagem herdada da reflexão escolástica de Tomás e da prática litúrgica concomitante, à qual nos referiremos logo adiante.

### **3.3. O tema da presença de outros decretos**

Como já foi dito acima, o foco de nosso interesse está no modelo de acesso ao dado de fé da presença de Cristo na eucaristia, e não pretendemos coletar toda a doutrina conciliar sobre este sacramento, entramos na leitura dos outros decretos sobre a eucaristia apenas para os aspectos relativos ao tema.

#### **3.3.1. A eucaristia como sacrifício**

Já destacamos em Tomás a separação e justaposição entre a eucaristia como sacramento e como sacrifício<sup>207</sup>. Sua doutrina sacrificial está totalmente vinculada, também neste aspecto, pela posição ôntica assumida para explicar a presença substancial. O sacrifício é um segundo elemento que flui ontologicamente a partir do fato da presença. Esse é lido em dois níveis justapostos<sup>208</sup>: um, lexicalmente mais antigo, no qual a eucaristia é memória e representação do sacrifício de Cristo na paixão; o segundo, mais ligado à concentração ôntica sobre os elementos, que o

<sup>204</sup> DH 1642. Também aqui se realiza a distinção lexical entre a exposição do conceito e o termo sintético, como foi dito acima através do cânone dois.

<sup>205</sup> DH 1640.

<sup>206</sup> DH 1643-1645.

<sup>207</sup> Cf ST III, 79.

<sup>208</sup> Cf MARSILI, "Teologia della celebrazione dell'eucaristia", 92-107.

supõe ligado ao fato de que a consagração do vinho>sangue, separada do pão>corpo, reproduz o fato da morte. A alma está ligada ao sangue e a separação deste do corpo assinala a morte. As duas explicações estão justapostas e não bem articuladas: a primeira é, decisivamente, fragilizada pelo enfraquecimento dos conceitos patrísticos de símbolo, figura, representação, semelhança; a segunda é, decisivamente, mais central a respeito da configuração global do modelo.

A força do segundo acesso, portanto, desloca a atenção da unidade da eucaristia com o sacrifício da cruz, para sua nova eficácia como sacrifício, com o risco latente ou explícito de fazer da eucaristia um outro sacrifício, baseado na interpretação da última ceia como sacrifício em si mesmo e numericamente justaposto ao da cruz. Trazendo as conseqüências, é estabelecido o seguinte modelo: existe a vítima (Cristo substancialmente presente); existe o sacerdote; existe a morte, mesmo que sacramentalmente realizada (consagração separada dos elementos): existe, portanto, o sacrifício. É importante notar como a escolha dos elementos (sacerdote, vítima, morte oblativa) ressalta do sacrifício, não tanto a novidade cristológica da relação restaurada do homem com o Pai, mas a dinâmica antropológico-religiosa da entrega de qualquer sacrifício. A eucaristia é entendida como um sacrifício que não parte do próprio sacrifício de Cristo, mas do esquema religioso geral de sacrifício<sup>209</sup>. A eucaristia, embora na forma sem sangue de um sacramento, apresenta todos os elementos que definem o gênero de sacrifício, portanto, é em si um sacrifício. Observa-se que nisto se afasta dos dados da tradição<sup>210</sup>.

Lutero reage a isso em suas invectivas contra a concepção medieval da eucaristia como sacrifício<sup>211</sup>; todavia, filho de seu ambiente cultural e, portanto, não

---

<sup>209</sup> Cf GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 157-165; NEUNHEUSER, "Sacrifício"; GIRAUDO, *In unum corpus*, 491-503.

<sup>210</sup> Lendo, por exemplo, as páginas sobre o sacrifício eucarístico de IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, IV, 17-18 vemos como a argumentação proceda diversamente: desabilita-se o esquema antropológico de sacrifício partindo da crítica profética ao sacrifício e ressaltando assim a centralidade do conceito de *sacrificium laudis*: o sacrifício como instauração da relação pessoal com Deus; mostra-se o cumprimento desta instância no sacrifício neotestamentário, no qual os dons criacionais de Deus, são oferecidos em Cristo como sacrifício de louvor e ação de graças, por parte da igreja para a santificação do mundo: "Nós oferecemos a Ele não como a alguém que tem necessidade, mas para agradecer-lo com os seus dons e santificar a criação" (18,6).

<sup>211</sup> Cf LUTERO, *De captivitate babilonica*, 123-175; IDEM, "Un sermone sul Nuovo Testamento, cioe sulla Santa Messa"; GIRAUDO, *In unum corpus*, 473- 477; MARSILI, "Teologia della celebrazione

se demarca do modelo em que a questão está colocada<sup>212</sup>. Ele somente nega a justaposição numérica do sacrifício eucarístico e opta pela primeira explicação, mais tradicional: a eucaristia é a memória do sacrifício da cruz. O sacrifício ocorre com o derramamento de sangue: isso aconteceu na cruz e a Escritura atesta a unicidade e o valor perene de tal sacrifício. Fazer da missa um (outro) sacrifício é ímpio, porque mina o valor salvífico da cruz, introduzindo um vetor ascendente (missa como nosso *opus bonum*) onde existe apenas o dom da graça. A missa é, portanto, apenas a memória do único sacrifício. Lutero também permanece dentro de um conceito de memória/representação que perdeu o alcance ontológico da era patrística e é, portanto, demasiado fraco para dizer o dado de fé: para salvaguardar a verdade do único sacrifício da cruz, Lutero opta pelo extremo oposto ao qual o modelo o obriga: negar o valor sacrificial da missa.

Esta é a situação a qual Trento deve responder<sup>213</sup>.

Nos cânones da missa<sup>214</sup>, nos quais o assunto é abordado, Trento reitera fortemente a natureza sacrificial da eucaristia; ele exclui que esta natureza coincida com o mero sacrifício de louvor ou com o uso do sacramento, ou seja, com a manducação. Esse é verdadeiro e próprio sacrifício propiciatório oferecido a Deus<sup>215</sup>.

Ao mesmo tempo ele nega categoricamente que a natureza sacrificial da eucaristia vá em detrimento do sacrifício da cruz<sup>216</sup>.

Os capítulos doutrinários especificam posteriormente e deles recolhemos duas afirmações justapostas mas que não se articulam completamente: por um lado é ensinada a relação muito estreita entre a cruz e a missa: o sacrifício que se realiza

---

dell'eucaristia", 73-77. Veja-se ainda os artigos que reconstróem a posição do interlocutor do concílio: LECLER (et al.), *Trente, II*, 130-131; 136; GIRAUDO, *In unum Corpus*, 475-476.

<sup>212</sup> Cf GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 136-148; JEDIN, *Il Concilio di Trento, III*, 490-491. A sua mesma reforma litúrgica é, na sua rejeição polêmica das sessões sacrificais da liturgia eucarística, plenamente, consequência da abordagem da justaposição medieval da relação entre sacrifício e sacramento: cf BOUYER, *Eucaristia*, 387-394.

<sup>213</sup> Cf JEDIN, *Il Concilio di Trento, III*, 477-493; 500-505; IDEM, *Il Concilio di Trento, IV/1*, 273-300; 322-326; LECLER (et al.), *Trente, II*, 129-148; 296-318; GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 149-156; GARCIA IBÁÑEZ, *L'eucaristia, dono e mistero*, 308-319; GIRAUDO, *In unum corpus*, 475-491; MARSILI, "Teologia della celebrazione dell'eucaristia", 108-125; MAFFEIS, "Eucaristia e teologia al concilio di Trento", 160-169.

<sup>214</sup> Texto dos cânones e doutrinas em DH 1738-1759 ou em COD 732-736.

<sup>215</sup> DH 1751; 1753.

<sup>216</sup> DH 1754.

nessa de maneira incruenta *representa*<sup>217</sup>, *faz memória, aplica a eficácia* do primeiro, aquele da cruz<sup>218</sup>. Por outro lado, reitera-se que também a missa é sacrifício: os dois diferem na "*ratione offerendi*", mas a missa certamente não diminui a cruz<sup>219</sup>.

Significativo é o argumento com o qual se sustenta o segundo capítulo, que reafirma a profundidade sacrificial da missa: porque nele "*ille Christus continetur*". Dado o significado do termo-chave do verbo *contineri* para a análise da presença real, parece-nos uma interpretação lícita dizer que este verbo, aqui também, se refere à "contenção" substancial de Cristo nos elementos.

Trento realiza a importante operação de negar uma justaposição da missa que vá em detrimento da cruz por meio dos verbos citados acima. Não consegue, entretanto, articular os dois lados do evento na medida em que permanece totalmente imerso no modelo ôntico de presença, reconfirmado pelo decreto sobre o sacramento, e submete a ele a teologia do sacrifício: a justaposição dos decretos (*De ss. eucharistia - De ss. missae sacrificio*) confirma isto<sup>220</sup>.

A falta de articulação se deve ao fato de que não se consegue reencontrar a profundidade da ritualidade como fundamento do sacrifício da missa. A missa não é sacrifício – para Trento – na medida em que é um ato ritual que envolve a vida crente da igreja celebrante no movimento aberto pelo sacrifício de Cristo: essa é sacrifício porque Cristo está substancialmente presente<sup>221</sup>. Os ritos de fato

---

<sup>217</sup> Sobre o fraco uso do verbo no texto conciliar cf GERKEN, *Teologia dell 'eucarestia* 150: "A presença atual comemorativa, a representação do sacrifício da cruz, não é, portanto, o fundamento do caráter sacrificial da missa; ao contrário, é mesmo este caráter o fundamento pelo qual a missa pode representar o sacrifício da cruz". De parecer diferente DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente*, 121.

<sup>218</sup> DH 1739-1740. O texto deixa, todavia, também um aceno sobre o valor sacrificial da última ceia, questão muito debatida no Concílio, sustentada para dar fundamento mais direto à natureza sacrificial da missa. O mesmo se entrevê na passagem: "*sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit ...*": "declarando-se sacerdote constituído eternamente, segundo a ordem de Melquisedeque, ofereceu a Deus Pai sob as espécies de pão e vinho o seu corpo e o seu sangue..." (DH 1740): cf DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente*, 123-125; 131-134.

<sup>219</sup> DH 1743.

<sup>220</sup> É confirmada também a estrutura sintática em DH 1740 que justapõe em paralelo a entrega do sacramento pela recepção e o mandato de reiteração pela oferta do sacrifício: "*ut sumerent, tradidit [...] ut offerrent, praecipit*": "deu o mandato que o recebessem [...] ordenou que o oferecessem".

<sup>221</sup> Cf JEDIN, *Il Concilio di Trento*, III, 492: "Esses conseguem demonstrar a unidade do sacrifício da cruz e do sacrifício da missa, mas não estão à altura da questão relativa ao sentido no qual a missa seja o sacrifício da Igreja"; LECLER (et al.), *Trente*, II, 57: sobre a manutenção da distinção entre sacrifício e sacramento: "essa provoca uma espécie de miopia que concentra a atenção exclusivamente no fato da presença, sem referência ao contexto sagrado no qual esta se produz, nem ao contexto espiritual no qual a fé a confessa e se nutre. Por assim dizer, a presença de Cristo na

permanecem, de acordo com a leitura alegórica medieval, um meio de adesão intelectual-afetiva ao que acontece além/abaixo deles: "*cumque natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli, propterea pia mater ecclesia ritus quosdam [...] instituit*"<sup>222</sup>.

### 3.3.2. Comunhão sob as duas espécies

Entre as exigências dos reformadores, como mencionado no início, está o pedido de comungar sob ambas as espécies de pão e de vinho. Eles argumentam que a igreja católica não tinha o direito de mudar a prática antiga, que remonta à própria ceia de Jesus. Tal prática deve ser restaurada<sup>223</sup>.

Os cânones e doutrinas sobre este tema<sup>224</sup> serão os de uma gestação mais longa<sup>225</sup>: na discussão, pelo menos três níveis estarão continuamente interligados sobre os quais se argumenta. Antes de tudo o nível jurídico: os protestantes afirmam que a comunhão sob ambas as espécies é de direito divino, portanto a igreja não está legitimamente autorizada a intervir nesta prática: ela deve simplesmente reconhecer o erro e restaurar a prática desejada por Cristo. Trento responde negando que esta questão seja uma questão de lei divina, reconduzindo-a ao nível de direito eclesiástico e afirmando assim a legalidade da igreja para mudar a prática sacramental em determinados aspectos. A proposta que surgiu de argumentar artificialmente que a comunhão sob uma só espécie seja de direito divino é descartada. Escolhe-se responder apenas que a igreja não errou ao mudar a prática<sup>226</sup>.

---

hóstia é afirmada como um em-si, de um ato de fé que a isola do conjunto do mistério redentor". Cf GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 153: "Não se percebeu nem ao menos a interdependência entre presença real e caráter sacrificial, ou melhor, se concebeu como uma ligação acidental, no sentido que Cristo devia estar presente sob as espécies do pão e do vinho para poder oferecer-se ao Pai [...]".

<sup>222</sup> DH 1746: "e dado que a natureza dos homens é tal que não facilmente possa, sem suportes exteriores, ser levada à meditação das coisas divinas, por isso a pia mãe igreja instituiu certos ritos". Cf os argumentos alegóricos usados dos teólogos do concílio para acessar à teologia da missa, LECLER (et al.), *Trente, II*, 299.

<sup>223</sup> Cf LUTERO, *De captivitate babilonica*, 59-99.

<sup>224</sup> Texto em DH 1725-1734 ou em COD 726-728.

<sup>225</sup> Cf JEDIN, *Il Concilio di Trento, III*, 386-399; IDEM, *Il Concilio di Trento, IV/1*, 253-266; 300-312; 322-326; LECLER (et al.), *Trente, II*, 50-53; 263-279.

<sup>226</sup> DH 1726-1728; 1731-1732.

Um segundo nível é o político-pastoral: se é conveniente ou não conceder uma prática alterada nas terras tocadas pela reforma, com o objetivo de permitir o retorno de muitos que se haviam separado da igreja católica ou evitar a tentação da separação daqueles que permaneceram, sob a força da pregação protestante baseada na fácil evidência de alguns textos, como os relatos da última ceia. Neste nível, as pressões da política da época são exercidas e por este motivo os padres, após longas discussões e sem chegar a um acordo definitivo, optarão por não decidir e transferir ao papa a responsabilidade de uma eventual concessão territorial da comunhão sob as duas espécies<sup>227</sup>.

Um terceiro nível, finalmente, é o teológico: é aqui que se concentra nosso interesse porque nos parece que, mesmo que de forma muito tímida, toque em algo do modelo medieval em que o concílio se move. Recuperando a plenitude do sinal litúrgico, os protestantes introduzem a demanda, segundo a qual, a comunhão sob a única espécie de pão tira algo importante ao crente<sup>228</sup>.

É interessante observar como Trento responde: nos cânones afirma que em cada uma das espécies se recebe Cristo inteiro e que não é lícito afirmar que ambas as espécies são necessárias para a salvação<sup>229</sup>. Os capítulos doutrinários especificam ainda: como Cristo é recebido em sua totalidade, "*nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari, qui unam speciem solam accipunt*"<sup>230</sup>; assim, como logo acima, diz-se que não se pode duvidar que para a salvação é suficiente comungar sob uma espécie<sup>231</sup>. Deve-se notar que o concílio, embora o afirme, não tira as lógicas consequências do princípio tomista da concomitância: se Cristo está presente sob ambas as espécies, não faz diferença comungar a uma ou a ambas com a plenitude do sinal. A plenitude do sinal seria irrelevante no que diz respeito ao acesso a tudo o que a eucaristia dá. Trento não diz isto: diz que não se tira nada que seja necessário para a salvação com uma só espécie, não que nada mude! Justifica

---

<sup>227</sup> DH 1760.

<sup>228</sup> Art. 9: "Sob cada espécie não está contido aquilo que está contido sob ambas as espécies, e aquele que comunga sob uma espécie não recebe tanto quanto aquele que comunga sob ambas as espécies": cit. in GIRAUDO, *In unum corpus*, 446.

<sup>229</sup> DH 1731;1733.

<sup>230</sup> DH 1729: "não são defraudados de alguma graça necessária à salvação aqueles que recebem uma só espécie".

<sup>231</sup> Cf DH 1726.

com um argumento de suficiência uma prática estabelecida. Isso porque a teoria surgiu várias vezes nas discussões do concílio, segundo a qual a plenitude do sinal confere *maior graça* a quem se aproxima, do que o sinal diminuto da única espécie<sup>232</sup>.

Tendo em vista o princípio, afirmado acima, de não definir assuntos que foram discutidos entre escolas ortodoxas, o concílio propositalmente evitou definições que contradissem esta teoria. Afirma-se a concomitância natural do conteúdo de uma espécie com a outra; afirma-se que o que é necessário e suficiente para a salvação é dado com uma só espécie, mas não se nega que a plenitude ou não do sinal seja indiferente.

Vemos nisto um espaço sutil, mas significativo, para dar novamente espaço, na compreensão do sacramento, a relevância não secundária do fato litúrgico.

A abordagem tomista fica confirmada<sup>233</sup> mesmo que um pequeno vislumbre de deslocamento, em um de seus eixos, seja colocado: começa-se a perceber que a ação ritual não é um mero envólucro a um dado e a um acesso que se encontram independentemente dela, a qual serve apenas como apoio e facilitação<sup>234</sup>.

A fim de concluir a análise dos dados a partir dos quais se pode coletar nosso modelo, devemos agora dar uma breve olhada na prática litúrgica do período que estamos tratando, desde o final da idade média até a idade barroca.

#### 4. Prática litúrgica

Concluimos a coleta de dados nesta primeira seção, observando a prática litúrgica. Como este não é um trabalho sobre a história da liturgia, contentar-nos-emos em apontar aquelas conjunturas que são indicativas para o modelo que estamos investigando, ou seja, as descontinuidades introduzidas no período atual

---

<sup>232</sup> Entre os sustentadores está o teólogo imperial Melchior Cano OP: cf sua intervenção em LECLER (et al.), *Trente, II*, 629-631.

<sup>233</sup> Na abordagem da comunhão sob as duas espécies, trata-se também o tema da comunhão. Sem condenar o uso oriental de administrá-la aos recém-nascidos, Trento reformula a posição tomista negando a necessidade salvífica da comunhão antes do uso da razão: cf DH (1659); 1730; 1734.

<sup>234</sup> Trento produz também um decreto de reforma da prática litúrgica, viciada de numerosos abusos contra os quais os reformadores legitimamente reagiram: isso demanda aos bispos a responsabilidade pelas suas dioceses. O brevíssimo texto (COD 736-737) tem só caráter de exortação moral para resolver aquilo que não está bem, portanto não vamos levá-lo em consideração.



em relação aos costumes anteriores. Para qualquer completude histórico-litúrgica, remetemos aos livros indicados na bibliografia<sup>235</sup>.

#### **4.1. Uniformidade do rito da missa**

A partir do fim do império romano e da colonização dos novos povos germânicos na Europa, há um lento processo concomitante de unificação e padronização do rito da celebração eucarística em todo o então conhecido Ocidente. Este processo ocorreu em etapas sucessivas.

##### **4.1.1. A simplificação gregoriana do rito romano**

O papa Gregório Magno (papa 590-606), concomitantemente, com os acontecimentos que a Europa estava passando, realizou uma reorganização prática e racional do rito da missa, para que ela pudesse ser facilmente celebrada neste contexto de guerras e crises sociais.

São Gregório deu impulso à veneração litúrgica dos mártires romanos, organizando o ciclo das chamadas "missas estacionais", celebrado nas estações, ou seja, nas diversas basílicas de Roma<sup>236</sup>. Ele então simplifica os ritos: reduz as leituras da missa a apenas duas<sup>237</sup>, reorganiza o canto (daí a atribuição indevida a ele do chamado canto gregoriano), reduz o número de prefácios, abole a oração universal, coloca o *Pater Noster* antes do partir do pão e posterga a troca do sinal de paz de antes do ofertório para antes da comunhão, como ainda acontece hoje.

A ele é atribuída a primeira organização dos livros da Missa: o lecionário (onde são transcritos as pericopes bíblicas para o leitor), o sacramental (onde estão as preces do presidente: o sacramental gregoriano é muito reduzido em relação aos

---

<sup>235</sup> Cf GIRAUDO, *In unum corpus*, 425-512; GY, P.-M., "La doctrine eucharistique dans la liturgie romaine du haut moyen-âge"; HOPING, *Il mio corpo dato per voi*, 113-255; MACY, "L'eucaristia in occidente dal 1000 al 1300"; MARSILI, "Teologia della celebrazione dell'eucaristia", 58-125; MARXER, "L'eucaristia nel XVII secolo"; METZGER, *Storia della liturgia. Le grandi tappe*, 51-181; NOCENT, "Storia della celebrazione eucaristica"; POWER, *Il mistero eucaristico*, 205-260; RAPP, "L'eucaristia dal 1300 al 1550"; ROSSO, *Um popolo di sacerdoti*, 178-244; RIGHETTI, *Manuale*, I; III.

<sup>236</sup> Resta um legado na titulação de algumas missas no *Missale Romanum* de 1962.

<sup>237</sup> E tais permanecem até hoje na missa ferial, e até no missal de 1962 para a missa festiva.

anteriores) e o antifonal (onde estão contidas as antífonas, as partes próprias da Missa para o cantor).

Sua reforma era apenas para o rito romano e, portanto, dizia respeito principalmente ao centro-sul da Itália: ainda não havia nenhuma reivindicação de exportação. Entretanto, dada a racionalidade com que o rito romano é reorganizado, passa a ser adotado em algumas partes da Europa (na Inglaterra por Santo Agostinho de Cantuária) como prático e adequado às necessidades desta fase de mudanças e de reevangelização.

#### 4.1.2. A liturgia romano-germânica

A era de problemas e convulsões que caracteriza a Europa ocidental chegou ao fim com o domínio dos Francos a partir do século VIII:

Após a desintegração dos reinos Merovíngios, os sucessores de Carlos Martello, Pepino o Breve e Carlos Magno (768-814), reorganizaram todo o território que estava sob seu domínio. Foi uma reforma e uma restauração. Os novos senhores do ocidente tinham os olhos em um modelo muito concreto, do qual queriam se libertar, mesmo copiando-o: era o império bizantino, império cristão, onde o poder político se considerava competente também na esfera religiosa. Pepino o Breve em 751 e depois Carlos Magno, tornaram-se os protetores da Roma cristã, exposta às novas invasões lombardas, contra as quais, porém, o Império Bizantino havia sido incapaz de intervir. A Igreja de Roma então se distanciou de Constantinopla e se colocou sob a proteção dos líderes ocidentais, reconhecendo sua legitimidade com a coroação imperial (Carlos Magno, Natal do ano 800). A partir deste momento, os laços entre as duas Igrejas, do Oriente e do Ocidente, se afrouxaram cada vez mais. De um lado e do outro, a história tem seguido um caminho diferente. [...] Um mosaico de povos diferentes, foi com o cristianismo que o novo império do Ocidente conseguiu construir sua unidade<sup>238</sup>.

---

<sup>238</sup> METZGER, *Storia della Liturgia*, 152-153.

Um dos pilares do reino franco na Europa ocidental foi de fato a unificação religiosa: para assegurar a unidade política nos territórios anexados, procurava-se obter a unidade da fé e do culto: um único imperador governando sobre um território unificado no catolicismo romano. Neste processo se insere a romanização da liturgia em todo o Ocidente.

Carlos Magno pediu ao Papa Adriano (772-975) que enviasse de Roma o sacramentário usado lá. Após alguns anos, o Papa enviou o sacramentário gregoriano, que foi colocado na biblioteca do palácio real de *Aix-la-Chapelle* e deveria servir de modelo para os copistas, para ser difundido em todo o império franco.

O sacramentário fornecido pelo Papa, entretanto, era funcional para o rito da Igreja de Roma e faltava grandes partes do ano litúrgico, como o Tempo Comum. A versão romana foi, portanto, ampliada pelo trabalho de Benedetto de Aniane (750-821) que coletou, redigiu ou compôs as partes que faltavam para uso em todo o império franco: ele acrescentou formas de missa, prefácios, bênçãos sobre o povo, ritos de instituição dos ministérios inferiores, ... A versão que surgiu é chamada de *Sacramentário gregoriano adrianeo ampliato*: foi esta que foi progressivamente difundida e imposta em todos os territórios do reino.

O trabalho de reforma litúrgica de Carlos Magno consentiu de salvar o rito romano: nas épocas seguintes, do fim da dinastia carolíngia à dinastia dos otomanos (séculos X-XI), Roma viveu um período de forte decadência, até ser reduzida a uma cidade bastante insignificante. Seus usos litúrgicos seguiriam esta fase de decadência até quando, com a ascensão dos Otomanos e a ascensão ao papado dos papas germânicos, os livros litúrgicos, importados de Roma e enriquecidos pela revisão franca, serão trazidos de volta a Roma para dar vigor à prática litúrgica. O rito romano-germânico retorna como rito oficial no coração do cristianismo ocidental e nesta forma permanecerá quase inalterado até nossos dias.

#### **4.1.3. Centralização administrativa papal**

À sua difusão em todo o ocidente, além do trabalho de Carlos Magno, contribuiu a autoridade papal a partir do século XI: com o desenvolvimento centralista que caracteriza a autoridade do Bispo de Roma na segunda metade da

idade média, a difusão do rito romano como rito único em toda a Europa ocidental (e mesmo no oriente, após as cruzadas) foi um fator indispensável para a afirmação da autoridade religiosa de Roma sobre os territórios que a ela fazem referência. Gregório VII (1073-1085), o papa da luta pelas investiduras, tentará algumas reformas com o objetivo de restaurar a liturgia à sua "romanidade" original, mas não conseguiu devido à falta de estudo crítico dos textos. Ele, entre as várias coisas, tenta restaurar a Quaresma, a Têmpora e a Vigília Pascal. Em essência, ele realizou uma reforma quase exclusivamente disciplinar, que restaura a vida de um clero decadente em torno da liturgia e da vida comum. Sua reforma confirma a concepção medieval da distinção das classes sociais, clero e leigos: de fato, não é a vida da igreja que é trazida de volta para haurir da fonte da liturgia, mas a vida de uma parte dela: dos monges e do clero secular. Se por um lado isso levou a um importante trabalho de purificação e reforma da vida do clero, por outro lado contribuiu para endossar a prática espiritual da Idade Média, segundo a qual a liturgia é prerrogativa do clero.

Inocente III, um século depois (1198-1216), além da reorganização dos textos (os ordinários da Missa e do Ofício se unem para tornar os livros litúrgicos portáteis para uma corte papal, frequentemente, em viagem), com a aprovação das ordens mendicantes, uma nova forma de vida religiosa intimamente ligada ao poder papal e dotada de um forte impulso à itinerância missionária, contribui grandemente para a difusão do rito romano germânico em toda a Europa<sup>239</sup>.

---

<sup>239</sup> Os caracteres deste rito, devidos à mescla da sensibilidade dos povos germânicos com substrato originário romano são: sob o ponto de vista do estilo literário dos textos: riqueza de fantasia, maior tendência ao *pathos* emotivo nas expressões, maior verbosidade a respeito da solene concisão romana. Do ponto de vista do rito: multiplicação de orações privadas durante a Missa; proferidas pelo sacerdote em voz baixa para implorar o perdão dos pecados (as apologias); orações voltadas à Trindade; a recitação do Creio com a fórmula "*filioque*" durante a Missa; abundância de elementos poéticos como responsórios, sequências, hinos, variações literárias ou musicais, inserção de missas votivas, as bênçãos do círio pascal; a presença frequente de orações diversas compostas para a mesma ocasião que - por excesso de zelo - eram todas conservadas e todas recitadas uma após a outra. Sob o ponto de vista de acentuações teológicas: forte devoção ao mistério da Encarnação e à humanidade de Jesus; presença de preces dirigidas a Ele como fim, e não como mediador (resíduo do forte contraste com o arianismo), forte sentido do pecado e da humana indignidade.

#### 4.1.4. O missal de São Pio V

O último impulso de uniformidade veio da reforma pós-tridentina: para compensar os abusos ocorridos no período pré-tridentino na celebração da eucaristia, emerge na sala conciliar a hipótese de um único missal elaborado pelo pontífice para servir de norma de celebração para toda a igreja latina<sup>240</sup>. Com a bula *Quo primum tempore*, Pio V (papa 1566-1572) promulgou-a com a obrigação de adotá-la em toda a Igreja Latina, exceto para aquelas dioceses ou ordens religiosas que celebravam de acordo com um rito anterior a dois séculos, as quais poderiam mantê-lo<sup>241</sup>.

Com a grande epopeia missionária da era pós-tridentina, particularmente, nos séculos XVI e XVII, o missal de Pio V foi exportado para todas as terras da nova evangelização, difundindo assim o rito romano para o mundo inteiro.

Em 1588 Sisto V instituiu a Sagrada Congregação de Ritos com a tarefa de supervisionar a observância das normas dos novos textos litúrgicos oficiais.

#### 4.2. A evolução dos livros litúrgicos

A fase da história da liturgia que fomos descrevendo, também conhece a continuação daquele processo de organização do material eucológico em livros litúrgicos<sup>242</sup> já iniciado sob a influência de Gregório Magno, que se concluirá com a concentração no único missal do altar, o qual, na prática, chegou até nós, aquele de Pio V.

Se nos tempos antigos a regra era a transmissão oral, o processo de fixação dos ritos, já iniciado na era patrística, envolve a redação escrita e a organização do material litúrgico em várias coleções que são utilizadas pelo ministro encarregado dessa parte do rito. Assim nascem os livros litúrgicos. Já no século VI, com a reforma

---

<sup>240</sup> Cf JEDIN, *Il Concilio di Trento*, IV, 294-300.

<sup>241</sup> Alguns como os dominicanos escolheram de conservar um rito próprio, de origem parisiense, outras pequenas dioceses que poderiam ter feito o mesmo, escolheram por praticidade adequar-se ao rito reformado e promulgado por Pio V.

<sup>242</sup> Cf RIGHETTI, *Manuale*, I, 338-345; NOCENT, "Libri liturgici nella storia della Liturgia".

de Gregório Magno, temos os *leccionários* (as perícopes bíblicas a serem proclamadas durante a missa são transcritas e organizadas em ordem) para os leitores, o *evangeliário* (coleção de perícopes evangélicas), para o diácono; o *sacramentário* para o bispo ou presbítero que preside (contém as orações, a oração eucarística, o prefácio ...), o *antifonal* (as partes próprias a serem cantadas) para o cantor.

Com a exportação do rito romano para todo o império, nasceram também as *ordens*, ou seja, os livros que descrevem o desenvolvimento do rito: o sacramentário continha apenas os textos eucológicos e não as indicações para o desenvolvimento da celebração; levando um rito para muitos territórios, foi necessário descrever seu desenvolvimento.

O processo de organização em livros seguirá progressivamente a tendência de unificar todo o material em um único livro, o *Missal*, que contém todas as partes antes subdivididas nos vários livros. Isto se deve à imposição maciça da prática da "Missa privada", ou seja, celebrada apenas pelo padre com a assistência de um ministro. Ele reúne em si todas as tarefas e, portanto, todas as partes da missa se confluem em uma única coleção.

Assim foi até a reforma de Paulo VI na qual as leituras foram novamente separadas, recriando os leccionários e os evangeliários.

#### **4.3. A manutenção da língua latina e a irrelevância da liturgia da Palavra**

Entre as características práticas-rituais da época medieval e tridentina, há um elemento de continuidade material com a época histórica anterior, que todavia é legitimamente tomado como um fator de descontinuidade formal no que diz respeito à eficácia celebrativa: referimo-nos à escolha de continuar a celebrar em latim.

Na passagem da época romana para a Europa medieval, assiste-se ao nascimento e à evolução das línguas nacionais derivadas das línguas faladas pelos povos que entram na Europa e do latim, que, encontrando-se com essas, perde um pouco de sua originalidade. A língua falada pelas massas não era mais o latim puro, que continuava sendo a língua oficial do erudito, da administração e do clero instruído. Os novos idiomas ainda não têm dignidade literária: muitas vezes não são

sequer codificados e, portanto, não podem oferecer um substrato linguístico no qual expressar a riqueza plurisecular dos textos litúrgicos. A língua litúrgica, portanto, permanece o latim, mas o povo – e às vezes até grandes setores do clero! – não o falam e não o entendem. Isto provoca um progressivo desprendimento da religiosidade do povo da oração litúrgica. Não é mais compreendida, torna-se apenas assistida, olhada e, portanto, para muitos não é mais um alimento para sua própria espiritualidade. A liturgia, a Missa, torna-se uma ação sagrada administrada pelos clérigos, à qual o povo assiste passivamente. Isto levará ao grande desenvolvimento das devoções no ocidente: práticas religiosas que surgem do sentimento religioso à margem da liturgia e como seu substituto na piedade de muitos fiéis.

O fator que acabamos de mencionar afeta de maneira particular aquele componente do rito que por sua natureza está destinado a ser compreendido: a liturgia da Palavra, a proclamação da Escritura na celebração, como narração das grandes obras que Deus realiza para Seu Povo e que confluem na Páscoa de Cristo perpetuada no altar. Até o século XX, na missa, até mesmo a Liturgia da Palavra permaneceu celebrada em latim e, portanto, o povo não tinha mais acesso a ela. Se no Oriente, no século IX, a grande obra dos Santos Cirilo (826-869) e Metodio (815-885) levou à codificação escrita da língua eslava falada, e assim permitiu a tradução da Escritura e sua proclamação litúrgica na língua do povo, isto não ocorreu no ocidente. A liturgia da Palavra permanece no rito da Missa, mas, por assim dizer, inexpressiva, ineficaz: as perícopes bíblicas contidas no Missal são poucas, na forma não solene da Missa, não são mais proclamadas a partir do ambão, mas são lidas pelo próprio sacerdote no altar e, até tempos recentes, eram interpretadas apenas como uma preparação para o rito propriamente dito: a "parte didática" que precede a liturgia eucarística, a Missa propriamente dita<sup>243</sup>. Até recentemente, um fiel participava validamente da missa se chegasse no início da liturgia eucarística, ou seja, do descobrimento do cálice.

Isto leva, como consequência, ao fato de que a missa não é mais compreendida em seu horizonte vital, que é a história da salvação: a continuação no

---

<sup>243</sup> Cf ST III, 83,4: a liturgia da palavra é definida «*instructio fidelis populi*».

presente da *história que Deus faz* com seu povo, de seus atos de graça, mas somente como um ato pontual de culto público que a Igreja presta a Deus<sup>244</sup>.

Trento não muda a situação: diante das necessidades de reforma no uso do vernáculo, diante das concessões já existentes neste sentido praticadas nas regiões limítrofes com o Oriente<sup>245</sup>, o Concílio considera prudente manter o uso do latim<sup>246</sup>.

As medidas da era pós-conciliar nem mesmo reabriram o acesso à parte escriturística da liturgia: em reação à ênfase protestante na *sola scriptura*, a disseminação das versões traduzidas em línguas faladas foi severamente limitada<sup>247</sup>: a consequência foi que o que poderia ter sido uma ajuda para dar aos fiéis acesso ao mistério celebrado foi refreado.

#### **4.4. A Missa privada**

Vemos o aumento maciço da chamada *missa privada*, que é celebrada apenas pelo padre com a ajuda de um ministro, na ausência do povo. Ela deve ser ligada à propagação paralela da nova forma de "penitência tarifada" para o sacramento do perdão: à antiga instituição de penitência canônica em uso na antiguidade cristã se substituiu a confissão auricular por penitência tarifada. Confessa-se os próprios pecados ao presbítero e, para obter a absolvição, se deve cumprir um ato de penitência que o confessor impõe de acordo com o pecado cometido. A penitência poderia ser comutada em celebrações de missas. Os penitentes, portanto,

---

<sup>244</sup> A pregação, progressivamente, irá abdicar do seu papel de ser o elo de ligação entre os eventos salvíficos proclamados e a vida dos crentes que os celebram, para se reduzir a instrução moral do povo. O lugar físico próprio da pregação se afasta da arquitetura do altar, lugar da Missa. Nascem assim os púlpitos, estruturas elevadas colocadas na nave, nas quais se faz a pregação e ao redor dela se desdobra um ofício de orações à parte (invocações ao Espírito Santo, pregação, ladainhas ...).

<sup>245</sup> Cf JEDIN, *Il Concilio di Trento, III*, 501.

<sup>246</sup> "Mesmo sendo a Missa de grande instrução ao povo fiel, aos padres não pareceu conveniente celebrá-la em língua vulgar. Por isso, conservando em cada lugar o antigo rito de cada Igreja, aprovado pela Santa Igreja Romana mãe e mestra de todas as Igrejas, a fim de que as ovelhas de Cristo não sofram a fome e nem os pequenos peçam o pão e não haja quem o reparta, o Sagrado Concílio ordena aos pastores e a cada um que está a serviço das almas de explicar muitas vezes durante a celebração das missas, estes ou algum outro, aquilo que na missa se lê e, entre o resto, descrever algum mistério deste santíssimo sacrifício, principalmente nos domingos e nos dias de festa": DH 1749. O Concílio reconhece a necessidade de introduzir os fiéis no mistério celebrado mediante homilias ou catequese sobre o sentido dos ritos. Vê-se a necessidade de aproximar os fiéis a uma celebração da qual estão distantes. Este decreto conciliar não encontrou muita aplicação, é sintomático, todavia, o reconhecimento de uma exigência, de uma direção a ser percorrida.

<sup>247</sup> Cf DH 1853-1854.



frequentemente, substituíam a penitência pelo comissionamento de um certo número de missas. Assim, o número de celebrações da Missa se multiplicam, para satisfazer o pedido de comutação da penitência. Muitas vezes o penitente nem assistia a Missa porque delegava sua penitência ao sacerdote<sup>248</sup>.

Esta prática está intimamente ligada ao que vimos acima, tanto em Tomás como em Trento: a separação da consideração da Missa como sacrifício e da eucaristia como sacramento: o primeiro é oferecido, o segundo é recebido e pode-se beneficiar-se do primeiro sem ter acesso ao segundo<sup>249</sup>. Desta forma, é suficiente obter um benefício de graça que a missa seja celebrada, que o sacrifício seja oferecido. Para a concepção numérica da oferta do sacrifício, além disso, quanto mais missas são oficiadas, mais frutos são obtidos à medida que são multiplicados os sacrifícios<sup>250</sup>.

Isto também tem suas repercussões para os falecidos: vemos a multiplicação dos pedidos de missas de sufrágio para os mortos: foi na idade média que se espalhou a prática de encomendar um certo número de missas à remissão da pena do purgatório (por exemplo, as chamadas trinta missas gregorianas em sufrágio de uma alma).

Entende-se que, dada a proliferação do número de missas, elas não ocorrem mais, na forma em que são celebradas, como a reunião do povo crente ao redor do altar, mas vêem o padre sozinho celebrando "sua" missa com um ministro que o assiste. Em cada igreja há uma proliferação de capelas laterais nas quais em cada altar um padre – mesmo ao mesmo tempo que outros – celebra a Missa para satisfazer a comissão de penitentes<sup>251</sup>. A forma de celebração é adaptada a esta

---

<sup>248</sup> "O cânone da Missa, ou seja, a oração eucarística romana, conserva os traços do desenvolvimento desta mentalidade. Na sua forma primitiva, a comemoração dos vivos era formulada nestes termos: - *Recorda-te dos teus servos e de tuas servas e de todos aqueles que estão aqui presentes... que te oferecem este sacrifício de louvor ...* -. Um acréscimo significativo veio a transformar o texto: - *Recorda-te dos teus servos e de tuas servas e de todos aqueles que estão aqui presentes... pelos quais nós te oferecemos ou te oferecem este sacrifício de louvor ...* – Neste contexto o sacerdote age em nome dos fiéis e não mais junto com eles, dado que estes estão ausentes e lhe deram a incumbência com uma oferta": METZGER, *Storia della Liturgia*, 168.

<sup>249</sup> Cf ST III, 79,7.

<sup>250</sup> Cf ST III, 79,7: "*In pluribus vero Missis multiplicatur sacrificii oblatio. Et ideo multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti*".

<sup>251</sup> Na última parte da idade medieval se assiste também a verdadeiros abusos: dada a proibição por parte dos papas e dos concílios de cada sacerdote celebrar muitas missas em um único dia (Inocencio III, 1206, proíbe a celebração múltipla), para compensar a proibição e receber igualmente mais ofertas

prática<sup>252</sup>: o rito romano já não vê a coincidência de vários ministros para a celebração solene nas antigas basílicas: todas as partes são realizadas pelo único sacerdote no altar. Ele pronuncia as orações que lhe dizem respeito, mas também faz as leituras (sempre de frente para o altar), e lê as antífonas (em si mesmas destinadas para cantar). Somente na missa solene são realizadas as diversas partes pelos diversos ministros encarregados. A prática constante da Missa privada como norma, no entanto, significa que a missa solene também sofre com este processo de privatização: é obrigatório que no altar o padre ainda leia em voz baixa as partes executadas pelos outros ministros. Por exemplo, enquanto o coro canta as partes do *proprium* e do *ordinarium*, o padre deve lê-las em voz baixa a partir do Missal<sup>253</sup>. Isto vai junto com um entendimento jurídico das coisas, típico da *mens* medieval: é o fato que o padre pronuncie as fórmulas da missa de forma correta e completa que dá validade ao rito. Isto desvaloriza as contribuições dos vários ministérios litúrgicos, centralizando toda a subjetividade do rito sobre o sacerdote.

A crítica protestante à *missa privada* não é aceita pelo Concílio de Trento: esse se limita a afirmar que não há missa que possa ser definida como tal porque, mesmo na celebração em que há apenas um padre com um assistente e na qual apenas o padre comunga, esta missa, celebrada "*a publico Ecclesiae ministro*" beneficia toda a igreja e deve, portanto, ser definida como "*communis*"<sup>254</sup>.

---

em dinheiro (muitos se consagravam padres só para ter a renda das missas que celebravam!) difundiu-se também o uso das assim chamadas *messe bi-/tri-facciate* (missas binadas, celebrar duas missas, ou três missas): uma só liturgia eucarística precedida duas ou três vezes do rito de ingresso, da liturgia da Palavra e o ofertório para dar a aparência de mais missas, celebrando, na realidade, somente uma. Os papas e o concílio sempre se opuseram duramente contra esta prática que era um sacrilégio.

<sup>252</sup> RIGHETTI, *Manuale III*, 148-157.

<sup>253</sup> Os cantos da missa executados por um solista e pelo coro não serão mais compreendidos como oração, parte integrante do rito, mas só como parte do cenário cerimonial. Nos séculos sucessivos isto trará a perda do canto litúrgico (o canto gregoriano) em favor de um canto, por assim dizer, "coreográfico" que "acompanha" o rito da missa. Pensemos nas obras primas das missas de Beethoven, Mozart ...: são expressões artísticas extraordinárias, mas em nada litúrgicas. Só a reforma de Pio X (1903) recomeçará a recolocação litúrgica do canto em um processo que ainda resiste para impor-se. A ele se atribui a expressão que "não se canta *na* Missa, mas se canta *a* Missa": também em nossos dias sentimos esta distorção secular do canto litúrgico e a prática celebrativa difusa, sucessiva à reforma de Paulo VI, não está contribuindo muito para realizar as normas prescritas por Pio X e constantemente reafirmadas pelos seus sucessores.

<sup>254</sup> Cf DH 1747: cf MARSILI, "Teologia della celebrazione dell'eucaristia", 114.

#### 4.5. *Novas formas de piedade eucarística*

Desde o último período da antiguidade, passando por toda a idade média e até os primeiros anos do século XX, houve um constante processo de abandono da comunhão sacramental por parte dos fiéis.

Em 506, no sínodo galês de Adge, foi prescrito que os fiéis deveriam comungar pelo menos no Natal, Páscoa e Pentecostes<sup>255</sup>. A reforma carolíngia do século IX tentou, sem sucesso, restabelecer a prática da comunhão dominical. Em 1215, o Quarto Concílio Lateranense impôs a comunhão e a confissão anual como uma obrigação para os cristãos<sup>256</sup>. Estas etapas são sinais de um processo de forte distanciamento da comunhão sacramental. Os historiadores da liturgia apontam vários motivos: o advento na idade média de uma forte acentuação do sentido do pecado humano e da indignidade de aproximar-se do sacramento do altar; uma liturgia cada vez mais percebida como afastada, distante, numa aura de santidade inacessível ao vulgar; o peso das penas de penitência recomendadas antes de aproximar-se da comunhão; uma certa reintrodução das ideias de pureza ritual do Antigo Testamento<sup>257</sup>: todos estes motivos levam os fiéis a assistir à missa sem, no entanto, comungar<sup>258</sup>. Muitas missas são, portanto, celebradas apenas com a comunhão do presbítero celebrante. O uso do sacramento pelos fiéis, como é tecnicamente definido<sup>259</sup>, ou seja, o momento da comunhão dos fiéis, tenderá de fato a se tornar tão irrelevante até a sair da própria celebração: até o século passado, era de fato ainda costume nas grandes igrejas assistir à Missa em um altar e, a uma hora determinada, no altar do Santíssimo, ocorria a distribuição da comunhão dos fiéis. Mesmo onde isso acontecia dentro da Missa, até a reforma do Missal de 1962, ela era celebrada como um elemento externo: o rito de comunhão não estava previsto

---

<sup>255</sup> *Cone. Agathense*, 18: MANI, ed., *Sacrorum Conciliorum Nova amplissima collectio*, VIII, 327.

<sup>256</sup> Cf COD 245.

<sup>257</sup> Por isso os esposos devem abster-se da cópula antes de comungar e por isso se discute casuisticamente se um sacerdote pode celebrar se sofreu poluição noturna (cf ST III, 80,7).

<sup>258</sup> O concílio de Trento exorta à comunhão com frequência regular; a prática da reforma católica sucessiva se esforçará de realizar isto. Sintomático dos êxitos é, todavia, o resultado quanto à comunhão só pascal (cf MARXER, "L'eucaristia nel XVII secolo"; para o período precedente ao tridentino cf DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente*, 21-59). Ainda hoje, mesmo com a reforma de Pio X e do Vaticano II, é fortemente enraizada em terras de antiga catolicidade a prática de participar da missa sem comungar.

<sup>259</sup> E é significativo: o sacramento existe já. Na comunhão só se faz uso dele!

na *ordo missae*; os fiéis tinham que começar por dizer o ato penitencial da mesma forma que no início da Missa: sua comunhão era algo que permanecia externo à Missa e, portanto, exigia um ritual próprio<sup>260</sup>.

Consequentemente, o uso, que vimos teorizado em Tomás<sup>261</sup>, da chamada comunhão espiritual se espalha: um acesso à hóstia não pela manducação sacramental, mas pela pura inferência sobre ela do desejo interior e dos sopros devotos da alma<sup>262</sup>.

A partir do século 12, difunde-se na igreja latina o uso pelo qual os fiéis comungam sob a única espécie de pão<sup>263</sup>. As motivações práticas e teológicas se sustentam mutuamente: por um lado a preocupação de não desrespeitar o vinho consagrado, arriscando-se a derramá-lo ao distribuí-lo aos fiéis; por outro lado a afirmação teológica, vista acima, da presença por concomitância natural de todo o Cristo nas duas espécies. A restauração do antigo costume das duas espécies será reivindicada pelos Hussitas e pelos Reformadores a partir do século XV-XVI.

Comcomitante à marginalização do fato da comunhão, no que diz respeito ao rito da Missa, desenvolve-se uma forte ênfase nos ritos de consagração<sup>264</sup>. O desenvolvimento do tratado dogmático sobre a eucaristia e a consequente pregação muda, como vimos, para a centralização do fato da presença real de Cristo nos elementos das oferendas. Por parte do sacerdote celebrante, isto implica em uma atenção escrupulosa aos gestos e às palavras aí proferidas: se – como se viu em São Tomás – são as palavras da consagração (e somente aquelas!) que permitem a

<sup>260</sup> Cf RIGHETTI, *Manuale*, III, 509-519; 572-577. O rito da comunhão dos fiéis era, de fato, recebido daquele *extra missam* da comunhão dos doentes. Será só a reforma do missal de João XXIII, em 1962, a reintroduzir a comunhão como parte do rito da missa, eliminando o novo ato penitencial que a precedia: cf *Missale Romanum. Editio typica 1962, Ritus servandus in celebratione Missae*, X,6.

<sup>261</sup> Cf ST III, 80, 1.

<sup>262</sup> Sobrevive ainda esta antiga prática devocional. Trazemos uma das fórmulas difusas para realizá-la: "Meu Jesus, eu creio que estás realmente presente no Santíssimo Sacramento. Te amo acima de cada coisa e te desejo na minha alma. Mas como agora não posso receber-te sacramentalmente, venha ao menos espiritualmente em meu coração. Como já veio, eu te abraço e me uno a ti; não permita que eu me separe de ti. Eterno Pai, eu te ofereço o Sangue Preciosíssimo de Jesus Cristo para a remissão dos meus pecados, em sufrágio das almas do purgatório e para as necessidades da Santa Igreja": notemos todos os elementos ressaltados na especulação doutrinal: sobre a eucaristia se infere com ato de fé em relação da presença real; manifesta-se o desejo e a devoção, todos interiores; se justapõem o acesso espiritual e aquele sacramental; a falta de acesso sacramental não impede de unir-se à oferta sacrificial, cujos benefícios se irradiam à igreja e aos defuntos.

<sup>263</sup> Cf RIGHETTI, *Manuale*, III, 504-509; AUGÈ, "Aspetti particolari", 278-280.

<sup>264</sup> Cf RIGHETTI, *Manuale*, III, 397-403.

presença real, elas devem ser pronunciadas com muito cuidado; no final de sua proclamação, ajoelha-se em adoração a Cristo agora presente. Por parte dos fiéis ocorreu uma acentuação correspondente: se, portanto, Cristo está realmente ali presente, mas eu não me aproximo dele em comunhão, contento-me em venerá-lo com meu olhar, adoro sua presença real que se oferece ao meu olhar. No final do século XII, a elevação da hóstia consagrada foi introduzida logo após as palavras de Jesus sobre o pão e, cerca de dois séculos depois, foi introduzida a elevação paralela do cálice. A elevação torna-se, na piedade dos fiéis, o momento culminante da Missa porque Cristo presente no sacramento se dá a si mesmo para ser visto por eles: isso é, portanto, sinalizado externamente pelos sinos e internamente pelo toque prolongado das campainhas<sup>265</sup>.

A necessidade dos fiéis de *videre hostiam* leva ao desenvolvimento de formas arquitetônicas: na passagem da idade média ao renascimento e ao barroco, os imponentes coros medievais colocados no centro da nave, um obstáculo à vista do altar, desaparecem; a divisão presbitério-nave é reduzida à fina balaustrada (que também é usada como mesa de comunhão); o espaço da igreja passa da estrutura das naves para a estrutura moderna de um único ambiente: o altar deve ser visto de todos os pontos da igreja<sup>266</sup>.

A devoção ao fato da presença real nas espécies desenvolve, conseqüentemente, também o culto da eucaristia *extra missam*<sup>267</sup>: o lugar da conservação do pão consagrado para levar aos doentes<sup>268</sup> torna-se o ponto focal da oração e, portanto, conhece um notável desenvolvimento arquitetônico. Da sacristia desloca-se para a igreja; de um nicho fechado na parede assume a forma decorada das torres eucarísticas ou da pomba-repositório suspensa ou da píxide suspensa, até o tabernáculo barroco colocado no centro do altar-mor e ao redor do qual se

---

<sup>265</sup> Lê-se nos manuais de história acima citados, os desenvolvimentos supersticiosos ligados à visão da hóstia (êxito do parto, proteção da morte imprevista ...), difusos na sensibilidade dos fiéis também com inadequadas pregações. Dizia-se também que nos dias feriais guardar a hóstia correspondia a ter participado da missa. Ao lado disso a pregação mais oficial move-se contra tais distorções através das os fiéis acorrem ao som dos sinos que anunciam a consagração e vão-se da igreja apenas vista a hóstia.

<sup>266</sup> Cf RIGHETTI, *Manuale*, I, 455-456; MARXER, 'L'eucaristia nel XVII secolo'; GIRARDI, "Del vedere l'ostia. La visione come forma di partecipazione".

<sup>267</sup> Cf RIGHETTI, *Manuale*, III, 590-614.

<sup>268</sup> Tal prática é atestada *ab antiquo*, ao menos do século IV: Nicéia prevê, de fato, que se leve a comunhão aos moribundos: cf COD 12.

desenvolve uma poderosa decoração cenográfica, destinada a destacar sua centralidade e favorecer a magnífica exposição da hóstia<sup>269</sup>.

O culto das espécies eucarísticas como tais levou no século XIII ao nascimento da Festa de *Corpus Christi*: nascida na exortação de Santa Juliana de Liège, difundida em algumas partes da Europa, em 1264 foi estendida por Urbano IV (1261-1264) à Igreja universal<sup>270</sup>. O documento papal não menciona uma procissão, mas logo prevaleceu o costume de levar solenemente o Santíssimo Sacramento pelas ruas das cidades e vilas.

A resposta católica aos Reformadores, na era pós-tridentina, enfatizou fortemente este aspecto da devoção: isto levou a uma difusão maciça do culto eucarístico *extra missam*, tanto que se tornou uma característica distintiva da catolicidade: nasceram as Quarenta Horas, os triduos eucarísticos, as confrarias ou os institutos religiosos de adoração perpétua.

A forma estética em que este culto se desenvolveu não é indiferente: se os comentários medievais atestam que em tempos antigos o que era mantido no repositório era um *pedaço* da hóstia quebrado durante a missa<sup>271</sup>, com o passar do tempo, também por razões práticas, é conservada uma hóstia *inteira* consagrada que vem a ser exposta assim como é no centro de um raio concêntrico<sup>272</sup>. O que é exposto é o que sai apenas da consagração, não do rito inteiro da missa! A piedade da adoração é tanto o fruto quanto o fator coeficiente de uma fratura dualista entre consagração-presença e uso-manducação.

Ressaltamos um comentário sobre a concomitância histórica destes dois fatores: a acentuação do fato de presença e a diminuição da comunhão sacramental.

Ao lado das novas manifestações de piedade eucarística *intra missam* e *extra missam*, que caracterizam os inícios do segundo milênio, a progressiva diminuição da comunhão sacramental por parte dos fiéis deve, infelizmente, ser mencionada. Este estranho fenômeno, difícil de conciliar com a explosão da nova

---

<sup>269</sup> Cf RIGHETTI, *Manuale*, I, 512-517; 546-553; MARXER, "L'eucaristia nel XVII secolo".

<sup>270</sup> Cf DH 846-847.

<sup>271</sup> Cf ST III, 83,5, ad 8.

<sup>272</sup> Fazem exceção alguns hostensórios de forma mais antiga, como aqueles em uso na igreja ambrosiana.

devoção, deve-se a uma multiplicidade de fatores, entre os quais, não menos importante, uma insistência excessiva na indignidade fundamental do homem em relação ao augusto sacramento<sup>273</sup>.

Este comentário vê a concomitância dos dois fatores como um efeito acidental desencadeado por causas extrínsecas que induziriam a seguinte concatenação causal: acentuação do pecado, da pureza ritual... > limitado acesso à comunhão>, contenta-se com a visão e acentua a mesma. Em nossa opinião, porém, os dois fatores em jogo são mutuamente causa um do outro: a ênfase doutrinária na presença real, como é conduzida pela especulação vista, só pode levar a uma relativização do gesto de manducação sacramental. Se o acesso à presença real, situada no nível substancial, ocorre *sempre* através da mediação do intelecto crente e os sentidos são um *meio* para ele, por que realizar uma inferência dos sentidos de tal forma que destrua o fato da presença (manducação, os acidentes desaparecem e, portanto, não há mais presença)<sup>274</sup>, quando é possível resolver por uma escolha dos sentidos mediadores de modo que se mantenha e prolongue a presença (visão)?

A manducação é inferência coerente com a natureza dos elementos escolhidos por Cristo. Mas a visão é coerente com a forma de explicar a presença: se os atos históricos que o homem realiza com os sentidos têm apenas a função de iluminar (proferimento das palavras consagratórias) ou extinguir a presença (manducação), é coerente optar por um sentido que não toca a presença, mas permite desfrutar dela (a visão): estar diante da hóstia consagrada é estar diante daquilo que medeia a presença substancial de Cristo. Com um giro de devoção popular ao extremo fisicista, isto equivale a *estar diante* de Cristo, *estar com* o Cristo. Ressaltamos, portanto, que a diminuição da comunhão não é apenas causa, mas efeito do modo de acentuação da presença real.

---

<sup>273</sup> GIRAUDO, *In unum corpus*, 460.

<sup>274</sup> Cf RAHNER, "Durata della presenza di Cristo dopo la comunione".

## 4.6. Alegorismo e devoção

Intrinsecamente ligados à forma metafísica de acesso ao dado de fé eucarístico, consideramos dois outros fatores difundidos na época medieval e sucessiva: o alegorismo interpretativo e a interiorização da devoção<sup>275</sup>.

### 4.6.1. Alegorismo interpretativo

Não vamos repetir o que foi dito acima sobre alegorismo, já observado no *Quaestio 83 da Summa Theologiae* de Tomás<sup>276</sup>. Basta observar como a prática da interpretação alegórica do rito da missa<sup>277</sup>, que tem suas raízes na era patrística<sup>278</sup>, apesar de ter conhecido fortes oposições, difundiu-se na idade média como um acesso privilegiado ao rito e permanece para alguns ainda em nossos dias<sup>279</sup>. Um fenômeno tão difundido não pode deixar de estar intrinsecamente ligado ao acesso doutrinário à eucaristia. Como já mencionado acima, a idade média perdeu o antigo conceito de *imago, figura, similitudo* e, professando, com palavras antigas, mas não mais compreendidas, a missa como *repraesentatio* da paixão de Cristo, interpretou-a no sentido atual da *representação*. Não encontrando bases reais nesta dada definição do rito, o homem medieval as cria e sobrepõe aos momentos da missa os vários momentos da narrativa da paixão. Concomitantemente, isto favorece cada vez mais o abandono da lógica *simbólica* da liturgia em favor de uma lógica de *sinais*<sup>280</sup>:

<sup>275</sup> Cf RIGHETTI, *Manuale*, III, 574-577.

<sup>276</sup> Veja-se acima.

<sup>277</sup> Cf RIGHETTI, *Manuale*, I, 60-63; GARCÍA IBÁÑES, *L'eucaristia, dono e mistero*, 188-194.

<sup>278</sup> Ad esempio in Teodoro di Mopsuestia: cf HOPING, *Il mio corpo dato per voi*, 88-91.

<sup>279</sup> Um exemplo contemporâneo de tal leitura extraído de um site web de divulgação: "... OFERTÓRIO: o Sacerdote descobre o Cálice e oferece a Deus o Pão e o Vinho. É imagem de Cristo que despojado de suas vestes, é amarrado à coluna e flagelado. A Divina Vítima, na flagelação, oferece ao Pai a sua Carne e o seu Sangue, em oblação. OFERTÓRIO: o sacerdote cobre o Cálice: aquele cobrir equivale, portanto, à cabeça de Cristo coberta com um capacete de espinhos. É figura de Cristo coroado de espinhos. LAVABO: o Sacerdote lava as mãos. Jesus Cristo é declarado inocente: Pilatos reconhece a inocência, mas se lava as mãos, desinteressa-se da sorte do Justo. ORATE FRATRES: o Sacerdote, voltado ao povo, convida a rezar. Recorda o momento no qual Cristo foi apresentado ao povo com estas palavras: Ecce Homo! PREFÁCIO: o Sacerdote em voz alta reza o Prefácio: um convite a elevar o coração a Deus. É o momento eterno no qual a Inocente Vítima é condenado à morte. O PREFÁCIO TERMINA COM O SANCTUS. O Sacerdote eleva à Tríade suprema o hino de adoração e de glória. É imagem de Cristo, Divina Vítima que carrega a Cruz sobre os ombros e inicia o caminho do Calvário...": <http://www.agerecontra.it/public/press40/?p=18035> [03.11.2016].

<sup>280</sup> Cf SHMEMANN, *Per la vita del mondo*, 170-191.



se o *símbolo* implementa o que ele expressa em um único movimento, o *sinal* ao invés se oferece à mediação noética do conceito ("isto significa *que*") e então pede uma tradução-aplicação no nível da existência. A missa, no acesso alegórico-sinal *significa* a paixão de Cristo, enquanto no antigo entendimento ela era um *símbolo-figura*. Não é mais tão claro que essa me *introduza efetivamente* no mistério; a compreensão mudou: eu *sei e acredito* que ali se realiza o mistério (a alegoria o *significa para mim*) e eu estou *diante* dele em contemplação, despertando meus sentimentos de devoção de modo a acolher seus benefícios com a melhor disposição interior.

#### 4.6.2. Intimismo devoto

Do que estamos dizendo emerge como muda a forma de participação dos fiéis no rito da missa: esse se realiza diante de seus olhos e *em seu favor*, mas eles não tomam parte nisso: isto é, o rito é realizado independentemente deles. Isto significou que a piedade dos fiéis encontrou uma saída em outras formas paralelas à liturgia e não se canalize mais nas ações litúrgicas. Assim nascem as devoções: exercícios piedosos paralitúrgicos nos quais o povo encontra alimento espiritual (o terço, a *Via Sacra*, os exercícios devocionais aos santos, o culto às relíquias, as procissões...) e que também são praticados durante o rito da missa.

Com os prenúncios da idade moderna (século XIV), a devoção também passou por seu desenvolvimento: os exercícios populares piedosos, às vezes marcados pelo exteriorismo, junta-se a chamada *devotio moderna*: inteiramente centrada na meditação pessoal, na interioridade, na introspecção. Ela é praticada individualmente, centrada no sujeito em seu relacionamento privado com Deus. Um exemplo eloquente é o livro que tem alimentado a piedade de gerações inteiras até os dias de hoje: *a Imitação de Cristo*.

A *devoção moderna* leva a um sério aprofundamento da vida espiritual, do próprio relacionamento com Deus, mas o faz independentemente da dimensão da comunidade eclesial. É a piedade individualista e, portanto, enquanto por um lado tem ajudado gerações de crentes, por outro, os tem separado ainda mais da liturgia, o culto da Igreja, no qual todos e cada um estão envolvidos na ação de graças que

se eleva ao Pai através do Espírito de Cristo que vive em seus membros. Para os devotos, de fato, a liturgia torna-se o espaço sagrado no qual "fazer a própria meditação", fechados em seu próprio áureo isolamento<sup>281</sup>.

A *devoção moderna* não pretende abolir a liturgia, mas - por um processo redutor - tornou-se o "tempo para fazer a meditação", uma meditação de tipo afetivo. O memorial litúrgico torna-se uma espécie de imaginação figurativa: a incapacidade de perceber a presença do *mysterium salutis* leva a considerar a celebração como uma simples lembrança dos mistérios de Cristo, lembrada em nível psicológico e subjetivo. A oração deve ser apenas espiritual, tocando apenas a alma que é aquela que deve ser salva. [...] A salvação não é mais obtida através dos sacramentos, mas é o resultado de um esforço voluntarista e psicológico. (A ala heterodoxa do movimento não dá importância aos sacramentos)<sup>282</sup>.

Parece-nos que também este desenvolvimento não é extrínseco ao conteúdo doutrinário com o qual o mistério eucarístico é transmitido. Já apontamos a dupla abordagem gnoseológica de Tomás e seus contemporâneos (sentidos-intelecto; acidentes-substância). Se o lugar onde o mistério do Cristo presente e a vida do homem se tocam, é a faculdade mais sutil do homem, ou seja, seu intelecto, não é incongruente um modo de participação na missa em que se marginalizaram os sentidos e ações (mediações a serem superadas) e exalta-se a elevação mental adornada com piedosos afetos interiores<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> Até a reforma de Paulo VI em muitos lugares era divulgada a prática de que o povo durante a Missa estivesse ocupado com piás devoções, como a reza do terço ou a leitura de pequenos manuais de espiritualidade.

<sup>282</sup> ROSSO, *Um popolo di sacerdoti*, 223.

<sup>283</sup> Cf *Imitazione di Cristo* I, 20 oppure IV, 18: "Submeta-te a Deus, submeta os teus sentidos à fé e te será dado luzes de conhecimento, tais e quais te serão útil e necessário". Também a modalidade celebrativa que chegou até nós, segundo o missal de Pio V expressa isto: a rica gestualidade e simbologia que a história acumulou no rito da missa, vem, por assim dizer, atrofiada, realizada em modo tal que não seja visível, que não se distraia da concentração interior: os movimento dos braços do sacerdote devem estar contidos dentro do espaço dos ombros, de tal modo que não sejam vistos pelos fiéis; as orientações cósmicas das ações (exemplo, a proclamação do evangelho em direção ao norte, em direção às trevas, cujos vestígios se admiram, por exemplo, nos ambões da Basílica de São Clemente em Roma) são reduzidas a um frágil sinal (o missal *in cornu evangelii* é colocado em diagonal com o dorso em direção ao norte). De tal redução não estão ausentes muitas práticas celebrativas também pós-conciliares que o reduzem, ao mínimo, as possibilidades expressivas do rito, ou o sufocam as pesadas explicações racionalizantes.

#### 4.7. Milagres eucarísticos

Um último elemento relevante no que diz respeito à prática litúrgico-devocional do período em questão é o fenômeno dos milagres eucarísticos. São fenômenos ligados à consagração da hóstia: ou aparições de Cristo na forma da criança ou mutações da espécie eucarística em sangue ou carne humana visível<sup>284</sup>. Concomitante, com as discussões entre os séculos IX e XI, este fenômeno é aduzido em defesa das posições realistas-físicistas. O próprio Tomás fala disso, reinterpretando o fenômeno de tal forma que ele não pode mais apoiar a tese fisicista, e tornando-se a favor de sua abordagem de transubstanciação<sup>285</sup>. O que é importante ressaltar sobre o fenômeno é a forma das aparições de Cristo: além das mutações em carne e sangue, são interessantes as aparições do Menino Jesus: elas nos confirmam, no nível de devoção, o que dissemos acima sobre o fundamento cristológico da teologia eucarística: não é o crucificado e ressuscitado que se faz presente, mas o Verbo que se fez carne em Maria.

#### 5. Constatações do modelo

Na conclusão desta exposição dos dados positivos coletados nos níveis léxicais (a especulação de Tomás), estrutural-prático (a prática litúrgica e devocional) e na articulação magisterial entre eles (o concílio), é finalmente possível detectar o modelo estrutural subjacente, a fim de entregá-lo à investigação posterior.

De acordo com a definição do instrumento dado na introdução<sup>286</sup>, indicamos os pontos de referência em torno dos quais ele está estruturado e as ligações formais entre eles, apreendendo desta operação a forma geral dentro da qual é correto e compreensível o material até agora exposto.

---

<sup>284</sup> Cf alguns relatos de aparições eucarísticas em PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, XIV: entre os mais célebres está o milagre de São Gregório Magno, sujeito de muita iconografia da época.

<sup>285</sup> Cf ST III, 76,8.

<sup>286</sup> "O objeto ou o termo capaz de fornecer um esquema de pontos de referência com a finalidade da reprodução ou da imitação": "Modello", in DEVOTO - OLI, *Dizionario della lingua italiana*, 1435-1436.

Quanto aos pontos de referência, indicamos: o fundamento cristológico do sacramento; o evento ou rito celebrativo do sacramento; a igreja que celebra o sacramento; o homem crente que está no fato sacramental.

Quanto aos elos que organizam os pontos de referência de forma coerente em si, destacamos agora duas características que estruturam este modelo em todos os seus elos entre os pontos:

- Estamos (pensamos, oramos, agimos ...) em um sistema de acesso ao real que procede por distinção e sentido antitético, ou seja, que indica o dado de ser de uma realidade, identificando o seu próprio que a distingue de todo o resto, de tudo o que esta realidade não é<sup>287</sup>.
- Há também a necessidade ordenativa de encontrar um ponto nodal no real, do qual alcançar e descender hierarquicamente tudo o que está conectado a isso<sup>288</sup>.

Este duplo princípio é implementado, sobretudo, no objeto central em estudo: o *fato da eucaristia*, ou seja, que a igreja atesta como central para sua experiência e autocompreensão um evento celebrativo: como acessar esta centralidade fundadora? Esta é a questão em torno da qual atua a especulação medieval sobre a eucaristia desde as discussões do século IX. E sobre esta questão atua, implementando as duas perspectivas formais mencionadas acima.

Disto segue uma primeira e central estruturação da forma do modelo: *no fato da celebração* se realiza uma distinção e uma hierarquização: há um rito e há entes (pão e vinho) em torno dos quais o rito acontece. Assim temos o primeiro pólo antitético entes-rito, que duplica o primeiro dos pontos de referência listados acima: a celebração. Inerentes a esta duplicação por conexão estão os outros pontos de referência: Cristo, a igreja, o homem.

---

<sup>287</sup> Cf DE LUBAC *Corpus Mysticum*, 283-314; VAGAGGINI, "Teologia", 1620-1628; CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, 179-192.

<sup>288</sup> Cf BONACCORSO, "L'epistemologia della complessità e la teologia", 61- 66; MORRA, *Dia non si stanca*, 36-38; CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, 171-179.

Tratemos, sinteticamente, por pontos, as conexões que dão forma ao modelo (eixos). Os pontos a seguir não se destinam a ser apresentados em uma ordem hierárquica: o modelo não é uma série em cascata de causas e efeitos. O modelo é pensado como uma forma estrutural que pode ser apreendida e percorrida, entrando a partir de qualquer um de seus pontos de referência. Os pontos que se seguem poderiam, portanto, serem apresentados em uma ordem diferente. O que importa é a relação entre os pontos e as conexões observadas e o material positivo sintetizado até o momento.

### 5.1. Eixo ente-rito

*Ente*<sup>289</sup> > *rito*: o ponto sólido de ancoragem do fato eucarístico é o ente. Esse rege o nível do rito. A especulação é sobre a natureza metafísica dos entes. O rito é quase totalmente afastado da relevância ontológica do fato eucarístico. Resta a última ancoragem ritual na necessidade da prolação das palavras essenciais e da presença de uma matéria sobre a qual pronunciá-las. Sem este ritual mínimo, não se dá o fato eucarístico. A discussão entre os teólogos tridentinos sobre a plenitude do sinal das duas espécies amplia um pouco esse mínimo ritual, mas nos fatos não é aplicado. Na prática, o foco muda da imanência em um evento celebrativo para a inferência crente sobre os entes consagrados. O deslocamento da palavra eucarística da celebração para os elementos consagrados é uma indicação disso.

*Rito* > *ente*: o evento celebrativo é colocado como preparação e consequência da centralização ôntica. As quatro junções rituais entregues na forma da ceia de Jesus à tradição sucessiva (*accepit, gratiam egit/benedixit, fregit, dedit*) estão subordinadas à segunda delas. Que por sua vez é reduzida a sua seção anamnética-institucional (*dicens: Hoc est ... hic est*)<sup>290</sup>, reduzida às únicas palavras homogêneas na pregação sobre os entes (as palavras de ação - *accipite et manducate/bibite* -

---

<sup>289</sup> Mantemos o singular ao invés do plural entes em coerência com a doutrina da presença por concomitância de Tomás, que torna, ultimamente, não central a dualidade de pão e vinho. A prática católica ainda atual da comunhão sob uma só espécie é a confirmação.

<sup>290</sup> A qual, estando na forma neotestamentária é colocada no fim ou em concomitância das quatro ações elencadas. Só com a introdução do relato institutivo na anáfora (cf MAZZA, *La celebrazione eucarística*, 50-53), homogêneo ao *benedixit* para as de ambas naturezas verbais, as palavras da instituição se sobrepõem à ação de graças.

são desautorizadas). Os outros três nós perdem relevância ontológica, em particular o pólo da comunhão: o fato da eucaristia já é realizado com a consagração; a comunhão é uma consequência dela, definida como o uso do sacramento. Aqui temos sublinhado o específico deste sacramento, realizado a montante das ações de uso do mesmo.

A profundidade do evento litúrgico se mantém em vigor só para apoiar o princípio de autoridade e tradição: um rito ainda é celebrado porque a igreja o faz e o quer dessa forma.

Nesta relação ente-rito, podemos ver bem como é delineada uma antítese concomitante: *presença-ação*. A primeira é o ponto forte do qual depende e segue a segunda. A compreensão e a experiência da eucaristia estão totalmente colocadas nesta antítese hierárquica. Também a marginalização do papel da Escritura participa dela: a memória das ações histórico-salvíficas não é tão central para o dado presencial.

Esta antítese tem uma grave consequência no acesso do crente à eucaristia: é suprimido o valor processual do real, o valor próprio do que é um acontecimento histórico, em favor de uma lógica binária e espacial presente/ausente que não sustenta tão bem a natureza que deriva da salvação cristã<sup>291</sup>.

## 5.2. Eixo Cristo - ente

*Cristo>ente*: Na centralização ôntica do fato eucaristia, é colocada a articulação a respeito do fundamento cristológico do sacramento. Cristo está *presente* antes que (/ em vez de) *agente*; a articulação entre os dois níveis é colocada na análise metafísica dos entes (*substância dos elementos - substância do corpo e sangue de Cristo*); os eventos histórico-salvíficos de Cristo (Mistério Pascal) são em última instância irrelevantes ao dado objetivo da presença, eles só acidentalmente constituem sua condição: a substância do corpo de Cristo *que* morreu e ressuscitou está presente, não o corpo *em quanto* morto e ressuscitado.

---

<sup>291</sup> Cf a interessante e provocatória crítica à centralização ôntica da teologia eucarística em YANNARAS, *Contro la religione*, 108-124.

*Ente>Cristo*: O deslocamento da centralização do fato eucarístico sobre os entes com os quais é celebrada, leva a que se transfira para eles a ancoragem do fundamento cristológico, como acabamos de ver. O ente, e não a celebração, medeia o acesso a Cristo, expresso na chave da presença substancial. Isto leva a uma representação linguístico-mental, pela qual Cristo é *interno* aos elementos consagrados: tanto a visão fisicista local à qual Tomás se opõe, como também o léxico autorizado Tridentino de "*contineri in*", confirmam isto para nós. A mediação ôntica da presença de Cristo é o ponto central sobre o qual se baseiam as discussões desde o século IX até a época da Reforma e além: a visão católica da transubstanciação salvaguarda uma mediação real efetiva: sem a doação do ente não há presença de Cristo. A visão, condenada em várias ocasiões da consubstanciação enfraquece o papel efetivo dos entes como mediadores e abre o caminho para uma justaposição ocasionalista da presença de Cristo no fato da eucaristia.

### **5.3. Eixo Cristo-rito**

*Cristo>rito*: a mudança do centramento celebrativo-ritual para o ôntico enfraquece a razão de ser do primeiro. Isto é testemunhado pela perda de profundidade das categorias patrísticas de figura, imagem, similitude. O que neles tinha espaço e relevância é conseqüentemente relegado a um segundo plano: a idade média encontra dificuldades para manter uma coerente teologia de sacrifício. O sacrifício é um fato de ação, não de doação estático-presencial. Mas se a ação não tem mais profundidade ontológica, mesmo a idéia de sacrifício, para permanecer em vigor, deve mudar para o que se tornou fundamental: assim observamos a oscilação da teologia do sacrifício da antiga explicação figural (enfraquecida) para a explicação ôntica (mais forte), com os problemas dos quais a contestação reformada é o sintoma mais agudo. Uma consequência problemática é a multiplicação das missas como um valor em si: se o sacrifício ocorre devido ao fato de que os elementos são consagrados, então multiplicando as consagrações se multiplicam os sacrifícios e os benefícios anexos. A lógica é coerente, mas seu absurdo interno pode ser facilmente visto se pensarmos nos abusos medievais tardios de dezenas de missas

celebradas até mesmo pelo mesmo padre no mesmo dia. É lícito dizer que esta lógica inverte a direção da missa>existência cristã. Não se celebra para viver como um crente, mas vive-se para celebrar!

*Rito>Cristo*: se também o que é pertinente ao rito (o fato da eucaristia, na medida em que é realizado como sacrifício) deve ser deslocado para o novo centro ôntico, o rito permanece privado mesmo do que lhe é próprio: ser uma ação mediadora da ação salvífica de Cristo. O rito continua sendo um invólucro vazio, um mero apoio cerimonial a um núcleo que está situado em seu centro. O rito, não mais sendo um acesso mediador no nível do fundamento cristológico, é colocado como uma mediação de segundo grau: mediação de sinais (não estritamente necessária) à mediação ôntica (necessária): o desenvolvimento do alegorismo está aqui mesmo.

#### **5.4. Eixo homem-ente**

*Homem>ente*: dada a centralização ôntica, também o acesso do homem participante ao fato eucaristia se adapta à abordagem ôntica: o esquema de acesso do homem à entidade é transposto para o fato eucarístico: o ente é objeto que se oferece ao *conhecimento do* sujeito homem. Este conhecimento ocorre através da dupla passagem sentido > intelecto: os sentidos medeiam a passagem do intelecto ao nível profundo da coisa: a substância. Isto é em virtude do axioma indiscutível de que o nível profundo do real, a verdade das coisas, é prerrogativa da faculdade noética do homem<sup>292</sup>. Dada a natureza particular dos entes após a consagração (no lugar de seu nível fundamental está o nível fundamental do ente Cristo), a mediação sentidos > intelecto não pode ser direta: o que os sentidos atestam não é adequado ao que o intelecto alcança neste caso particular: é necessária a intervenção da graça que permite a inferência adequada do intelecto: se dá um ato de fé. A eucaristia se torna o termo inferencial da fé. Além disso, produz-se uma divergência sentidos-intelecto crente, que é continuamente reiterada, sublinhando a inadequação dos sentidos no caso do

<sup>292</sup> Cf VAGAGGINI, "Teologia", 1624; 1664: Ele indica o mal entendido subjacente na teologia da faculdade do ser e intelecto.



fato eucaristia. Junto com a desvalorização da ação, há também a desvalorização do nível sensível.

*Ente>homem*: uma distinção e hierarquização análogas também se encontram na direção oposta da relação, a direção dos efeitos salvíficos do fato eucaristia sobre o homem envolvido. O antigo adjetivo *espiritual* (entendido como a realidade à qual pertence a obra do Espírito Santo) que se opunha no léxico de matriz paulina ao *carnal* (entendido como a autorreferencialidade criatural sobre si mesmo) se encontra definido para uma nova contraposição com o adjetivo *corporal*, terminando por se encontrar alinhado com a citada antítese noético-sensível. Se, portanto, em conformidade com a linguagem clássica, se fala da eucaristia como alimento espiritual, ela é agora entendida como oposta e paralela ao alimento sensível e corporal. Aqui reside o enraizamento da dualidade entre a refeição espiritual e a refeição corpóreo-sacramental. Aqui reside também a hierarquia dos efeitos da eucaristia vista em Tomás, pela qual o homem primeiro se beneficia dela em sua alma e, conseqüentemente, também sobre seu corpo.

Podemos reiterar que, em nossa opinião, uma série de antíteses paralelas são estabelecidas, todas seguindo a mesma linha de distinção, onde os termos opostos, embora pertencentes a esferas diferentes, encontram áreas de intersecção em seu uso: corpo-espírito/alma; sentidos-intelecto; sacramental-espiritual.

### **5.5. Eixo homem-rito**

*Homem > rito*: relegado a mediações de segundo plano, em um horizonte de acesso à centralização gnoseológica, o rito é para o homem envolvido no fato eucaristia como uma representação sagrada que aparece diante dele, propondo-se como um *signal* do que é colocado em seu centro: a presencialização ôntica. O homem exerce seu acesso através da série de passagens que a lógica dos *sinais* implica: olha, interpreta, sabe noeticamente *que* o que conta ali deve acontecer/já aconteceu. A lógica do envolvimento *simbólico*, enraizada na centralidade da ação na qual o homem se encontra colocado, está um pouco enfraquecida. Enquanto *signal* mais que *símbolo*, o rito se coloca *diant*e do homem,

não do homem dentro dele. Aqui reside o fenômeno da separação entre o sacerdote que celebra sua missa e as pessoas que a assistem.

*Rito>homem*: em virtude da separação acima mencionada, esta direção do vínculo do par de pontos está praticamente extinta. O rito envolve o homem como espectador se ele consente em interpretá-lo alegoricamente como um sinal do que o rito vela. No máximo, o rito pode visar sua própria magnificência, para impor-se à atenção sensível do espectador e convidá-lo a ativar o processo de decifração do sinal. Mas não é necessário: em última análise, é suficiente que o homem esteja *diante* do rito, consentindo pela fé ao fato que lá atrás/dentro opera-se algo importante para sua salvação. Sua presença física *diante* do rito rege-se, também só no apoio extrínseco da motivação da autoridade: o preceito festivo, em obediência ao qual se vai à missa no domingo. De fato, ao rigor da doutrina, os benefícios da missa também beneficiam os ausentes *pelos quais* a missa é celebrada.

## 5.6. Eucaristia e igreja

O último dos elos estruturais do modelo diz respeito ao relacionamento com a igreja. O já mencionado livro de H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, mostrou passo a passo a progressiva extrinsecação da igreja a partir da eucaristia. Portanto, é suficiente para nós notarmos como ultimamente a própria igreja não pertence mais ao modelo com o qual estamos lidando sobre a presença de Cristo na eucaristia. Na era patrística, o próprio fato de que a eucaristia seja lida como um espaço para a presença ativa de Cristo em sua igreja, incorpora em si o fato de que a celebração do sacramento torna a própria igreja concomitantemente presente, ou seja, a gera, a constrói e a molda. Mas esta co-presença recíproca da presença de Cristo e de seu corpo, entendido como igreja, está enraizada na centralidade mistério-ritual do fato eucaristia: a eucaristia é rito, é *actio*, ou seja, doação progressiva da imagem do evento fundante através das relações entre coisas, pessoas, gestos, palavras, espaços, tempos. E, *portanto*, é o espaço da presença de Cristo<sup>293</sup>.

---

<sup>293</sup> Cf DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 33-106.

Excluindo a profundidade ativa-ritual do fato eucarístico em favor da centralização presencial-ôntica (com tudo o que isso implica e que viemos enucleando), o que por sua natureza é evento, processo, estabelecimento de relações – a igreja – não conseguiu mais manter o controle intrinsecamente. De acordo com as duas coordenadas formais citadas no início do parágrafo, os dois eventos – eucarística e igreja – são colocados em relação recíproca por distinção e hierarquia: a igreja é efeito da eucarística, sua consequência: segundo a expressão de Tomás, *res intenta sed non contenta*<sup>294</sup>.

Esta extrinsecação é acessível a partir dos vários pontos de referência do modelo enumerado: quanto ao fundamento cristológico, ele é entendido num sentido estático-natural: a substância do corpo nascido da Virgem. A referência pascal é apenas accidental. Um corpo entendido como relações interpessoais só pode ser a consequência accidental do corpo presente. As ações e as relações são consequência da presença.

Quanto à relação ente-rito, a posição secundária da comunhão a respeito da consagração vai na mesma direção: o momento de visibilidade ritual da compaginação eclesial (a manducação sacramental) tomou um lugar secundário no momento da presencialização, é uma consequência da mesma. Além disso, o que é acessado é a substância do corpo de Cristo: o nível no qual se insiste é o da relação pessoal entre os fiéis e Cristo. A igreja surge como consequência mediada pela virtude da caridade que o encontro com Cristo infunde<sup>295</sup>.

Quanto ao acesso antropológico à eucarística, a hierarquização dos pólos alma-corpo, intelecto-sentidos impõe que o que é a vida da caridade ativa (o tecido da igreja) seja uma segunda aplicação (moral) do que é acessado pela fé do intelecto e a vontade crente<sup>296</sup>.

Seja qual for a forma de acessar o modelo, a igreja é excluída dele, ligada apenas como uma segunda (e secundária) consequência: o desenvolvimento da

---

<sup>294</sup> Cf ST III, 80,4. Sobre como isto toque também outros capítulos da teologia e da piedade, leia-se o interessante estudo de H. DE LUBAC sobre a mudança da doutrina e da piedade no que diz respeito à esperança para os mortos: cf *Corpus Mysticum*, 351-367.

<sup>295</sup> Cf ST III, 79.

<sup>296</sup> Para uma crítica a esta abordagem cf MORRA, *Parole intorno al pozzo*, 103-112; YANNARAS, *Contro la religione*, 60-69; 79-107; 244-259.

intimidade devocional como forma privilegiada de participação na missa é colocado aqui como um sintoma eloquente.

A singularidade da intersecção entre sacramental e moral quanto ao caso extremo da eucaristia celebrada por um sacerdote separado da igreja é um alarme eloquente da natureza problemática destas junções: uma eucaristia que, na medida em que é celebrada, é um pecado mortal devido à sua localização extra-ecclesial é, no entanto, um espaço válido de presentificação ôntica de Cristo.



## 2. O SÉCULO XX: OPERAÇÕES NO MODELO

Neste segundo capítulo, avançamos cronologicamente em cinco séculos, até o século vinte. Isso herda o modelo de acesso ao dado de fé da presença real de Cristo na eucaristia, elaborado pela reflexão analisada no primeiro capítulo. No entanto, assistiu-se a operações sobre este modelo herdado que ajudam a reestruturá-lo, significativamente, a ponto de o desmontar em alguns dos seus elos principais. Isso traz a necessidade de um novo modelo que, em nossa opinião, ainda está longe de ser sistematicamente elaborado.

Neste capítulo, não pretendemos expor a teologia eucarística do século XX: limitamo-nos a fazer investigações naquelas junções que contribuíram para a desconstrução do modelo herdado e ainda oficial.

Identificamos essas junções em dois níveis principais: no nível litúrgico e no nível propriamente teológico-dogmático.

Esses dois planos são implementados historicamente em quatro momentos-chave: as contribuições do movimento litúrgico na primeira metade do século (parágrafo 1); um debate epistemológico ocorrido entre as duas metades do século (parágrafo 2.1); as propostas teológicas de redefinição da presença eucarística elaboradas entre os anos 1950 e 1970 (parágrafo 2.2); a reforma litúrgica da *Sacrosanctum Concilium* e do *Missale Romanum* de Paulo VI (parágrafo 3).

### 1. As contribuições do movimento litúrgico

Um *movimento litúrgico* é definido como aquela linha de redescoberta teológica, exegética e pastoral do fator litúrgico da vida cristã. Desenvolvido na segunda metade do século XIX devido a confluência de vários fatores culturais e sociopolíticos no ambiente monástico francófono e germanófono, esse passou a interessar e envolver o magistério eclesiástico nos pontificados de Pio X e Pio XII e resultou na constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium*. Em suas várias formas (exegese e estudo crítico das fontes textuais litúrgicas; aprofundamento teológico do fato litúrgico; envolvimento do povo fiel em experiências de pastoral litúrgica),

portanto, isso é colocado como horizonte de fundo para o arco histórico considerado em nosso capítulo<sup>1</sup>.

Não entramos nas suas múltiplas implicações, mas contentamo-nos em levantar duas contribuições que tocam, de certa forma, o modelo eucarístico que nos foi dado: aquela mais geral de Maurice Festugière (1870-1950) no pequeno livro *A liturgia católica*, e aquela centrada na eucaristia, de Romano Guardini (1885-1968) em *O Testamento de Jesus*.

### **1.1. M. Festugière**

A obra considerada não entra especificamente no tema eucarístico que é o assunto de nossa exposição, mas oferece algumas chaves centrais da reflexão do movimento litúrgico, que fazem de canal para reposicionar o nosso modelo.

O modelo ressaltado no capítulo anterior colocava, como temos visto, em sucessão hierárquica a presença substancial de Cristo e atos celebrativos históricos realizados em torno dela, ou melhor, a essência do sacramento da eucaristia e seu quadro celebrativo-cerimonial. Esta hierarquização conduziu a uma notável relativização do fato celebrativo recolocado, secundariamente, como sinal cerimonial que permite o acesso ao cerne essencial do que está acontecendo, a presentificação substancial de Cristo na matéria consagrada do pão e do vinho.

O movimento litúrgico, e nele o Festugière, visa trazer à luz o valor insubstituível do que ficou em segundo plano, o evento litúrgico, de fato.

A obra de Festugière quer situar-se no plano da fenomenologia espiritual e sustenta a tese da fundamentalidade do fato celebrativo para a espiritualidade cristã. Podemos, portanto, situá-la, quanto ao modelo, na articulação do acesso antropológico ao evento sacramental. O modelo eucarístico imposto por Tomás - Trento veiculou e sustentou, coerentemente com a sua estrutura, um sistema espiritual, consideravelmente, centrado na interioridade noético-afetiva do crente: ele, de fato, assiste a missa para ser interiormente tomado pela presença substancial

---

<sup>1</sup> Cf CATELLA - GRILLO, "M. Festugière e il movimento litúrgico"; NEUNHEUSER, "Movimento litúrgico"; GIRARDI - GRILLO, "*Sacrosanctum Concilium*: Introduzione", 14-24; ROSS, *Un popolo di sacerdoti*, 245-264; DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, 57-110; 194-222; 294-325.

de Cristo que – como substancial – se oferece à exclusiva inferência intelectual, com a consequente marginalização de tudo o que é externo e prático à mera preparação de sinais (alegoria) ou a um esquema cerimonial. O devoto dispensa de bom grado esse aparato externo e prefere viver a missa, a presentificação da substância de Cristo, em uma forma que favoreça o recolhimento e a meditação interior: a chamada *missa baixa*<sup>2</sup>, celebrada no recolhimento silencioso de uma capela lateral, cujo único dever de participação é ficar de joelhos, é preferida à missa solene, cuja ritualidade é percebida como externa e perturbadora.

O Festugière ataca com veemência tal abordagem espiritual e repropõe, como bom beneditino, a fecundidade espiritual do *agir* liturgicamente. Ele não chega a conectar a abordagem criticada ao núcleo eucarístico da teologia sacramental: ele a atribui à influência protestante na cultura européia e à astuta assunção das demandas protestantes por parte da espiritualidade inaciana em sua luta contra o protestantismo<sup>3</sup>. Apesar de não ver o que – em nossa opinião – é uma raiz não indiferente, ele realiza, no entanto, uma operação notável que poderia ter efeitos sobre essa raiz: focaliza a atenção sobre a natureza da liturgia que é ação .

Isso pode ser declinado nos dois lados da junção em que opera o Festugière, ou seja, aquele do acesso antropológico ao evento mediado na liturgia: do lado do sujeito inferente (o crente que vive a liturgia) e sobre o lado do conteúdo mediado da liturgia (a presença e a obra de Cristo na igreja).

A atenção de Festugière é predominantemente absorvida pelo primeiro lado, dado o seu interesse em reconciliar liturgia e espiritualidade, e nisto ele divide sua tese em duas importantes afirmações que sustentam o desenvolvimento de toda a obra. De um ponto de vista teológico, ele afirma que a natureza da ação da liturgia supõe que esta ação a seja de todos aqueles que a liturgia envolve em si.

A liturgia [...] nega a cada fiel o papel de simples espectador, para dar-lhe aquele de participante [...]. De fato, ninguém 'assiste' a missa ou vésperas, que não seja

---

<sup>2</sup> Ou seja, na forma menos solene, sem outros ministros, só o coroinha e sem nenhuma parte cantada.

<sup>3</sup> Cf FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, 96-117.



crente ou que lhe falte a qualidade própria de crente. Não se assiste: se 'participa ativamente' da celebração<sup>4</sup>.

Não há sujeitos agentes e sujeitos destinatários ou espectadores: no evento litúrgico, todos estão envolvidos na única ação de Cristo, que se realiza através da ação celebrativa da igreja. E isto é o específico da liturgia. Assim se introduz a ideia da importância da *participação*, entendida como uma inserção vital e verdadeira em uma *ação comum*<sup>5</sup>.

Por outro lado, a afirmação teológica precedente encontra correspondência perfeita no plano psicológico e fenomenológico: a liturgia como ação é espiritualmente fecunda na medida em que molda e dá forma à vida interior do crente, segundo a sua *forma* própria, que é a forma dos mistérios de Cristo. A ação regulada, precisa, cadenciada e recorrente que é o evento litúrgico molda a espiritualidade dos sujeitos celebrantes.

A liturgia usa todos os recursos do processo sensível: a variedade, o esplendor, a energia física [...]. A liturgia faz muito uso da insistência e da repetição [...] Essas repetições moldam e trabalham as almas. [...] A liturgia usa as atitudes externas do corpo para criar e manter no homem as disposições favoráveis à oração. [...] A liturgia tira grande proveito dos fenômenos fisiológicos causados por todos os tipos de atividades que dominam no homem. [...] E a vida espiritual aproveita destes fenômenos, de ordem inferior. O homem não é um puro espírito<sup>6</sup>.

O significado desta afirmação reside na inversão decisiva do vetor antropológico, sustentado pelo modelo eucarístico herdado: não há apenas o sentido de dentro para fora, do intelectual para o prático, de acordo com o vetor descendente conteúdo essencial> aplicação. Mas se revela que o oposto

---

<sup>4</sup> FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, 254-255. Cf também *ibidem*, 94-95; 136.

<sup>5</sup> Ressaltamos desde agora a distonia de tal ideia de participação a respeito de muita prática litúrgica contemporânea. Parece-nos de fato, que muitos meritórios esforços pastorais não almejam fazer da celebração uma *ação comum*, mas *envolver atores*, de tempo em tempo, diferentes no espetáculo que o clero administra no palco - presbitério em favor de uma platéia presente na nave: veja-se por exemplo uma certa modalidade de conduzir a missa das crianças.

<sup>6</sup> FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, 133.

também é verdadeiro para o homem: o que ele *faz* plasma e conforma o que ele *pensa e sente*. A submissão (obediência) a uma ação externa exigida de mim (celebrar) atua poderosamente no nível da interioridade intelectual e afetiva. As ações práticas "externas" não são, portanto, uma distração ou uma passagem respeitosa a um encontro totalmente resolvido internamente: estas constituem a *mediação* antropológica necessária para plasmar o sujeito crente, portanto, para o encontro da fé com o Deus invisível<sup>7</sup>.

Um desenvolvimento consequente dessas contribuições é esperado também no segundo lado da junção em questão: aquele do conteúdo mediado pela ação litúrgica. Se, portanto, a liturgia é mediação necessária em sua natureza de ação prática, o objeto mediado é inerente a ela? A liturgia é ação mediadora só *quoad nos* ou também *quoad Christum*? É uma ação que medeia uma ação (a ação de Cristo em nós), ou é uma ação apenas do lado do sujeito inferente e é a mediação de um conteúdo de outra natureza (uma presença substancial *diante da qual se está*)?

Este não é o interesse do autor: ele não se põe (ou em todo caso não responde a) esta pergunta. Existem apenas alguns indícios de resposta, ocasionados por outros temas: ele indica o conteúdo do culto na oblação pascal de Cristo na cruz e, conseqüentemente, nega o valor da missa na última ceia<sup>8</sup>. Trata-se de um afastamento notável do modelo clássico, que reconhecia o valor da missa da ceia, pois o próprio Cristo opera ali pela primeira vez o milagre da transubstanciação (com a consequente marginalização do evento pascal do núcleo essencial da missa). A posição do autor é sustentada no estudo da oração eucarística que atesta o sacrifício de Cristo como *conteúdo* da celebração<sup>9</sup> e, portanto, a posição de Deus como "ator invisível" do culto, como "correlato necessário às ações que são vistas"<sup>10</sup>. O modelo herdado, ainda que com todas as diferentes posições sobre a

<sup>7</sup> As posições de Festugière contêm no seu cerne importantes solicitações sobre o tema mediação-imediatismo quanto à graça e aos sacramentos: cf CATELLA - GRILLO, "M. Festugiere e il movimento litúrgico", 33-36.

<sup>8</sup> Respondendo à objeção protestante sobre a instituição dos sacramentos por parte de Jesus: "Jesus deve *antes de tudo morrer* para que a sua pessoa seja *depois* plenamente revelada e o seu reino estabelecido nas almas; a cruz precede e prepara a missa. [. . .] Jesus *não devia e nem podia* estabelecer durante a sua vida o culto com o qual teria sido tratado como Filho de Deus Redentor - enquanto *devia*, ao invés, colocar na sua Igreja o germe de um culto -, e [...] esta Igreja *devia e não podia não desenvolver e organizar este culto*" [itálico no texto]: FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, 93.

<sup>9</sup> Cf FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, 251-253.

<sup>10</sup> FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, 253.

teologia do sacrifício<sup>11</sup>, colocava este último, que é de natureza da ação, no nível das consequências, todavia, *secundárias* do conteúdo central que é a presença substancial. A posição de Festugière se abre para a questão de como conciliar esses dois conteúdos diferentes (ato sacrificial ou presença substancial?): ele aceita a velha justaposição, mas invertendo as prioridades: a afirmação da presença real constitui um suporte de verdade para o que é afirmado sobre o conteúdo sacrificial<sup>12</sup>.

Estes poucos acenos esgotam a resposta do autor na obra analisada. Essa não é central quanto ao seu propósito, mas fornece ideias não indiferentes, que serão desenvolvidas de forma mais sistemática por Guardini.

## 1.2. R. Guardini

As interessantes operações esboçadas por Festugière são desenvolvidas, relativamente, em relação à eucaristia na obra de Guardini<sup>13</sup>.

A sua contribuição surge dentro da atividade de educador dos jovens para uma participação ativa na liturgia. Também para ele, portanto, quanto para o Festugière, o ponto de interesse é a promoção efetiva de um agir litúrgico por parte dos fiéis, e sua obra visa isso. Essa, no entanto, permite-nos avançar mais nas operações do modelo, uma vez que, tratando especificamente da eucaristia, vai mais longe na resolução dos dois lados da questão: a missa como ação *quoad nos* e *quoad Christum*: quanto aos inferentes e quanto ao conteúdo.

A missa é um evento litúrgico e, portanto, como toda a liturgia, tem natureza de ação. A ação que ocorre na missa é obediência à instituição entregue por Cristo em sua ceia: "*Hoc facite in meam memoriam*". Esta raiz genética da missa especifica a sua identidade profunda: é a memória do evento de Cristo, de seu sacrifício salvífico<sup>14</sup>. Este conteúdo é de natureza histórica, não mitológica: e, portanto, ocorreu numa verdadeira diástase temporal, a diástase temporal da Encarnação com o seu

---

<sup>11</sup> Cf GARCÍA IBÁÑEZ, *L'eucaristia, dono e mistero*, 330-380.

<sup>12</sup> "A fé na presença real do Homem-Deus no sacramento eucarístico confere a esta verdade [da ação salvífica de Deus na eucaristia] um caráter mais concreto e mais consistente": FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, 253.

<sup>13</sup> Para uma introdução ao autor, cf BELLI, *Caro veritatis cardo*, 72-115.

<sup>14</sup> Cf GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 122-130. Cf anche DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, 57-90; 294-311.

cumprimento no Mistério Pascal, em que o Filho enxertou humanamente de divina eternidade o transcender do tempo. Isto impõe a natureza da ação memorial da qual o evento de Cristo se torna conteúdo: uma ação, de fato, caracterizada, por sua vez, de uma diástase temporal, um início, um desenvolvimento e um fim<sup>15</sup>. Essa conexão memorial não ocorre por meio de uma imitação externa do acontecimento (como poderia ser o *caminho da cruz* ou uma representação sagrada), mas se cristaliza, por assim dizer, em uma *forma* litúrgica, ou seja, uma ação reiterável e sempre declinável. Esta *forma* litúrgica própria, portadora, é aquela da ceia, ou seja, a imitação daquela *forma* que Jesus entregou aos seus na última ceia: os atos, ligados entre si e coordenados, ali realizados<sup>16</sup>. O conceito que Guardini utiliza, de *forma*, permite-lhe estabelecer a ligação entre o acesso antropológico de quem hoje celebra a missa e Aquele que nela está contido. Aquele que hoje celebra, por estar diante da forma, ou melhor, de estar *dentro*, passa vitalmente a *conformar-se* com Aquele que instituiu aquela forma e que nela "abaixou" a si mesmo. Guardini adverte contra o processo ocorrido na história de ter confundido a forma da ceia com o seu conteúdo, o sacrifício redentor. Ficar na forma nos permite de ser colocados em contato com o evento do sacrifício d'Aquele que, no prelúdio desse sacrifício e em vista dele, instituiu tal *forma*. Não é correto sobrepor à forma da ceia, forma portadora da missa, a forma do sacrifício. Este é o seu conteúdo<sup>17</sup>.

A colocação da memória do sacrifício redentor como um conteúdo, finalmente, abre para uma outra contribuição: a missa vem a reencontrar-se decisivamente, fundada na Páscoa da morte e ressurreição do Senhor. Esta memória, portanto, estende-se, pelo seu conteúdo peculiar, não só do passado ao presente, mas também ao futuro escatológico. Portanto, no que diz respeito à experiência espiritual, deve-se resgatar sua contribuição de tensão escatológica do que nela está envolvida: igreja, humanidade, cosmos<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 73-76; 137-142. Por isto Guardini critica a prática então em voga de celebrar a missa no mesmo altar em que foi exposta a hóstia consagrada. Isto responde à piedade dos fiéis que pedem uma *presença*, mas diminui a natureza do memorial que supõe o dar-se processual diacronico do evento: cf *ibidem*, 71-72.

<sup>16</sup> Cf GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 143-155.

<sup>17</sup> "Jesus Cristo "desceu a si mesmo e a obra sua em um ato destinado a constituir para sempre o centro da vida cristã": GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 109.

<sup>18</sup> Para o tempo que intercorrerá até o seu retorno institui a memória de sua morte redentora: essa representa consolação e força para os oprimidos e para aqueles que esperam a salvação, e mantém

Estes breves acenos de contribuição nos permitem detectar mudanças significativas no que diz respeito aos pontos de referência do modelo clássico, em continuidade com o relatado acima pelo Festugière.

Em primeiro lugar, a mudança central quanto à natureza da missa: essa, como liturgia, é *ação*<sup>19</sup>. Isso determina que em Guardini a referência institucional central se torna o versículo evangélico "*Hoc facite*" em vez de versículos sobre pão e vinho ("*hoc est ... hic est ...*"): a *ação* assume um papel mais central desde o plano de mero suporte ou consequência do centro ôntico-substancial.

A centralidade da *ação*, não apenas na inferência, mas também em termos de conteúdo, está intimamente ligada ao falar do *sacrifício* como o conteúdo da eucaristia: um evento, um ato dinâmico que vincula relacionalmente várias entidades (Cristo, o Pai, a humanidade, a Igreja, o cosmos) não é de todo homogêneo no modo clássico de pensar o conceito de presença, do tipo ôntico-substancial.

E isso, em cascata, envolve uma recentralização do fator *tempo* em comparação com o fator *espaço*: um ente consagrado em que se dá uma presença substancial privilegia um acesso espacial<sup>20</sup>. Uma *ação*, no entanto, é um processo formal que se desenrola no tempo.

Estes deslocamentos, em segundo plano nos propósitos do autor, centrais quanto ao nosso percurso, trazem consigo aqueles do acesso antropológico ao dado (primário ao invés para o autor, quanto ao seu interesse): o homem crente não está diante de um objeto, mas está vitalmente inserido em uma *ação* (participação): a Igreja celebrante não é apenas o pré-requisito e a consequência extrínseca de uma presença, mas está intrinsecamente contida no evento. Por isso, os fiéis que celebram devem ser educados a permanecer dentro da *forma missae*, ou seja, a

---

viva a consciência da vinda de Cristo, diante da qual o tempo que passa é apenas uma espera. A missa, portanto, tem um caráter eminentemente escatológico, que muitas vezes é esquecido": GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 180; "Não é por acaso que a referência à volta de Cristo aparece no relato da ceia sagrada. [...] O rito comemorativo une o presente não só à eternidade – como muitas vezes o entendemos – mas também ao futuro": *ibidem*, 184.

<sup>19</sup>Muito interessante também o parágrafo em que Guardini ilustra como a mesma proclamação da escritura seja compreendida na perspectiva da *ação*: essa não é ocasionalidade de um conteúdo para entender, para pensar, portanto, a melhor atitude seria a leitura de quanto é, ao invés, proclamado. Essa é uma proclamação, ou seja, *ação* verdadeira, real, física, histórica e como tal deve ser vivida: cf. GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 77-80.

<sup>20</sup>Feitas as agudas distinções tomistas sobre a presença local, a inferência clássica é sobre a hóstia e sobre o cálice em si mesmos, portanto sobre dois entes estaticamente colocados em um espaço.

forma da ceia, para participar do que aí está contido, ou seja, o evento do sacrifício de Cristo<sup>21</sup>. A *forma missae* não tem partes secundárias e supererrogatórias: cada parte é central. A referência é a comunhão: participar significa comungar e comungar na missa<sup>22</sup>. Qualquer posição de espectador gerada pela suposta distinção / divisão entre o dado essencial e o homem inferente deve ser banida. Com isso são banidos também todas as precauções espirituais que o favoreciam: os espiritualismos alegóricos que procuram ver a forma do sacrifício *assistindo* à forma da missa<sup>23</sup>.

Guardini avançou decisivamente para além das posições de Festugière quanto à nossa tese. No entanto, devemos apontar como ele não coletou e nem levou até o fim os deslocamentos que ressaltamos em sua contribuição. Na verdade, ele não se pergunta se as contribuições da teologia e da fenomenologia litúrgica oferecidas tenham um êxito quanto aos dados da teologia sacramental. Não se pergunta, isto é, qual é o eixo central do nosso caminho: se os deslocamentos litúrgicos (em uma seção do modelo, portanto) impõem – como nós, em vez disso, argumentamos – os deslocamentos também na maneira de pensar e dizer o dado da fé da presença de Cristo (seção dogmática do modelo).

Em um parágrafo intitulado *Realidade*, Guardini toca nosso tema e o faz realizando uma justaposição entre as contribuições ressaltadas e a doutrina clássica. Os atributos do *verdadeiro* e *real* são aplicados ao *evento* comemorado:

Quando o ministro realiza a ação, ou seja, aquilo que comemora torna-se verdadeiro e real. [...] O que aconteceu naquela noite, quando o Senhor prestes a morrer se entregou aos seus como alimento de vida eterna, em virtude desta palavra se renova em uma ação até mesmo exteriormente semelhante àquela realizada então<sup>24</sup>.

E a representação real do evento realiza novamente o que Cristo fez de pão e vinho naquela noite, em virtude da força criadora de suas palavras. É verdade que as

<sup>21</sup> Cf GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 48-52.

<sup>22</sup> Cf GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 155.

<sup>23</sup> Cf GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 105-108; 150-155. Interessante a distinção que realiza entre *alegoria* e *símbolo* falando do altar: cf *ibidem*, 58-59.

<sup>24</sup> GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 133-134.

categorias dogmáticas de substância e espécie não são postas em questão, mas a ênfase recai sobre o poder das palavras de Cristo em relação aos entes. Além disso, é rejeitada como insuficiente a hipótese de interpretações dos sinais ou metáforas, hipóteses sobre o significado ontológico que a teologia subsequente irá refletir:

O pão e o cálice não deveriam ser meros *sinais* de seu amor e de seu sacrifício. O verbo 'é' que aparece nas duas sentenças não deve ser entendido como 'significa' ou 'é uma metáfora'. A admoestação do Senhor "seja o vosso falar, sim, sim; não, não" nunca foi tão urgente como neste caso. Arriscar uma interpretação dessas palavras significa cometer não apenas um erro, mas um sacrilégio<sup>25</sup>.

Esta justaposição entre as reestruturações significativas do modelo e sua nova proposição constitui o *impasse* da reflexão analisada. Justaposição entre dois conteúdos que não são homogêneos e não definitivamente compatíveis. Essa é possível porque não se percebe que a reflexão sobre a ação litúrgica é inerente ao coração dogmático do sacramento em questão. Na verdade, as duas reflexões, litúrgica e dogmática, são mantidas explicitamente separadas e justapostas: ao falar daquilo que, em nossa opinião, é sua contribuição central, a forma, Guardini acrescenta um esclarecimento: "Não se trata de definir a essência da missa, mas de um elemento aparentemente secundário, ou seja, da forma fundamental"<sup>26</sup>.

Aqui está o nó: Guardini (assim como Festugière) recusam o que o antigo modelo relegou a *secundário*, seja realmente assim; mas não chegam a dizer que esse seja realmente o *essencial*. A operação destes autores está em trazer para a superfície a importância da *forma litúrgica como ação*, mas não conseguem fazer interagir, explicitamente, tal operação com o que se acredita ser o coração dogmático do sacramento, o seu essencial. Essa continua a ser uma prerrogativa da teologia dogmática concebida de acordo com o modelo antigo. Eles restauram a dignidade ao ato litúrgico, mas não demonstram decisivamente a distinção entre o *sacramento*

---

<sup>25</sup> GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 133 (o itálico é nosso); cf também *ibidem*, 156-162. Veja-se as mesmas posições em IDEM, *Il Signore*, 485-492: a centralização do evento; a relutância em usar as categorias clássicas de explicação do "como" e , ao mesmo tempo, a recusa em levar as consequências da reflexão sobre o evento ao coração da essência sacramental.

<sup>26</sup> GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 152 (o itálico é nosso).

e sua *celebração litúrgica*, entre *missa* e *sacramento da eucaristia*.

Esta operação será tentada, com diferentes pontos de partida da reflexão teológica que analizaremos na próxima seção.

No entanto, acreditamos que, globalmente, as duas operações não chegarão a se encontrar<sup>27</sup>. De fato, por um lado, o movimento litúrgico não encontrará grandes dificuldades para se impor no horizonte teológico e pastoral, porque é considerado teologicamente inócuo<sup>28</sup>, irrelevante. Uma operação interessante de recuperação de coisas belas no sôtão da vida cristã, das quais se pode deleitar-se, tirar proveito espiritual, mas basicamente nada mais. Por outro lado, porém, as tentativas da teologia sacramental propriamente dita, que poderiam ter convergido com as necessidades litúrgicas e ter se enriquecido com elas, serão bloqueadas com autoridade pelo magistério, levando assim a viver, ainda hoje, a justaposição denunciada por Guardini.

## 2. Operações teológico-dogmáticas sobre o modelo

Nesta segunda seção, entramos nas operações realizadas explicitamente sobre o conceito da *presença substancial* de Cristo na eucaristia. O primeiro parágrafo atravessa um debate epistemológico de área italiana, significativo no sentido de apontar a insustentabilidade da recepção do modelo antigo tal como nos foi entregue pela tradição. O segundo parágrafo entra no âmago das propostas teológicas para a reformulação positiva do dado de fé.

### 2.1. O debate epistemológico entre Filippo Selvaggi e Carlo Colombo

Na década de 1949-1960 ocorreu um debate entre dois teólogos italianos, F. Selvaggi (Universidade Gregoriana) e C. Colombo (Milão) sobre o tema do acesso epistemológico contemporâneo ao fato da transubstanciação. O objeto debatido era a questão se a física moderna era pertinente para a exposição dessa questão

---

<sup>27</sup> Com uma significativa exceção nas reflexões do de Baciocchi, cf parágrafo seguinte.

<sup>28</sup> Cf BUGNINI, *La riforma liturgica*, 11: define os liturgistas "a gente mais idealista e mais inócua que a santa Mãe Igreja possa contar"!



teológica, ou seja, se era uma questão de relevância apenas para a metafísica<sup>29</sup>. O debate é um ponto crucial, a nosso ver, pois sinaliza uma notável ruptura epistemológica entre a época histórica que elaborou o modelo que estamos estudando e a contemporaneidade que esse modelo herda. E permite ver as consequências, não indiferentes, quanto à recepção contemporânea deste modelo.

### 2.1.1. A proposta de F. Selvaggi

O debate epistemológico surge, concomitantemente, com os desenvolvimentos recentes da física: que relações existem entre a filosofia do ente elaborada pela tradição escolástica e as novas contribuições das ciências para o conhecimento do real?

Preparada a partir de uma discussão ocorrida entre as duas guerras mundiais<sup>30</sup>, emerge a proposta de F. Selvaggi que coloca esta pergunta no centro da questão sobre a presença eucarística:

“A adesão de fé a um tal dogma e a atitude religiosa, que essa requer, é compatível com a atitude do espírito moderno, que se abre sem restrições à evidência científica? e, em termos concretos, as afirmações dogmáticas sobre a substância do pão e do vinho estão em acordo com os resultados certamente adquiridos pela ciência moderna, ao que se refere à constituição dos corpos?”<sup>31</sup>

Seguimos o desenvolvimento sistemático do autor. Ele responde excluindo como inaceitáveis duas possíveis respostas à pergunta feita: para salvaguardar o dogma, formulado em categorias antigas, a física contemporânea deve ser rejeitada; isto é, por outro lado, para acompanhar o passo com os conhecimentos científicos atuais, a ideia de transubstanciação deve ser rejeitada. Essas devem ser descartadas, pois supõem um contraste entre o conhecimento científico e dado de

---

<sup>29</sup> Para uma síntese da posição dos dois autores, para as perspectivas de outros que interviram, cf VOLLERT, “Current Theology. The eucharist: controversy on transubstantiation”; outras referências bibliográficas na questão, em GARCÍA IBÁÑEZ, *L' eucaristia, dono e mistero*, 382-388.

<sup>30</sup> Para uma perspectiva sintética e anotações bibliográficas na questão, cf CLARK, “Physics, philosophy, transubstantiation, theology”.

<sup>31</sup> SELVAGGI, “Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna”, 7.

fé. Ao afirmar o princípio de que não pode haver tal contraste, o autor privilegia o caminho da conciliação entre o dogma eucarístico e a física contemporânea.

Afirma a hermenêutica do dogma tridentino que distingue entre o substrato conceitual utilizado (as categorias técnicas aristotélico-tomistas de análise do ente) e o que o dogma quer efetivamente vincular (a distinção de sentido comum entre *substantia* e *especies*, realidade da coisa e sua detectabilidade fenomenal)<sup>32</sup>. O que o dogma nos vincula, portanto, é apenas a distinção entre o nível de fundamento estável de uma realidade e o nível de sua experiência, entre a substância e suas propriedades.

Nesta gnoseologia clássica, entretanto, interveio a reflexão cartesiana que eliminou "da realidade material qualquer distinção entitativa entre substância e propriedade, aceitando uma concepção unívoca do ente, que exclui qualquer complementaridade de princípios no ente concreto e reduz todos os elementos físicos objetivos apenas à substância-qualidade e ao movimento local"<sup>33</sup>. A gnoseologia científica da idade moderna, portanto, fez com que a realidade material objetiva coincidissem com sua praticidade. A colocação do dogma eucarístico neste novo horizonte conduziu a uma mudança para posições inaceitáveis. Uma nega que a transubstanciação toque o plano da realidade material do pão e do vinho: se a realidade material coincide com a sua perceptibilidade e se a perceptibilidade não muda após a consagração, então a realidade material não mudou. A outra, visto que esta posição compromete a objetividade exigida pela fé eucarística, afirma que a realidade material mudou e o que permanece inalterado é colocado apenas no nível de nossa percepção subjetiva. Realidade e propriedade que a tornam perceptível, agora comprimidas no mesmo nível onto-gnoseológico, mudam – como a fé exige – mas em nós permanece uma ilusão de permanência no que diz respeito à percepção.

Uma terceira posição, igualmente inaceitável para Selvaggi, emerge do desenvolvimento kantiano do novo horizonte onto-gnoseológico: distinguir o plano

<sup>32</sup> "A substância é aquilo sobre a qual se leva o juízo natural do intelecto, é uma realidade material junto e inteligível, que se distingue de tudo aquilo que os sentidos diretamente percebem; isto, ao invés, constitui as espécies, que de alguma forma escondem aos sentidos a substância e, ao mesmo tempo, naturalmente a manifestam ao intelecto": SELVAGGI, "Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna", 16.

<sup>33</sup> SELVAGGI, "Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna", 25.

dos númenos (fundamento metafísico do real, inatingível pelo conhecimento natural aposteriórico) daquele dos fenômenos (nível que pode ser extraído do conhecimento natural), a substância é colocada no primeiro e a espécie no segundo. Assim, afirma-se que as espécies são competência da experiência física do real, a substância permanece no plano dos entes metafísicos.

Na opinião do autor, essa posição desconsidera as necessidades de uma "gnoseologia realista"<sup>34</sup>: exige que a substância seja a realidade concreta, objetiva, predicável do plano do sensível, e que não seja mergulhada na abstração dos meros conceitos de razão da metafísica.

Para salvaguardar tal instância realista, que a fé eucarística requer, ele identifica nos desenvolvimentos da física contemporânea um suporte válido para recolocar no plano do real sensível o eixo de distinção entre substância e espécie, entre o fundamento e propriedade perceptíveis. Ao refutar os pressupostos clássicos da física mecanicista, que surgiram no horizonte epistemológico cartesiano, a física contemporânea admite em seu objeto uma distinção entre um substrato material que é o fundamento da realidade e as propriedades que o tornam perceptível, detectável, experimentável: a partícula e a matéria pertencem ao primeiro âmbito; a massa e a carga elétrica ao segundo. As primeiras não são diretamente conhecíveis, mas se tem acesso a elas por meio das segundas: porém, isto não as torna puros entes de razão, meramente realidades metafísicas. São realidades sensíveis, mesmo que não experimentáveis. Nesta distinção, Selvaggi vê o lugar para recolocar a antiga distinção, na qual se fundamenta o dogma tridentino, entre substância e espécie: na realidade do pão e do vinho, a substância corresponde à realidade de sua matéria, de suas partículas; as espécies relacionadas às propriedades que as tornam experienciáveis: massa e carga elétrica.

"Aplicando esses conceitos ao dogma da eucaristia, devemos afirmar que, quando na transubstanciação, pelas palavras de Cristo, toda a substância do pão e do vinho se convertem em seu corpo e em seu sangue divino, então os prótons, nêutrons e elétrons em ato, que pertencem à massa da matéria consagrada, os átomos, as moléculas, os íons, os complexos moleculares, os

---

<sup>34</sup> SELVAGGI, "Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna", 26.

microcristais, enfim, *todo o conjunto de substâncias que compõem o pão e o vinho*, deixam de existir e se convertem no corpo e no sangue de Cristo. Restam, porém, os acidentes pertencentes a todas essas substâncias, a extensão, a massa, as cargas elétricas, com toda as energias, potenciais e atuais, magnéticas, elétricas cinéticas, que dessas derivam e, portanto, todos os efeitos ópticos, acústicos, termodinâmicos, eletromagnéticos, que essas forças podem produzir; e todos estes juntos constituem as espécies eucarísticas, isto é, o conjunto de fenômenos diretamente experimentáveis<sup>35</sup>.

Segundo esta teoria, a transubstanciação é ontologicamente uma mutação física: ocorre no plano do real e, portanto, no plano físico e seus termos são realidades físicas (pão e vinho; o verdadeiro corpo do Senhor)<sup>36</sup>. Por outro lado, não pode ser definida como tal no nível da gnoseologia experimental da ciência física: a mutação ocorreu no nível do fundamento *material* da realidade, não das propriedades que podem ser experimentadas (espécies): uma análise experimental sobre a hóstia consagrada não leva a detectar a presença de Cristo no nível da matéria e partículas, devido ao fato que a matéria e as partículas não são diretamente detectáveis pela observação experimental.

### 2.1.2. A resposta de C. Colombo

Seis anos depois, chegou a resposta de C. Colombo ao artigo de Selvaggi<sup>37</sup>. O teólogo milanês observa que a teologia sobre a presença eucarística está em uma encruzilhada: continuar afirmando a realidade ontológica objetiva da presença de Cristo no sacramento (substância) ou optar por uma presença reduzida ao nível da intencionalidade do sujeito (significado). Ele reconhece que a proposta de Selvaggi está definitivamente na primeira posição e, portanto, está de acordo com a direção indicada pelo magistério<sup>38</sup>. No entanto, ele não concorda sobre o que emerge de seu

<sup>35</sup> SELVAGGI, "Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna", 43.

<sup>36</sup> Nota-se que o Selvaggi, colocando no mesmo plano "físico" os dois termos de transubstanciação, está perfeitamente inserido no modelo tomista-tridentino, para o qual a realidade presente após a consagração é o corpo de Cristo *que* ressuscitou, idêntico ontologicamente ao corpo de Cristo terreno.

<sup>37</sup> COLOMBO, "Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione".

<sup>38</sup> Cf Pio XII, *Humani Generis*: DH 3891.

artigo: isto é, que colocar a afirmação dogmática na área da competência material da metafísica e não da física leva a desconsiderar as demandas corretas de uma gnoseologia realista. Na verdade, Colombo tornou-se um firme defensor da relevância somente metafísica das declarações teológicas em questão.

Ele também, como seu interlocutor, reconhece que o horizonte ontognoseológico da modernidade mudou em relação à época da elaboração do dogma (escolástico-medieval e magistério renascentista), e que, portanto, surgiram hoje perguntas que eles não se faziam:

Trata-se de uma conversão "física" ou "metafísica", ou seja, entre realidades concebidas como entidades físicas" no sentido da ciência ou "metafísicas" no sentido da filosofia escolástica? provavelmente estes autores também não teriam sido capazes de responder, se tivessem levantado a questão que ainda não estava madura [...] porque não existia e não eram aprofundados dois métodos distintos de explicação da realidade material, a explicação metafísica e aquela física: a primeira absorveu a segunda<sup>39</sup>.

Colocado isto, que tal distinção é nossa e não de nossos padres, Colombo não hesita a aceitar o *aut aut* por essa colocado e a colocar o dogma eucarístico na área da metafísica. Ele acredita que isto está em continuidade com o pensamento dos antigos, também pelos quais vale o fato de que o que muda na hóstia é no nível do invisível e, portanto, é mais coerente atestá-lo hoje na metafísica. Só tal colocação metafísica permite manter uma linha de continuidade dogmática na mudança dos horizontes de pensamento, algo que ao invés não permite a escolha de Selvaggi: tentar de remendar o hiato entre o físico e o metafísico usando as ferramentas da física contemporânea, expõe a especulação teológica à contingência própria dessa ciência, em contínuo desenvolvimento e mudança.

A sua solução, se articula, portanto, nos seguintes termos: na questão existem três níveis diferentes de reflexão: o sentido comum, a ciência física, a reflexão metafísica. As palavras de Cristo sobre o pão e o vinho são colocadas no primeiro nível; o nível físico do fenômeno-experimental não têm nada a dizer quanto à

---

<sup>39</sup> COLOMBO, "Teologia, filosofia e física nella dottrina della transustanziazione", 115; 119.

mutação substancial<sup>40</sup>; o dogma nos vincula a articular a especulação sobre o plano metafísico para explicar a mutação indicada no primeiro nível.

A mudança acontece entre realidades que estão "além" das realidades "fisicamente" atingíveis, entre realidade "transfísicas", isto é, propriamente metafísicas. Esta última afirmação nos obriga, para conservar o valor da conversão ontológica à transsubstanciação, a admitir que a realidade material integral do pão é metafisicamente composta: de uma realidade fisicamente atingível, que permanece imutável, e de uma realidade não fisicamente atingível que, ao invés, se converte integralmente. Os escolásticos admitiam uma múltipla composição metafísica do pão: matéria prima e forma ou formas substanciais; substância e acidentes; uma hierarquia ontológica entre os acidentes. O dogma católico nos obriga a admitir somente uma composição real: "substância" e realidade experimentável ou fisicamente atingível; a primeira muda integralmente, as outras permanecem imutáveis<sup>41</sup>.

### 2.1.3. O ponto crucial da questão

Percebemos, comparando as duas posições, que o ponto nevrálgico em que ambas se baseiam é o mesmo: mudou decisivamente o horizonte de compreensão da realidade entre a escolástica medieval e a modernidade<sup>42</sup>. Temos revelado isso no primeiro capítulo, aqui queremos colocar no foco esta questão: o realismo escolástico medieval não distingue – como revela Colombo – entre abordagem física e metafísica ao dado real. O eixo de distinção das questões não se colocam ali, mas entre aquilo que na realidade permanece em nível fundante e aquilo que muda em

<sup>40</sup> Admitir a pertinência da física a falar de substância introduz uma complicação ulterior à questão: a física nos mostra que aquilo que para o sentido comum é apelável como pão (realidade unitária) na realidade é um composto accidental de substâncias múltiplas. Isso leva os teólogos que discutem com as categorias físicas a afirmar tantas simultâneas transsubstanciações quantas são as "substâncias" físicas que compõem o pão. Selvaggi, no seu primeiro artigo, é tendencialmente favorável à solução; Colombo é decisivamente o contrário. A opção meramente metafísica passa por cima dos dados experimentais e da física e se religa à unidade do sentido comum. Cf também RAHNER, "La presenza di Cristo nel sacramento della cena del Signore", 211-214.

<sup>41</sup> COLOMBO, "Teologia, filosofia e física nella dottrina della transustanziazione", 121.

<sup>42</sup> Cf MASI, "La sostanza materiale ed i suoi accidenti", 125-135.

nível secundário. E estes dois níveis são ao mesmo tempo físico e metafísico. O horizonte moderno, cujo ponto de mudança se dá em Descartes, desloca tal eixo: a sua posição não é mais decidida a partir do dado objetivo do ente na sua composição, mas na inferência cognitiva do sujeito sobre o ente. O eixo de distinção vai colocar-se entre a área da realidade que é conhecível experimentalmente, e aquela que pertence à reflexão intelectual do observador: a primeira é aquela das coisas físicas, a segunda aquela dos conceitos metafísicos (*res extensa* e *res cogitans*)<sup>43</sup>.

Selvaggi vê essa mudança de eixo, mas se recusa a colocá-la: nas análises de crítica da física do século XX à física mecanicista pós-cartesiana, vê um aliado válido para voltar a colocar o eixo de volta em seu lugar, ali onde o coloca o primado do real e objetivo do ente. No entanto, ele não percebe que essa operação é impossível: a física contemporânea não rejeita o deslocamento cartesiano do eixo, mas desenvolve, ulteriormente as suas consequências. A proposta de Selvaggi, sem se dar conta e contra a sua declaração de intenções, está totalmente inclinada no horizonte moderno de acesso ao real: essa não consegue recompor a diástase entre o físico e o metafísico, como quereria, mas apenas opta – dentro dessa diástase –

---

<sup>43</sup> A respeito, é interessante a leitura dos passos que o mesmo Descartes tenta colocar a doutrina da transubstanciação, dentro de sua proposta filosófica (cf DESCARTES, *Lettera 309 a Marsenne*; *Lettera 482 a Mesland*; *Lettera 535 a Mesland*; *Lettera 555 a Clerselier*; BELGIOIOSO, "Transustanziazione", 3061-3062; CHOLET, "Descartes": VI. *La doctrine eucaristique*). O pão consagrado seria o corpo de Cristo enquanto a matéria corporal do pão é milagrosamente vinculada à forma humana de Cristo, ou seja, à sua alma. O que determina um corpo humano, em relação a um corpo genérico, dado o nível material comum é a forma, ou seja, a alma. A matéria do pão torna-se, portanto, corpo de Cristo por vinculação à forma do corpo de Cristo. Muito obscura é, ao invés, a interpretação da permanência dos acidentes: Descartes multiplica as superfícies que dizem respeito ao objeto hóstia, dividindo os acidentes entre aqueles próprios da superfície da hóstia, aqueles da superfície ao redor da hóstia e aqueles de uma superfície média incluída entre as duas primeiras. Em tal divisão, tenta dividir quais acidentes estejam, portanto, na nossa percepção e quais na realidade material. A obscuridade da questão levou a simplificar a posição de Descartes, dizendo que ele coloca os acidentes só no nível de nossa percepção (assim o observa Selvaggi no primeiro artigo). Cholet ressalta a heterodoxia da teoria eucarística de Descartes, porque permanece a matéria do pão e porque na hóstia consagrada não se teria o corpo de Cristo, mas *um* corpo vinculado à alma de Cristo. Além das constatações da proposta material de Descartes, parece-nos pertinente ressaltar a incompatibilidade da proposta com a concepção escolástica: "É evidente que, à primeira vista, se a essência do corpo reside na sua extensão, se, em modo mais geral, a substância é inseparável de seus acidentes, a fórmula tradicional do mistério eucarístico torna-se dificilmente aceitável. A extensão do corpo, fica, certamente, depois da consagração. Como confessar com isso que o pão foi substanciado, isto é, convertido na substância do corpo de Nosso Senhor? Como admitir a essência de um pão do qual a extensão é conservada, e a presença de um corpo humano cuja extensão está ausente?": CHOLET, "Descartes", 555.

para uma especulação sobre o plano físico. Como revela Colombo em seu segundo artigo<sup>44</sup>, a proposta de Selvaggi está totalmente situada no horizonte pós-cartesiano.

Deixando de lado os seus termos bizarros, deve-se notar, entretanto, que ele tenta salvaguardar uma instância legítima, aquela de uma "gnoseologia realista"<sup>45</sup>. Em nome desta ele combate, arduamente, contra a posição de Colombo: aceitar – como o teólogo milanês é acusado de fazer<sup>46</sup> – o deslocamento do eixo onto-gnoseológico e o consequente confinamento da ontologia pré-cartesiana na área da metafísica, significa, em última análise, tornar o conteúdo dos conceitos ontológicos realidades abstratas, puros entes da razão. Na verdade, ele ressalta

quão seja estranho da genuína concepção escolástica o pensar na substância como um núcleo interno, invisível e impalpável, velado e escondido sob os acidentes, como sob uma casca que tem sua própria realidade física independente e quase externa à realidade daquela: tal modo de conceber não só é filosoficamente insustentável, mas também não daria conta da doutrina dos Padres e dos Concílios<sup>47</sup>.

No que diz respeito à posição de Selvaggi concordamos com ele. É certamente verdade, como afirma Colombo, que a colocação metafísica da doutrina eucarística permite manter as formulações do dogma acima das flutuações do conhecimento científico humano, permanecendo assim em continuidade terminológica com a teologia medieval e os concílios<sup>48</sup>. No entanto, espontaneamente, nos perguntamos: se esta colocação ocorre em fidelidade ao horizonte de pensamento da modernidade e se para esse horizonte o real objetivo foi transferido totalmente na área físico-fenomenológica-experimentável, então colocar

<sup>44</sup> Cf COLOMBO, "Ancora su la dottrina della transustanziazione e la fisica moderna", 276.

<sup>45</sup> SELVAGGI, "Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna", 26.

<sup>46</sup> Cf SELVAGGI, "Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica": admite que a realidade possa ser considerada sob o ponto de vista físico ou metafísico, mas isto não constitui uma distinção real quanto ao ente, mas uma mera distinção de razões quanto ao conhecedor. Colombo, ao invés, dividindo paralelamente sobre o mesmo eixo substância-acidentes; metafísica-física; experimentável-ontológico, faz uma distinção real, plenamente cartesiana-kantiana. Selvaggi faz objeção que o eixo que corre entre substância e acidentes não é o mesmo que corre entre metafísico e físico; a substância é uma realidade seja metafísica que física enquanto é *sensível* também se não *experimentável*.

<sup>47</sup> SELVAGGI, "Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica", 31.

<sup>48</sup> COLOMBO, "Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione", 116-118.



o dogma eucarístico na área metafísica não é o mesmo que torná-lo um ente de razão, ou seja, um ente abstrato? Aceitar que o homem moderno pense à maneira cartesiana e kantiana é uma obrigação, é uma operação de realismo saudável. Mas aceitar que o dado de fé eucarístico seja confinado à abstração no âmbito da pura *res cogitans* e na inacessibilidade dos abismos noumênicos, não nos parece fidelidade à tradição. Considerando então o desenvolvimento natural desta linha da modernidade, para a qual o que é metafísico não é apenas, dado da razão, não só se torna posteriormente inacessível, mas no final acaba por ser linguisticamente e operacionalmente irrelevante e inútil, parece-nos muito perigosa a operação de Colombo de colocar o discurso eucarístico na área da metafísica<sup>49</sup>.

Na esteira dessas reflexões, devemos passar ao teólogo milanês uma segunda nota: no último artigo do debate ele ressalta mais uma vez que sua opção metafísica é obrigatória para o teólogo que queira estar em continuidade com o pensamento dogmático tradicional. Estes

vivem no meio e ao lado de homens que estão acostumados a falar da "substância" do pão e do vinho com uma mentalidade científica e, portanto, a interpretar os termos usados no ensino dogmático em um contexto e significado "físico" em vez de metafísico. [...] Deverá [...] procurar de tornar o dogma inteligível, fazendo refletir sobre os limites de nosso conhecimento "físico" da realidade material, quanto sobre a conseqüente possibilidade que existam realidades e mutações "transfísicas" conhecidas pela fé<sup>50</sup>.

Em essência, a tarefa do teólogo é corrigir o horizonte de inferência sobre o real da humanidade contemporânea, ensinando a pensar com instrumentos mais adequados, em conformidade com o fato de que a verdade de fé se formula nessas

---

<sup>49</sup> Cf SELVAGGI, "Ancora intorno ai concetti di 'sostanza sensibile' e 'realtà fisica'", 508-509. "Desta posição inicial [i.e.: o desenvolvimento cartesiano - empirista - kantiano da ontologia] são possíveis dois desenvolvimentos: ou se nega toda outra realidade, além do dado sensível imediato, e estamos no fenômeno do Hume, lógica consequência do empirismo puro; ou se afirma a existência de uma outra realidade distinta da sensível e não cognoscível através desse, uma entidade metafísica conhecida a priori ou simplesmente postulada ou demonstrada em base ao princípio de causalidade: a substância então é concebida como um puro sujeito indeterminado, desprovido de qualquer qualidade ou propriedade fora de ser o fundamento metafísico do mesmo fluxo fenomenal", *ibidem*, 509.

<sup>50</sup> COLOMBO, "Bilancio provvisorio di una discussione eucarística", 51.

categorias técnicas, mais adequadas. Esta pode ser uma opção para o trabalho teológico. Mas é a única e a mais óbvia? Deve o teólogo tomar como certo que as categorias mentais do homem contemporâneo (e, portanto, também a sua) não são adequadas para sustentar o dado de fé e que devem, portanto, ser corrigidas e integradas? É óbvio que o teólogo deva ensinar ao crente moderno algumas categorias de pensamento com as quais ele não consente imediatamente e que, além disso, estão sobrecarregadas com o risco – como apenas foi observado – de tornar esse dado de fé abstrato e irrelevante?

Parece lícito responder que esse não é o único caminho, nem o mais óbvio e viável. Mais do que indagar sobre a adequação das categorias contemporâneas, é possível questionar a adequação do modelo que nos foi transmitido em relação a essas categorias<sup>51</sup>: será que o modelo, na sua transversalidade estrutural e linguística, consegue sustentar hoje o dado que veiculou em outros contextos?

O quanto foi dito sobre o debate Selvaggi-Colombo, entretanto, autoriza-nos a dizer que, no que diz respeito ao seu significado lexical (*doutrina* eucarística), o modelo não passa incólume pelas provações da onto-gnoseologia pós-cartesiana. A centralização do dado de fé eucarístico na análise aristotélico-tomista do ente não se sustenta mais diante da divisão dos campos em torno do eixo físico-metafísico; fenomenal-substancial; perceptível a posteriori - pensável a priori; real-mental; objetivo-intencional<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Cf CHAUVET, "Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique", 14: "A determinação hermenêutica deve fazer aparecer a particularidade cultural dos discursos em relação ao mistério eucarístico. Fazê-la aparecer não só sob o ponto de vista da visão e da argumentação, mas também e sobretudo sob o ponto de vista da escritura teológica da época e do 'mundo cultural' de que o texto é portador. [...] A tarefa da hermenêutica é, precisamente, de fazer aparecer, perpassando os textos na positividade de sua alteridade histórica e cultural, que o mesmo mistério eucarístico não foi nem expresso, nem pensado e nem vivido do mesmo modo nas diferentes épocas e lugares".

<sup>52</sup> À margem destas considerações queremos conduzir a atenção para um fato já exposto no primeiro capítulo: o fato, isto é, que em nossa opinião a mudança de eixo onto-gnoseológico seja só *definitivamente sancionado* com a passagem à idade moderna, com Descartes, o debate empiristas-racionalistas e Kant. Mas que isso tenha uma raiz não indiferente *já no tratado* eucarístico de Tomás. Um indício a favor desta hipótese, que deveria ser apoiada, está no fato que Selvaggi e Colombo, no seu debate sobre o conceito de substância, ambos se apoiam em Tomás para provar a legitimidade de suas posições. Selvaggi, para sustentar a pertença do dado "substância" no plano da realidade sensível, se apoia no conceito puramente aristotélico de substância, sustentando a gnoseologia realista na qual a substância é conhecível sensivelmente indiretamente *por accidentes*. Colombo, para sustentar a colocação "transfísica", metafísica do mesmo dado, se apoia no conceito de substância, como esse é definido depois da consagração, separada dos accidentes que subsistem autonomamente e objetivamente e, portanto, não mais inferente *por accidentes* mas só pela fé. Temos visto de fato, que

Nas propostas dos dois teólogos vimos a alternativa que surge no nível lexical do modelo, mantendo-o como está no horizonte transformado. De um lado a proposta de Selvaggi, que quer manter-se fiel à incisividade da eucaristia na espessura, do real, é obrigada a mudar a ontologia escolástica em frágeis distinções de física atômica. Por outro lado, a proposta de Colombo, que parece manter os conceitos clássicos do discurso ontológico, arriscando, como foi notado, de precipitá-los na abstração puramente inferencial do que diz respeito à esfera metafísica hoje.

Consideramos não só lícito, mas obrigatório, a busca de um novo modelo<sup>53</sup>.

#### 2.1.4. À margem da controvérsia

Durante o debate Selvaggi-Colombo, um teólogo mantovano, M. Ghirardi, interveio em 1956 com uma apostila não sobre o objeto central da discussão, mas sobre uma consideração de Colombo que lhe é insignificante: a não homogeneidade, na conversão eucarística, entre o *terminus a quo* (substâncias do pão e do vinho) e o *terminus ad quem* (substâncias do corpo e sangue de Cristo)<sup>54</sup>. A troca entre os dois teólogos lombardos traz à tona do contexto do debate outro ponto de mau funcionamento do modelo consolidado: o estatuto da presença de Cristo no sacramento.

No final de seu primeiro artigo contra Selvaggi, Colombo concentra a atenção nesta questão: na discussão sobre o conceito de substância no dogma eucarístico, é facilmente esquecido que os dois termos de conversão são decisivamente heterogêneos: a substância do pão é uma realidade natural, a substância do corpo de Cristo, tal como se faz presente no sacramento, é sobrenatural; é de fato seu corpo

---

Tomás muda o conceito aristotélico de substância no decorrer de seu tratado eucarístico (cf ST III; 77, 1, ad 2; WEBER, "Eucharistie et métaphisique"; IMBACH, "Le traite de eucaharistie"): parece-nos lícito pensar que tal mudança traga *in nuce* não só uma redefinição dos conceitos dentro de um mesmo horizonte, mas um princípio de mudança do horizonte mesmo.

<sup>53</sup> "Essta primeira fase da controvérsia eucarística contribuiu, mesmo com seus limites, a fazer emergir a impossibilidade de encontrar ulteriores oportunidades para uma teologia eucarística que fosse limitada ao estudo dos elementos 'ontológicos' da Eucaristia": RUFFINI, "Note per lo studio di una recente controversia teologica sull'Eucaristia (I)", 122.

<sup>54</sup> GHIRARDI, "Ai margini d'una controversia eucaristica".

ressuscitado, glorioso<sup>55</sup>. A esta constatação ele atribui uma consequência sobre o significado escatológico da eucaristia: o *terminus ad quem* da conversão eucarística constitui uma real antecipação do destino da criação no último dia: isto nos autoriza a tratar formalmente a conversão eucarística tendo como análogo os discursos paulinos sobre a ressurreição final<sup>56</sup>.

A esta passagem do milanês, justamente, manifesta-se Ghirardi: ele observa que esse discurso é movido pela intenção louvável de estabelecer uma conexão mais íntima entre os diferentes mistérios da fé (eucaristia, escatologia, eclesiologia), mas argumenta que é completamente errado para a doutrina clássica da transubstanciação. Essa afirma a mutação total da substância do pão e do vinho naquela do corpo e sangue de Cristo, não sua transferência / realização escatológica. Depois da consagração, o pão e o vinho já não são ontologicamente tais e, portanto, não é correto usar a analogia escatológica dos corpos gloriosos para a eucaristia: estes, de fato, permanecem ontologicamente tais e mudam quanto aos seus acidentes. Na eucaristia acontece exatamente o oposto.

Além disso, a especificidade da presença de Cristo não é sua condição *accidental* de Ressuscitado, mas a sua permanência substancial: isso é confirmado pelas questões de Tomás sobre a qualidade da presença no pão e vinho da última ceia. Também depois da ressurreição, Ele está presente impassível e glorioso, mas isso é em virtude da concomitância dos acidentes com a substância: a ressurreição não é o fundamento ontológico da presença substancial.

A observação movida por Ghirardi é perfeitamente coerente com a doutrina tomista e apreende plenamente a fragilidade de Colombo, sempre que seu raciocínio queira permanecer colocado no modelo herdado<sup>57</sup>. Não é possível fundar

---

<sup>55</sup> Cf COLOMBO, "Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione", 122-124.

<sup>56</sup> "Em uma palavra, a transubstanciação é a conversão de uma realidade 'natural' em uma realidade 'sobrenatural', que é o Corpo de Cristo glorioso. [...] Para a transubstanciação as 'substâncias' do pão e do vinho não só se transformam integralmente, como se transubstanciassem em um outro vivente qualquer, mas mudando também a ordem da existência: cessam de pertencer à ordem da existência natural para entrar na ordem da existência 'sobrenatural' dos corpos ressuscitados e gloriosos": COLOMBO, "Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione", 123.

<sup>57</sup> A resposta a Ghirardi (COLOMBO, "Ancora sulla dottrina della transustanziazione e la fisica moderna", 283-288) confirma-nos que o autor quer manter-se no modelo. Aceita as críticas e responde que entendia só instaurar uma analogia para compreender a passagem de uma realidade de ordem natural, para uma de ordem sobrenatural (em ordem ao debate com Salvaggi, para criticar o fisicismo): apaga assim a válida instância escatológica e recoloca a questão plenamente no âmbito das discussões metafísicas.

intrinsecamente a dimensão escatológica da eucaristia na doutrina eucarística do nosso modelo. O Colombo, na passagem incriminada, timidamente, faz emergir uma dimensão da fé eucarística que o movimento litúrgico daqueles anos havia trazido de volta ao centro: celebrar a eucaristia é receber antecipadamente o destino último de toda a criação<sup>58</sup>. O rigor do modelo medieval-tridentino ocidental impede a legitimidade dessa instância, como nos mostra a nota erudita de Ghirardi.

## **2.2. Propostas para uma reformulação da transubstanciação**

A posição em que o pensamento teológico está se estabelecendo é aquela metafísica de Carlo Colombo. Essa permite a manutenção lexical do dogma tridentino e evita esforços conciliadores embaraçosos com teorias científicas contingentes.

Como já observado acima, a posição metafísica permite de sair das constrictões do novo modo de estar no real, mas ao preço de exilar a formulação dogmática em uma área de verdades não contingentes e, em última análise, bastante indiferentes:

Na realidade, a convicção já adquirida, que no âmbito da teologia eucarística o termo "substância" deve ser entendido segundo uma aceitação de metafísica popular, é decisiva apenas para o fim de excluir um conceito de substância demasiado escolástico, mas não o é de todo se quisermos chegar a uma definição positiva e mais descritiva da substância<sup>59</sup>.

A posição segundo a qual, isto é, a transubstanciação deve ser entendida segundo um pensamento metafísico comum, não estritamente ligado à escolástica, nem concordantemente baseado sobre conhecimentos científicos contemporâneos, elimina o conteúdo positivo do dogma quanto ao acesso moderno sobre o real e abre

---

<sup>58</sup> Cf GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 179-185. Aspecto muito considerado também na tradição oriental: cf SCHMEMANN, *Per la vita del mondo*. A incompatibilidade entre a metafísica tomista e o fundamento escatológico da eucaristia é bem ressaltado em DURRWELL, *L'eucaristia sacramento del mistero pasquale*, 15-19; 91-117.

<sup>59</sup> RUFFINT, «Note per lo studio di una recente controversia teologica sull'Eucaristia (II)», 4.

o espaço ao pensamento teológico para reformular o dado eucarístico em categorias interpretativas contemporâneas.

É o que acontece, de fato, concomitantemente, com o debate epistemológico visto no parágrafo anterior, por parte de algumas linhas de pensamento da teologia europeia.

A história teológica das tentativas de reformulação positiva do dogma eucarístico<sup>60</sup> estende-se desde 1945, ano da difusão na França de um texto anônimo datilografado, *La présence réelle*<sup>61</sup>, que lançou o debate, até o final da década de 1960, com os fatos que envolveram a publicação do *Novo Catecismo Holandês*<sup>62</sup>. Etapas significativas desses vinte anos de fervor teológico foi a conferência ecumênica de setembro de 1958, na abadia de Chevetogne; o congresso de dogmática católica em Passau, no ano seguinte; o trabalho da teologia holandesa nas necessidades que dela surgiram; a difusão em nível popular que a discussão conheceu em sua fase holandesa; a intervenção sobre o assunto de Paulo VI com a encíclica *Mysterium Fidei*, em 1965; a tradução dos resultados do trabalho teológico no *Novo Catecismo Holandês*; a intervenção da Santa Sé neste catecismo<sup>63</sup>.

Para o propósito deste trabalho, entraremos nele, a modo de análise, apenas em três articulações da questão, significativas pelo que operam no modelo em análise: as tentativas de repensar com um *olhar fenomenológico-religioso*

<sup>60</sup> No conjunto de todas estas tentativas está a comum premissa de uma hermenêutica do dogma tridentino, Segundo a qual tal concílio utiliza a categoria escolástica de transubstanciação mas não vincula à formulação escolástica tal conceito. Cf GHYSENS, "Présence réelle eucharistique et transsubstantiation"; SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 7-78; RAHNER, "La presenza di Cristo nel sacramento della cena del Signore", 173-180; 197-217; POWERS, *Teologia eucaristica*, 183-189. Essa rejeita a ideia de que a transubstanciação constitua uma afirmação dogmática ulterior a respeito daquela da presença real e como tal não ulteriormente susceptível de ser revista: sobre este debate, cf GIUSEPPE COLOMBO, "La transustanziazione".

<sup>61</sup> Uma atribuição sucessiva encontra-se no livro de Y. de Montcheuil: cf PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*, 345. Amplos resquícios encontram-se em *ibidem*, 345-360. A hostilidade de Piolanti contra o texto anônimo não ajuda a reconstruir o pensamento integral disto: esse é citado em nota funcionalmente às críticas que se levantam contra ele como defensor de um ocasionalismo noético-espiritualista da pior espécie.

<sup>62</sup> Para uma detalhada descrição histórico-teológico de toda a questão, cf RUFFINI, "Note per lo studio di una recente controversia teologica sull'Eucaristia(I-II-III)". Para uma síntese das posições teológicas, cf POWERS, *Teologia eucaristica*, 149-234; GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 167-277; GARCÍA IBÁÑEZ, *L'eucaristia, dono e mistero*, 381-425; SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 93-166; IDEM, "Una questione attuale di teologia eucaristica"; PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*, 269-287. A bibliografia completa sobre a questão de 1945 a 1966 encontra-se em: SCHMIDT, "Discussion sur la présence réelle et la transubstantiation".

<sup>63</sup> Cf DE ROSA, "La dichiarazione della commissione cardinalizia sul 'Nuovo Catechismo' olandese"; CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis Pauli VI*, 401-429.

do evento eucaristia, decorrentes das posições apresentadas na conferência ecumênica em Chevetogne; desenvolvimentos na perspectiva *ontológico-relacional*, da área católica, situados entre o Congresso de Passau e a obra teológica holandesa; a intervenção magistral de Paulo VI<sup>64</sup>.

### 2.2.1. Perspectiva fenomenológico-religiosa do fato eucarístico

Sob esse título, coletamos uma linha de pensamento comum, codificada em algumas intervenções da mencionada conferência de 1958, mas depois desenvolvida também fora dela. Essa se qualifica para uma redefinição do conceito de substância centrada na leitura teológica da relação entre a criatura-Criador. Identifica-se como o iniciador desta linha o teólogo calvinista Franz J. Leenhardt e o seu livro *Ceci est mon corps*, de 1955<sup>65</sup>. Falando na conferência de Chevetogne, sua presença direciona a orientação<sup>66</sup>. Em seguida, coletamos o desenvolvimento da área católica na intervenção de J. de Baciocchi<sup>67</sup>, outro participante na conferência; e finalmente a recepção desta linha na proposta teológica de J. Ratzinger<sup>68</sup>.

#### 2.2.1.1. F. J. Leenhardt

*Ceci est mon corps*: este interessante livrinho se apresenta como uma reflexão da área calvinista, visando recuperar os aspectos da fé eucarística, tipicamente católicos que, no confronto interconfessional, o calvinismo arriscava de perder ao se tornar rígido em uma posição anti-católica. Neste caso, o autor deseja recuperar a profundidade histórico-corporal da Palavra de Deus como perfeitamente compatível

---

<sup>64</sup> Os limites do trabalho não nos consentem de indagar com maior rigor as interessantes convergências deste percurso (muitas vezes com intersecções) sobre a questão em âmbito ecumênico. Para uma apresentação sintética e sistemática, cf PANNENBERG, *Teologia Sistemática*, III, 304-358; LEHMANN - PANNENBERG, ed., *The Condemnations of the Reformation Era. Do they still divide?*, 84-117.

<sup>65</sup> O qual provavelmente encontrou inspiração também no mencionado opúsculo anônimo e datilografado, *La Présence Réelle*.

<sup>66</sup> A sua intervenção na conferência encontra-se em LEENHARDT, "La présence eucharistique".

<sup>67</sup> A sua intervenção na conferência encontra-se em DE BACIOCCHI, "Présence eucharistique et transsubstantiation".

<sup>68</sup> Cf RATZINGER, "Il problema della transustanziazione e la questione circa il senso dell'eucaristia".

com o calvinismo autêntico e o fato de que isso ocorre nos sacramentos<sup>69</sup>. Muitas vezes se correu o risco de cair na desencarnação puramente noética do cristianismo, negligenciando as estruturas da fé que a mantêm enraizada, no real, na carne da história, onde a salvação nos encontra. Nesse sentido, não é arriscado recuperar também o fato que, se a Palavra nos atinge em nossa concretude e por meio dela, a tal humana concretude pertence sua extensão e realização sobre os objetos. A eucaristia é o caso central disto. No ato de entrega que Cristo faz de si aos seus na ceia, síntese de sua vida e morte pré-existentes, ele entrega o pão e o vinho, objetos concretos, meios reais e corpóreos de sua comunicação. A extensão da comunicação de seu ato oblativo sobre aqueles alimentos os envolve totalmente neste ato e os torna meios sobre os quais permanece colocada sua comunicação depois de sua Páscoa:

Jesus Cristo escolhe este pão para que sirva como expressão de sua vontade de continuar a sua presença aos seus discípulos apesar da separação. Ele não será mais visto, mas sua presença continuará, e continuará a ser como agora, corpórea. Pela escolha que ele faz e pela vontade que expressa a este respeito, este pão torna-se o órgão de expressão da sua pessoa e de comunicação aos outros, o seu corpo. [...] Para aqueles que recebem este pão, Jesus afirma que este é o seu corpo. Ele não abandona a sua presença às flutuações da memória deles. Ele quer que essa não seja junto a eles, apenas um pensamento interior, algo que nos diz de si mesmos. Ele quer que este pão *diga* que ele está ali, como o seu corpo *diz* a eles naquela circunstância ainda por algum momento. Os seus amigos [...] não serão entregues à mera recordação da sua presença, porque a sua presença agora está ligada a um gesto e a um objeto, a um ato e a uma coisa, ao que ele faz distribuindo este bocado de pão e do qual diz "este é o meu corpo". Ele se solidariza com este pão que distribui. Ele se incorpora de alguma forma a este pão que dá<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Em LEENHARDT, "La présence eucharistique" ele demonstra a compatibilidade de sua perspectiva com os escritos de Calvino.

<sup>70</sup> LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, 25-26.



A afirmação é significativa para um calvinista. Fundamental é a justificação filosófica<sup>71</sup>. Nela reside aquela linha fenomenológico-religiosa que será retomada pelos outros autores. À pergunta de como seja possível que daquele pão, que no olhar empírico continua sendo pão, se possa dizer "é meu corpo", responde o autor relocando o horizonte hermenêutico no qual se lê o verbo ser. Aquelas palavras são ditas pelo hebreu Jesus e, portanto, devem ser interpretadas de acordo com a mentalidade em que são pronunciadas. A nossa dificuldade em relação à conversão eucarística surge da leitura dessas palavras dentro da área hermenêutica grega, em que o verbo ser define um objeto pelo que é em relação a si mesmo. A mente grega deseja, como seu objetivo epistemológico sobre o real, à *teoria*, isto é, ao olhar perfeito de um sujeito destacado em um panorama de entidades reais vistas e apreendidas por si mesmas. A *mens* hebraica é diversa, interessa-se pela colocação histórico-relacional das coisas em relação ao homem que as usa: as relações de uma coisa com as ações em que está envolvida, com sua origem e com o fim a que se destina, fazem o ser daquela coisa. As coisas, portanto, se definem na tensão dinâmica entre dois pólos: o ponto de origem, que é a criação por parte de Deus, e o ponto do fim, que é o uso que o homem faz dele, obediente ao mandamento de Deus de guardar e dominar a terra. As coisas, portanto, baseiam-se ontologicamente na relação entre Deus criador e o homem, relação na qual e da qual essas são meios. Por isso, o verdadeiro acesso ao real não reside no olhar empírico, objetivamente e destacado que a epistemologia científica herda do mundo grego, mas na colocação vital na referida relação: a verdade das coisas é acessada somente através da fé.

Neste horizonte, portanto, compreende-se a atualidade das palavras de Jesus sobre o pão: ele, o homem perfeito, realiza de maneira inigualável a vocação humana de senhorio sobre a criação; ele pode, portanto, endereçar, perfeitamente, aquele pão para o fim estabelecido por sua palavra e por seus atos. A operação e as palavras que ele coloca sobre aquele pão o inserem ontologicamente no fim que Cristo dispõe: ser o meio do dom de si ao seus. Nesse sentido, o autor acolhe o conceito de transubstanciação:

---

<sup>71</sup> Cf LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, 27-40.

a coisa, inalterada no nível de sua composição material, tornou-se outra coisa porque Jesus Cristo a escolheu, quando deixou os seus discípulos, porque, na sua própria materialidade, essa seja o instrumento de sua presença. À luz desta vontade, a palavra de Jesus que a expressa faz desta coisa uma outra coisa, que não existia antes, que essa não seria sem esta vontade e esta palavra. [...] Se a substância das coisas é o que essas são como instrumentos nas mãos de Deus, ordenados à sua vontade, se a substância é o ser das coisas em relação aos fins que Deus lhes atribui, neste caso, a fé admitirá que este pão, relacionado com esta vontade particular de Jesus Cristo, do fato deste novo fim que é atribuído a ele, não tem mais a mesma substância. A palavra transubstanciação expressa essa transformação sem pretender fornecer uma explicação<sup>72</sup>.

A inferência correta sobre aquele pão consagrado é, portanto, a fé: não no sentido que *apenas para o sujeito crente* aquele pão seria o que não é do ponto de vista empírico, mas no sentido afirmado acima; pelo fato de que a fé é o único ingresso adequado no nível ontológico do real, a única perspectiva hermenêutica capacitada a dizer o real<sup>73</sup>.

Além da admissão da real conversão eucarística e de seu interessante fundamento ontológico sob o ponto de vista fenomenológico-religioso, um último ponto relevante do livro<sup>74</sup> reside na reabilitação que o autor faz da *ação* em relação ao sacramento. No horizonte global, do livro, de reposicionar o dado Palavra de Deus na concretude histórica, do real, ele nota a ingenuidade de uma simplificação generalizada no pensamento crente: isto é, a *palavra* (como fenômeno verbal) pertence a outra ordem de realidade diferente das ações, a essas superiores, na

<sup>72</sup> LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, 31; 33.

<sup>73</sup> "Compreender-se-á que a realidade última das coisas não está em si mesmas, no que essas representam aos nossos sentidos, mesmo aperfeiçoados dos mais sofisticados instrumentos de laboratório. Para compreender a substância da realidade, é necessário ter um conhecimento profundo, atingindo, além daquilo que as coisas são, o porque daquilo que essas são. A substância de uma realidade está na intenção divina que nela se realiza. Só a fé conhece esta dimensão das coisas, a sua realidade invisível e escatológica. [...] Só a fé é capaz de conhecer o que as coisas são na vontade de Deus, qual é a sua destinação, a sua razão de ser, e que lá está a essência de seu ser, a sua substância última. [...] Só o crente conhece a substância das coisas e do homem": LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, 31; 33.

<sup>74</sup> Teria também a acolhida, mesmo em perspectiva reformada, da necessidade de ver a eucaristia como sacrifício (cf LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, 41-49): essa todavia, por mais significativa que seja no nível da convergência ecumênica, não traz significativos desenvolvimentos para a nossa questão.

medida em que são colocados nas coisas do espírito. A palavra, por outro lado, é um fato histórico, concreto, da mesma ordem real dos fatos que são as ações: palavras e ações se pertencem mutuamente e nelas se realiza a comunicação divina da Palavra<sup>75</sup>.

O regime sacramental, o fato eucarístico são colocados nesta ordem de realidade composta de fatos históricos, isto é, palavras e gestos intrinsecamente unidos:

Vê-se a importância que deve ser dada ao ato de Cristo que distribui o pão. Devemos não apenas considerar a palavra pronunciada por Cristo sobre o pão independentemente do ato; mas a importância antes deve estar no ato e não na declaração. Aquela explica aquele. [...] Palavra e ação são inseparáveis<sup>76</sup>.

Portanto, não é apenas em virtude do pronunciamento de palavras que ocorre a transubstanciação, mas em virtude do complexo histórico-gestual no qual estão incluídas também as palavras instituidoras. "O pão não é o corpo de Cristo em virtude da enunciação de certas palavras. As palavras pronunciadas explicitam a vontade de Jesus, dão a conhecer aos participantes, não a realizam de forma alguma. É no gesto da doação que se realiza a vontade ministerial de Cristo"<sup>77</sup>.

Estas observações denunciam a ilusão da teologia eucarística tradicional, segundo a qual a própria palavra, por sua suposta superioridade e por sua origem da boca de Cristo, conteria o princípio sobrenatural, espiritual, imaterial, capaz de provocar a conversão eucarística. Uma ilusão que, como vimos em Tomás, priva de pertinência intrínseca a complexidade polidimensional do rito, dos gestos litúrgicos que se realizam no pão. O Leenhardt, a partir de sua posição reformada, realiza de outra forma o que já era oferecido pelas reflexões do movimento litúrgico: ele restitui

---

<sup>75</sup> "Nós temos medo daquilo que é concreto, sensível, encarnado e uma confiança ilimitada na palavra que nós pronunciamos com, mais ou menos, eloquência ou, mais ou menos, fidelidade. Nós somos constantemente tentados de opor a espiritualidade da palavra à sensibilidade do sacramento[...] Assiste-se, nas Igrejas da Palavra, uma transposição da vida de fé no registro das disposições morais e psicológicas, e isto é atribuído a uma sobre-afirmação da palavra. Nós somos habituados a estas formas muito protestantes de anemia da fé. [...] Em si [*ao invés*] a palavra é um fenômeno sensível, material, que se registra e se fotografa. [...] pertence, também esta, ao domínio do sensível, com todas as suas vantagens e as suas serventias": LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, 17-18.

<sup>76</sup> LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, 39.

<sup>77</sup> LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, 40.

relevância ao dado tipicamente católico da natureza intrínseca do rito no que diz respeito ao evento eucarístico, a própria consagração.

#### 2.2.1.2. J. de Baciocchi

O último ponto apenas delineado constitui o cerne do discurso do de Baciocchi na conferência de Chevetogne: a prioridade dos atos realizados.

Lendo seu discurso, percebe-se claramente como esse está imbuído de aquisições do movimento litúrgico contemporâneo: toda a exposição está, de fato, estruturada em um amplo quadro histórico-salvífico, uma perspectiva inusitada para fundamentar as especulações teológicas sobre a presença real, atestada classicamente em uma estrutura ontológica. O autor evidencia que o ponto fundamental do discurso é o Mistério Pascal de Cristo, no qual nasce a igreja e sobre o qual se funda o sacramento da eucaristia, coração da igreja. O centro do fato eucarístico não é, portanto, a presença estático-ontológica da substância do corpo e sangue de Cristo, mas o fato de ser um memorial da redenção realizada por Cristo: este é o conteúdo da eucaristia.

Em suma, o Ato Redentor é o *dom* que Jesus faz de seu corpo e de seu sangue ao Pai e a nós, consumindo, para a eternidade diante do céu e da terra, a oferta secreta da encarnação. Aqui está o que o memorial eucarístico significa e contém. Quando a Igreja, seguindo a ordem de reiteração recebida na Ceia, celebra a missa, essa comemora com ação de graças o Ato redentor de Deus em Jesus Cristo, que é também o Sacrifício de seu fundador. Do memorial, eficaz Cristo a recoloca na presença deste ato do qual ele a faz beneficiária e associada ao mesmo tempo<sup>78</sup>.

O conteúdo da ação eucarística é, portanto, a ação redentora de Cristo<sup>79</sup>. Transferir o centro fundador para o Mistério Pascal, mais do que sobre o dado da presença substancial, implica necessariamente uma mudança

---

<sup>78</sup> DE BACIOCCHI, "Présence eucharistique et transsubstantiation", 140.

<sup>79</sup>

correspondente no que diz respeito ao conteúdo do sacramento: o Mistério Pascal é antes de tudo um *ato*: se esse é conteúdo para memória eficaz na eucaristia, então o conteúdo desta é do mesmo gênero, um ato, aquele *ato*.

Isso, por sua vez, envolve uma mudança adicional: se o conteúdo é do gênero do ato dinâmico e não tanto de um dado estático (*substância* de um corpo), então o recipiente não será um ente material (em que uma substância está de qualquer forma contida, subjacente), mas uma referência adequada: uma *ação*, a *ação* litúrgica que Cristo instituiu. E o objeto a que essa ação se refere é relevante tanto quanto está, *agindo*, envolvido na ação. "Se a ação de doar o pão e o vinho significa e atualiza o Ato de Cristo que se doa, corpo e sangue, à Igreja, o pão e o vinho doados na celebração são sinais e meios da presença de Cristo doado, corpo e sangue à Igreja"<sup>80</sup>.

Esses deslocamentos, que são coerentes entre si, efetuam uma reviravolta decisiva no que diz respeito ao modelo herdado: o ato não é mais uma consequência do dado de presença, mas, ao contrário, o dado de presença surge do ato.

Partindo de um ponto diferente do de Leenhardt, que era de tipo fenomenológico, o de Baciocchi realizou, apoiando-se em considerações intrinsecamente teológico-litúrgicas, a mesma operação: restituir a relevância essencial à ação litúrgica<sup>81</sup>.

Somente dentro deste primeiro nível de ação pode ser colocada a consideração sobre o objeto envolvido na ação, pão e vinho. E as afirmações que nele são permitidas são reguladas pelo fator central e fundante que é o da ação<sup>82</sup>.

Cristo e a Igreja tornam-se presentes um ao outro pelo pão e pelo vinho consagrados: pela mediação destes sinais, eles se doam um ao outro, vivem um no outro. Deve-se então dizer que eles estão *nestes* sinais? É necessário identificar entre eles ou distinguir com precisão a presença e a localização? Porque se a presença é manifestamente relação recíproca entre pessoas, essa

---

<sup>80</sup> DE BACIOCCHI, "Présence eucharistique et transsubstantiation", 144.

<sup>81</sup> Ele consegue ir além das posições de Guardini, substancialmente iguais quanto à fenomenologia da ação: o de Baciocchi tira as consequências ontológicas e portanto, no coração mesmo do plano dogmático.

<sup>82</sup> Cf DE BACIOCCHI, "Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible", 561-563.

não é essencialmente o fato de estar aqui ou lá. [...] Os sinais sacramentais são incorporados no ato de união de Cristo com a Igreja. [...] Nesse sentido, deve-se reconhecer que está nestes sinais. Por outro lado, se tomarmos o volume do pão e do vinho como um espaço que pode conter outro volume menor, não há dúvida de que inclui Cristo. Ele não está no pão e no vinho como estava durante a sua vida terrena, em suas roupas ou em sua casa. [...] O que se *coloca* lá, na mesa eucarística, são os sinais sacramentais, não é o Cristo glorioso, que habita "no céu". Mas os sinais que "estão lá", são realmente o meio pelo qual se exprime e se realiza o dom total e verdadeiro, pessoal e corporal, do Senhor à Igreja<sup>83</sup>.

Nesta abordagem a questão não é mais saber como o corpo glorioso possa comprimir-se neste espaço, mas saber como aqueles tornam-se "sinais eficazes do dom real que Cristo faz de si à sua igreja"<sup>84</sup>. Como podemos dizer que esses realmente se tornam o corpo e o sangue de Cristo?

A resposta a esta pergunta reelabora cristocentricamente a posição criacional, exposta acima, por Leenhardt: o ser das coisas é o que Cristo faz delas, o que classicamente se chama substância. O verdadeiro olhar sobre o real é dado a nós pela fé na perspectiva da cristologia criacional oferecida a nós pela escritura:

Se a cristologia da carta aos Colossenses é verdadeira, se Cristo é realmente a pedra angular do universo, o único ponto de vista definitivo sobre os seres é aquele pelo qual Cristo os vê e os julga. As coisas são pura e simplesmente o que essas são para Cristo, visto que a inteligência de Cristo é norma absoluta da nossa, assim como é a sua existência. As propriedades sensíveis e físico-químicas têm apenas um significado relativo<sup>85</sup>.

O ato realizado por Cristo, o seu doar o pão como sinal de sua doação, envolve, portanto, em si, essencialmente, também os objetos sobre os quais esse ato é exercido e, por isso, esses são substancialmente mudados em relação ao que eram antes. Nesse sentido, fala-se de transsubstanciação<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> DE BACIOCCHI, "Présence eucharistique et transsubstantiation", 147-148.

<sup>84</sup> DE BACIOCCHI, "Présence eucharistique et transsubstantiation", 148.

<sup>85</sup> DE BACIOCCHI, "Présence eucharistique et transsubstantiation", 151.

<sup>86</sup> Cf DE BACIOCCHI, "Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible", 576-578.

Um último ponto, sobre o qual de Baciocchi, amplia a reflexão no que diz respeito ao teólogo calvinista, é a recuperação da ação do Espírito. Indicando como lugar teológico a importância atribuída pela tradição oriental à oração da epiclese, ele destaca que é a força do Espírito que permite à Igreja reiterar o ato então praticado por Jesus, para que seja realizado ainda hoje pelo próprio Jesus. Em virtude da ação do Espírito, Cristo continua presente como sacerdote e pela mediação dos sinais litúrgicos ainda realiza o que fez na ceia<sup>87</sup>.

### 2.2.1.3. J. Ratzinger

J. Ratzinger, numa palestra em 1964, publicada três anos depois, reúne e reelabora as solicitações formuladas pelos autores anteriores.

Ele parte do pressuposto que apontamos no final da polêmica de Selvaggi-Colombo, de que a doutrina da transubstanciação deve ser reformulada, uma vez que nossas categorias são diferentes daquelas em que atuou São Tomás<sup>88</sup>.

Como de Baciocchi, em conformidade com as aquisições do movimento litúrgico, ele indica o fundamento de todo discurso sobre a presença de Cristo no evento pascal: a ressurreição confere ao Cristo glorioso uma possibilidade de presença que se expande para além dos limites da condicionalidade carnal de sua vida terrena. A verdadeira presença eucarística deve ser entendida neste novo regime. O Cristo ressuscitado está presente num sentido plenamente relacional-pessoal e não na forma apenas da presença físico-natural, própria do Cristo pré-pascal.

O que já podemos encontrar dentro dos limites do nosso mundo, da *sarx*, se dá de forma radical e total no Ressuscitado, que faz explodir os confins da *sarx*, as limitações e os condicionamentos históricos, e tem o poder de dar-se em cada lugar, de tornar-se presente em toda a sua plenitude ao "tu" do homem: é precisamente neste horizonte sem limites de doação que supera qualquer limite

---

<sup>87</sup> Sobre outros escritos do de Baciocchi, cf HENRY - LE GUILLOU, "Un débat sur l'Eucharistie", 229-240.

<sup>88</sup> Cf RATZINGER, "Il problema della transustanziazione e la questione circa il senso dell'eucaristia", 39-42.

de espaço, consiste essencialmente a existência relacional que passou através da morte<sup>89</sup>.

Como Cristo se faz presente desta forma no que diz respeito ao pão e ao vinho da missa? Deve-se rejeitar qualquer posição ilusória de poder dar razões disto no plano da realidade física: nela nada acontece<sup>90</sup>. A afirmação dogmática diz respeito ao plano metafísico do real, sendo necessário, portanto, reelaborar novas categorias que superem a ontologia escolástica, ainda estabelecida no plano pré-crítico que não distingue adequadamente o físico do metafísico. A sua proposta ontológica é muito semelhante à dos dois autores anteriores: a substância das coisas consiste na sua condição de criaturas: isto é, na paradoxal coincidência do seu ser-de-Deus e por isso ser colocada em autonomia a respeito-de- Deus. O que Cristo opera na realidade do pão e do vinho é de tirá-los de sua autonomia criatural e torná-los puros sinais de sua presença, puros sinais de sua oferta relacional a nós:

Em sua *essência* e em seu ser, esses são *sinais*, assim como antes, em sua essência, eram *coisas*. E assim são verdadeiramente "transsubstanciados" e alcançados na mais secreta profundidade e propriedade incomunicável, em seu ser, em seu verdadeiro "em si". O que aconteceu não toca o fenômeno físico como tal, mas revela o caráter provisório do que é puramente físico, identificado como *accidens* e remete ao que é autêntico, que se apreende aqui e que agora confere também aos elementos físicos um novo sentido e um novo valor<sup>91</sup>.

O ponto de diferença em relação aos dois autores anteriores está em salientar a dimensão de autonomia do que é criatura e em indicar a mudança operada por Cristo na subtração dessa autonomia. Por um lado, isto dá razões à mutação ontológica do pão e do vinho, realizada pelo uso de Cristo, em maior extensão do que os outros; por outro lado, também Ratzinger não hesita em situar o ser do real

---

<sup>89</sup> RATZINGER, "Il problema della transustanziazione e la questione circa il senso dell'eucaristia", 53.

<sup>90</sup> Uma referência explícita é ao Selvaggi.

<sup>91</sup> RATZINGER, "Il problema della transustanziazione e la questione circa il senso dell'eucaristia", 49.



totalmente no plano das relações: a relação da coisa com Deus criador e, portanto, consigo mesma> relação com Cristo e perda da imanência em si mesma.

Neste horizonte Ratzinger recupera o ponto já salientado na polêmica Selvaggi-Colombo, e apoiado nas contribuições do movimento litúrgico: o que da realidade criada do pão e do vinho acontece na eucaristia, constitui uma antecipação real do que virá acontecer a toda a criação no cumprimento escatológico:

"[Cristo ressuscitado] eleva assim os oblatos eucarísticos a um sinal escatológico, uma chamada ao mundo vindouro, no qual todo o universo se tornará *praeclarus calix*, o precioso vaso de sua proximidade"<sup>92</sup>.

No entanto, devemos nos perguntar se esta posição é suscetível ou não às observações agudas que Ghirardi dirigiu a Colombo, quanto à incompatibilidade da dimensão escatológica com um sistema eucarístico tomista. A proposta de Ratzinger quer sair da abordagem tomista e, de fato, deslocando a ideia de substância no plano das relações, permite a coexistência da presença real de Cristo com a coisa criada e a subsistência dessa coisa na sua identidade. A este respeito, o que acontece na eucaristia com pão e vinho pode ser colocado na perspectiva do destino escatológico do real<sup>93</sup>. A posição do nosso autor, no entanto, ao apontar a mudança eucarística na mudança da relação em relação ao Criador (perda da autonomia criatural) é sujeita a uma crítica: que tipo de escatologia se delineia dessa forma? O cumprimento do real residirá na perda da autonomia criatural das coisas? Mas se esta autonomia é criatural, precisamente, por que deveria ser perdida? De que gênero serão as relações escatológicas? A proposta de Ratzinger requer esclarecimentos sobre este ponto. Por um lado, reintroduz intrinsecamente a dimensão escatológica na presença eucarística; por outro lado, porém, compromete inadvertidamente o discurso escatológico em um ponto central: a relação definitiva entre as criaturas e o Criador.

---

<sup>92</sup> RATZINGER, "Il problema della transustanziazione e la questione circa il senso dell'eucaristia", 57.

<sup>93</sup> Isto não consiste na consubstanciação ou empanação: essas são heresias a respeito da ideia substancial de presença. Em uma recolocação relacional do ser, presença de Cristo e realidade criada não entram em recíproca concorrência. No seu livro, à luz destas reformulações, Ratzinger vê quase já superada a divisão luterano-católica entre consubstanciação e transubstanciação.

#### 2.2.1.4. Constatações

A partir desse núcleo sintético de alguns expoentes da linha fenomenológico-religiosa, salientamos os pontos de atuação do modelo de acesso à presença real.

O fundamento pascal da presença eucarística requer uma mudança quanto à natureza do que é propriamente conteúdo na eucaristia: não uma substância, do acesso à qual brotam como *consequências secundárias* ações e relações, mas ao contrário, relações atuadas cuja natureza reformula o próprio conceito de presença substancial a partir de dentro<sup>94</sup>. O ponto principal, portanto, não é que haja estaticamente o corpo e o sangue de Cristo, mas que aconteça realmente o ato salvífico em que Cristo doa o seu corpo e derrama o seu sangue. Uma vez que isso existe, então eu volto de uma certa maneira e *secundariamente* à presença d'Aquele que atua. No entanto, deve-se observar que, todos os autores não voltam a repetir a mesma coisa afirmada no modelo anterior: não se volta da presença pessoal à afirmação da presença físico-estática de Cristo<sup>95</sup>. Pelo contrário, o fundamento pascal permite prevenir, afirmando a nova forma como o Ressuscitado se faz presente na história e evita a necessidade de postular uma presença da mesma natureza que a presença do Cristo terrestre; em vez disso, insiste-se na natureza pessoal e relacional<sup>96</sup>. O deslocamento do fundamento e da natureza do que é

<sup>94</sup> Aquém das reflexões destes autores há referência repensamentos filosóficos contemporâneos sobre a noção de presença, a ser entendida em chave existencial-personalista. Cf MEHL, "Structure philosophique de la Notion de Présence", 171: "O significado do termo presença é ambíguo: a presença designa, de um lado, o ato de tornar-se presente, o movimento pelo qual o ser se realiza ou se atualiza em um certo modo através do ato mesmo de ser presente ou de 'apresentar-se". Mas esse designa também a realidade daquilo que está presente, aquilo que é dado e pelo ato de estar presente. O termo presença oscila entre estes dois significados que se parecem entre si. Por causa desta ambiguidade que dois tipos de filosofia podem usar a noção de presença: os filósofos do ato que colocam a realidade última, incluída aquela do sujeito e também aquela do sujeito absoluto, no ato, e os filósofos do ser que remontam ou pretendem remontar além do sujeito mesmo, rumo a uma realidade substancial, cujo ato não é um atributo ou um acidente. A presença é então o ser mesmo anterior a cada ato e que se degrada no ato." Sobre a mesma linha se colcoa a recente contribuição de CHAUVET, "Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique".

<sup>95</sup> Constatação que nos pareceu poder fazer pela reflexão de Guardini, cf acima.

<sup>96</sup> Se poderia objetar que isto contraria o cânone primeiro (DH 1651) do decreto tridentino sobre o sacramento, enquanto parece que esteja afirmando a *virtus*, a eficácia, sem afirmar a fonte na presença substancial e física. A objeção não é pertinente. No modelo tridentino afirmar só a *virtus* era acabar sobre um aspecto meramente secundário a respeito daquilo que era considerado central, que vinha deliberadamente excluído. Na mudança do modelo, ao invés, a prioridade ao dado relacional (não reduzido somente a *virtus*, eficácia) comporta a colocação secundária do dado substancial e o seu necessário repensamento à luz daquilo que é colocado no nível primário.

"conteúdo" não leva a dizer as mesmas coisas em outras palavras, mas deslocam o modelo para novas afirmações, excluídas do modelo anterior e que, por sua vez, tornam alguns conteúdos dele incompatíveis.

O deslocamento realizado, já assinalamos, possibilita de fato a recolocação intrínseca da eucaristia como, evento atuado, como ato litúrgico: se o que é conteúdo sacramentalmente é um ato, o "recipiente" terá adequadamente a mesma natureza do conteúdo: um ato. Isso leva necessariamente a ampliar a atenção do coração ôntico (a hóstia consagrada) ao rito no qual, os entes, com palavras, atos, sujeitos, estão envolvidas. O ponto central de interesse recua do que aquele pão *resulta* para o que do pão e do vinho *se faz*. O que resulta tem sentido e conserva o sentido apenas na medida em que algo agiu sobre eles.

Tentando decifrar esses deslocamentos com uma imagem, identificamos o ponto comum desta linha na proposta de extrair Aquele que está sacramentalmente presente, dos abismos ontológicos dos entes pão e do vinho consagrados e de reposicioná-lo na posição que Ele tinha na ceia com os seus: agente que usa simbolicamente os entes. Cristo é tirado do pão e do vinho e é colocado acima e fora deles, de acordo com o modo de sua presença em que se insiste: é presença pessoal e, portanto, está para os entes criados como uma pessoa que faz uso. O próprio da presença passa, portanto, de *Christus qui contineri sub speciebus*<sup>97</sup> para *Christus qui usus est speciebus*. Isso torna muito mais plausível o dado da presença real concebida segundo a instância da relacionalidade, típica de uma presença que quer ser pessoal.

Isso, no entanto, tem um perigo: fazer cair na irrelevância a mediação sacramental histórica. De fato, se Cristo se coloca – como na sua ceia – fora e acima dos objetos sacramentais, como se justifica que hoje na missa Ele se faça presente precisamente pela mediação dos entes sacramentais? Ou seja, afirma-se que a especificidade da mutação "substancial" reside no uso que Cristo faz dos entes? mas como explicar a presença no *hic et nunc* da celebração de Cristo como sujeito agente que ainda usa aqueles entes? Em nossa opinião, as propostas analisadas não entram nesta objeção: afirma-se que Cristo ressuscitou e que, portanto, está presente em

---

<sup>97</sup> Cf DH 1641.

toda a situação histórica; a ação do Espírito é afirmada, o que torna isso possível. Essas afirmações em si mesmas são verdadeiras, mas não são suficientes para dar razões da mediação sacramental. É certamente verdade que, *ex parte Dei*, Cristo ressuscitado e o Espírito precedem todo ato da igreja e o tornam possível; é igualmente verdade que, *ex parte nostra*, reconhecemos na fé alguns eventos históricos que medeiam historicamente para nós a presença escatológica do Ressuscitado e a ação do Espírito: os sacramentos. Santo Tomás, mesmo dentro dos limites observados em seu sistema, tinha entendido bem: Cristo se torna presente substancialmente aos entes consagrados não em virtude de uma ação imediata de Deus, mas em virtude da *virtus criada* que o próprio Cristo então, na ceia, anexou às palavras<sup>98</sup>. E é, portanto, pelo *próprio fato* que o sacramento é colocado que a sua presença, sempre nos precedendo, é realmente mediada na história *por* um acontecimento, desta história. Fundar a *ratio sacramenti* na precedência *imediata* do que o próprio sacramento deveria *mediar* anula tal *ratio* desde seu interior. Esse é o risco das reflexões analisadas<sup>99</sup>. A essas deve ser reconhecido o importante mérito de terem reencontrado o próprio de *que coisa* torna presente (ato relacional - presença pessoal); de ter recolocado a natureza do ato da mediação de tal presença, mas não vendo que é necessário justificar a necessidade *quoad nos* desta estrutura mediadora. Negligenciar isto corre o risco de reduzir o evento sacramental do lugar de *mediação* da presença ao de *meio*, mais ou menos *ocasional*, de tal presença<sup>100</sup>. Surge, portanto, a necessidade de um sistema teológico que, sem perder

---

<sup>98</sup> Cf ST III, 78,4.

<sup>99</sup> Objeção feita por O'NEILL, *Nouvelles approches de l'Eucharistie*, 114-115. Se poderia salientar uma solução em RAHNER, "La presenza del Signore nella comunità di culto", 482-484: conforme a sua abordagem teológica, ele resolve postulando a ação do Espírito como premissa necessária à presentificação de Cristo. É uma posição aceitável, mesmo que nos perguntemos se a mediação do sacramento, enquanto mediação de presentificação de Cristo, não seja também mediação da graça, isto é, da ação do Espírito em nós.

<sup>100</sup> Veja-se por exemplo uma afirmação como a seguinte: "Antes que alguém se torne crente, Cristo já está à espera. Ele não deixou de esperar este encontro. Ele prevê todas as iniciativas e as orações que parecem destinadas a assegurar a sua presença. Enquanto esta oração e estas iniciativas são ao contrário o resultado de uma presença de Cristo já assegurada. Antes que se aproxime da mesa do Senhor, Ele já está lá que nos convida", LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, 58. A relatividade na qual cai a mediação sacramental é evidente na formulação de Leenhardt da *ex opere operato* católico (cf *ibidem*, 50-57): ele o relê como a confissão de fé do fato que no sacramento é Deus mesmo aquele que está atuando. Isto porém, devemos salientar, não é suficiente: a doutrina da *ex opere operato* não se reduz a indicar em Deus o operante principal, além da obra ministerial do sacerdote. Isto se reduziria em apenas escrever em letra maiúscula 'o' de *operantis*: a tentativa de Leenhardt se limita a reafirmar um mero *ex opere (Dei) Operantis*. A doutrina católica, ao invés, tem firme o fato que o evento

as aquisições acima mencionadas, se apegue firmemente ao ponto católico da mediação histórico-sacramental da graça, sem absorver toda comunicação da graça na imediação de Deus-homem; isto é, sem resolver em uma imediação não ulteriormente justificável a confissão católica do fato que a história realmente medeia a relação com Deus<sup>101</sup>.

### 2.2.2. Perspectiva ontológico-relacional<sup>102</sup> do fato eucarístico

A segunda linha que estamos abordando é considerada proveniente do congresso dogmático de Passau em 1959, e continua no trabalho da teologia holandesa. Embora sabendo que estamos sendo injustos com as singularidades de cada autor, expomos algumas necessidades comuns que nos interessam para os fins das operações sobre o modelo eucarístico herdado<sup>103</sup>.

---

histórico mesmo, pelo fato que é colocado, é mediação real da obra salvífica de Deus que age. Acreditamos que de Baciocchi tenha entrevisto o problema (cf DE BACIOCCHI, "Présence eucharistique et transsubstantiation", 161-164), mas o tenha reconduzido somente à matriz filosófica fenomenológica-religiosa de Leenhardt (para uma crítica ao substrato filosófico voluntarista-nominalista de Leenhardt, cf HENRY - LE GUILLOU, "Un débat sur l'Eucharistie", 215-219; POWERS, *Teologia eucarística*, 189-191). Ele de fato se deteve a considerar se tal ontologia não comprometia a instância católica da autonomia das coisas criadas. Pelo fato que ele faz uso, tem fácil habilidade de demonstrar que não se corre tal risco. Em nossa opinião, tal autonomia é efetivamente comprometida por uma ontologia que absorve tudo diretamente na relação Deus-criatura: por isto Ratzinger, como indicamos acima, efetua algumas mudanças à sua proposta ontológica, mesmo naquele ponto (com o êxito salientado de abrir questões quanto à doutrina da escatologia). Ninguém deles, porém, observa o contra-golpe sacramental desta perda de autonomia criatural, por nós assinalado: a perda daquele fundo criacional sobre o qual é possível que um evento criado, histórico, se torne mediação real da graça.

<sup>101</sup> A reduzida importância da mediação real histórica nasce, seguramente, da abordagem reformada da qual as reflexões em análise tiveram influência. Veja-se também a posição do protestante MEHL, "Structure philosophique de la Notion de Présence", 175: "É impossível atribuir aos sinais sacramentais um papel de mediação. É necessário que Cristo já seja presença dada por nós, que preside ele mesmo a ceia eucarística, a fim de que as espécies tenham uma significação". O autor insere esta afirmação nas preciosas reflexões, citadas acima, sobre o conceito dinâmico-atual de presença em relação àquele ôntico-substancial: a nossa pergunta é se estas implicam necessariamente a perda da espessura mediadora daquilo que é histórico ou não sejam, ao invés, combinável com tal necessidade católica. Tendemos decisivamente pela segunda posição, como tentaremos mostrar no decorrer do trabalho.

<sup>102</sup> Recensões claramente a favor da perene atualidade da perspectiva escolástica sobre a eucaristia (PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*; O' NEILL, *Nouvelles approches de l'Eucharistie*, GARCIA IBÁÑEZ, *L'eucaristia dono e mistero*) expõem as novas tentativas sob o título de perspectivas de fenomenologia existencial/antropológica. Nós percebemos que isso denota a não compreensão e a rejeição da pretensão ontológica de tais tentativas. Por isso colocamos de forma diferente o título do parágrafo.

<sup>103</sup> Entre os principais expoentes assinalamos B. Welte; P. Schoonenberg; E. Scillebeeckx; A. Gerken. Nós nos baseamos essencialmente em: GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*; SCHILLEBEECKX, *La*

Esta linha de reflexão segue de perto aquela fenomenológico-religiosa exposta no parágrafo anterior; em nossa opinião, porém, tenta evitar o risco, indicado acima, de absorver a mediação sacramental na imediação de uma relação já dada a priori entre Deus e os crentes. E o faz detendo-se mais cuidadosamente no nível ontológico da teologia eucarística<sup>104</sup>.

A instância central é de fato perceptível na decisiva assunção de uma renovada *ontologia relacional*<sup>105</sup>. Ou seja, revela-se como seja necessário superar a ontologia clássica que coloca o substancial em si mesmo como nível fundamental ao qual os atos e as relações são inerentes como acidentais. É preciso redescobrir um olhar sobre o real que recoloca como central a identidade das coisas, a rede relacional na qual essas são colocadas. Uma coisa é o feixe de relacionamentos que o constitui. O ser da coisa é dado por sua colocação em um conjunto de conexões com as coisas circundantes<sup>106</sup>. O referente último desse feixe de conexões relacionais é o homem: na relação da coisa com o homem, essa emerge na sua colocação relacionada e, portanto, emerge pelo que é.

Nesta ontologia não há separação clara entre a objetividade prioritária do dado e o acesso secundário do sujeito: objeto e sujeito, claramente divididos pela onto-gnoseologia clássica, reencontram conexão na eventual dinâmica permitida pela ontologia relacional. O dado objetivo é intrinsecamente um *para mim/ nós*: o seu a priori *em si* é uma abertura relacional ao *para mim*. Portanto, não é concebível que o real em si mesmo se complete em sua realidade substancial: a realidade é um espaço intrinsecamente aberto à inferência humana que dela é parte integrante.

A reflexão sobre a presença eucarística se situa nessas coordenadas. O que significa que Cristo está realmente presente no pão e no vinho consagrados? Pão e vinho são presença de Cristo na medida em que são colocados no tecido das conexões relacionais estabelecidas pelo evento ceia que Cristo prepara para o seu

---

*presenza eucaristica*; SCHOONEMBERG, "Fin dove la dottrina della transustanziazione é storicamente condizionata?"; WELTE, "Zum Vortrag"; POWERS, "Mysterium Fidei and the Theology of the Eucharist"; IDEM, *Teologia eucaristica*. Para uma introdução ao pensamento de Schillebeeckx, cf BELLI, *Caro veritatis cardo*, 178-190.

<sup>104</sup> Sobre a inevitabilidade de uma mediação filosófica em questão, cf HENRY - LE GUILLOU, "Un débat sur l'Eucharistie".

<sup>105</sup> Cf GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 215-227.

<sup>106</sup> Cf WELTE, "Zum Vortrag".

povo. O ser profundo do pão e do vinho é determinado pelo uso que se faz naquele, evento, pelo lugar relacional em que agora esses se encontram definitivamente colocados, entre Cristo e os seus. O seu novo ser não está no invólucro ôntico do seu em si, mas consiste precisamente na colocação que lhes é dada. Desse modo, esse ser não se limita apenas aos entes, mas envolve intrinsecamente os outros termos do evento relacional, do tecido conectivo<sup>107</sup>: Cristo por um lado, os crentes, a igreja do outro<sup>108</sup>.

Essas reflexões, geralmente comuns aos vários autores, declinam o fato eucarístico em duas áreas fenomenológicas próximas, mas não coincidentes: a do *dom* e a do *sinal*<sup>109</sup>.

Ambos, dom e sinal, são fatos que recebem o seu ser do tecido conectivo em que se encontram: a fenomenologia do dom insiste, principalmente, sobre o em si do ente, em comparação com a do sinal, que insiste na conexão entre o ente e o homem (os homens) a esse inferente.

Considerar a eucaristia na perspectiva do dom satisfaz mais a pergunta teológica clássica sobre a realidade dos entes consagrados: esses, sendo o meio material do evento relacional que é a doação, condensam em si mesmo a presença pessoal daquele que doa para aquele que recebe. Um objeto envolvido na dinâmica da doação é ontologicamente diferente do que teria sido fora dessa: esse é em si, permanentemente, e intrinsecamente *meio* da relação pessoal a qual, ao mesmo tempo, é sustentada e que por sua vez incrementa e sustenta.

A perspectiva do sinal rege, ao invés, como central o vínculo que o objeto consagrado tem com o seu referente constante que é a comunidade crente. Um sinal é, por definição, um sinal de alguma coisa ou de alguém: a dinâmica relacional, em que estão inseridos pão e vinho consagrados, torna-os ontologicamente o sinal *d'Aquele* que tal evento tem priorizado a ser, *da* própria dinâmica de auto-

---

<sup>107</sup> Cf WELTE, "Zum Vortrag".

<sup>108</sup> Intrinsecamente a presença oferecida por Cristo na eucaristia precede a aceitação individual da Igreja e não é o efeito. Permanece, portanto, uma realidade oferecida, também quando não se comunga. A minha incredulidade não pode anular a realidade da efetiva oferta de Cristo, e o permanecer da Igreja em Cristo. Mas, por outro lado, a presença real eucarística inclui, pela sua mesma sacramentalidade, a reciprocidade, da qual alcança plenamente a sua realização somente quando o evento eucarístico é também aceito na fé e co-atuado pessoalmente, e isto pelo significado particular do sinal no banquete sacramental": SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 154-155.

<sup>109</sup> As duas áreas podem ambas estarem presentes na reflexão do mesmo autor.

doação que Ele realizou no evento, *para* aqueles que estão incluídos nesta dinâmica e de quem são os beneficiários. Se a fenomenologia do dom rege mais a consideração dos entes consagrados em si, aquela do sinal se concentra na forma geral do evento relacional e sobre o intrínseco envolvimento de seus vários termos.

### 2.2.2.1. Constatações

Da sucinta exposição da linha de ontologia relacional, podemos notar as contribuições relativas à reestruturação do nosso modelo<sup>110</sup>. Essas contribuições são substancialmente as mesmas da linha fenomenológico-religiosa: intrinsecidade dos atos em termos de presença; externalização de Cristo acompanhada de abismos substanciais dos entes materiais; deslocamento de uma presença estática-substancial para uma presença dinâmica-pessoal, certamente mais adequada ao significado salvífico da eucaristia e seu fundamento pascal<sup>111</sup>; recuperação da natureza intrínseca da Igreja no evento eucarístico. Como já mencionado no início, as reflexões desta linha teológica se concentram, principalmente, na base ontológica do evento e, portanto, oferecem uma boa base filosófica sobre a qual ler o em si da celebração eucarística; na qual poder justificá-la como uma mediação real e não ocasional da relação entre Cristo e a Igreja. A ontologia relacional, seja segundo a fenomenologia do dom, seja segundo aquela do sinal, estuda o ser próprio do real histórico e não o absorve imediatamente na relação direta Criador-criatura. Claro, os termos da relação ainda são Deus-homem / Cristo-igreja, mas essa relação se dá por meio da mediação da realidade histórica sacramental, que é *em si mesma* ontologicamente relacionalidade, um tecido de conexões. A linha ontológico-relacional, de matriz católica, traz de volta a relação fundante entre Deus-homens (sobre a qual está aquela Cristo-igreja) por meio da mediação do tecido das conexões relacionais que é o evento-histórico, o sacramento.

Salientamos, porém, que as tentativas feitas não decorreram sem riscos, por parciais que inevitavelmente surgem no explorar novos caminhos.

---

<sup>110</sup> Cf WELTE, "Zum Vortrag"; SCHILLEBEECKX, "Una questione attuale di teologia eucarística".

<sup>111</sup> A questão eucarística se vincula à questão cristológica sobre o estado do corpo glorioso do Ressuscitado: cf POWERS, *Teologia eucarística*, 137-147.



A perspectiva que declina a ontologia relacional eucarística segundo a fenomenologia do dom, corre o risco de propor uma teologia da ausência eucarística em vez da presença<sup>112</sup>: considerar o em si do objeto-dom, cuja concretização da presença daquele que doa, leva a insistir na dinâmica entre a presença pessoal do doador, solidificada no objeto, e sua ausência física. De fato, nota-se que a presença que importa é a pessoal para efeitos da relação; como a presença física não coincide necessariamente com aquela pessoal<sup>113</sup>; como na eucaristia se possa pensar a uma ausência física de Cristo no dar-se real de sua presença pessoal no / através do dom do pão e do vinho. Esta reflexão separa o dado clássico da presença *corpórea* de Cristo em presença *pessoal* e presença *física* e as opõe, traduzindo, porém, como se notou, a presença pessoal como ausência física. O hiato entre esses dois modos de presença é baseado sobre a efetiva separação física de Cristo dos seus, estabelecida com a morte na cruz. Em certo sentido, a presença física e pessoal de Cristo, o doador, existiria apenas na ceia de despedida; tal presença incorpora de si pão e vinho como objetos-dons e cada celebração eucarística, em virtude da presença dos objetos-dons, que surgem como tais para a oração da anamnese e para o contexto da ceia, é o espaço de apenas presença pessoal, após a separação da sexta-feira santa. A estrutura teológica é em si mesma coerente: porém, perguntamo-nos se o papel desempenhado pelo tema da *ausência* no dado de fé da presença eucarística não seja excessivo<sup>114</sup>.

No que diz respeito à perspectiva fenomenológica do sinal, salientamos dois riscos: o de escorregar para uma excessiva valorização do *para mim*; e aquele de reduzir o dado eucarístico a um fato noético.

Quanto ao primeiro risco: a fenomenologia do sinal, como mencionamos, em relação àquela do dom, insiste mais na ligação entre a coisa-sinal e o sujeito inferente a ela. A coisa-sinal é tal em virtude daquela conexão. É verdade que o horizonte global da ontologia relacional rege *todos* os conectivos relacionais nos

---

<sup>112</sup> Cf GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 189-197: sobre a teologia di P. Schoonenberg. Anotações semelhantes estão no conceito de *presença não plena* da recente contribuição de CHAUVET, "Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique" por parte de CASPANI, "La presenza reale di Cristo nei sacramenti", 253-257.

<sup>113</sup> Cf MEHL, "Structure philosophique de la Notion de Présence"; RAHNER, "La presenza del Signore nella comunità di culto", 479-481.

<sup>114</sup> Cf GARCIA IBÁÑEZ, *L'eucaristia, dono e mistero*, 406-407.

quais a coisa está envolvida e da qual se recebe por aquilo que é; na lógica do *sinal*, porém, o conectivo coisa-homem é aquele principal no qual correm o risco de ser absorvidos como relativos todos os outros. Aquela coisa (e toda a rede de conexões em que essa está) é *para mim* sinal de algo em virtude do fato de que sou eu a inferir sobre essa. Os autores são muito atentos para não cair nesta armadilha<sup>115</sup>, mas o perigo real é inerente ao próprio conceito de *sinal*: isso é demonstrado pelo fato de que, no final de sua proposta, Schillebeeckx sente a necessidade de voltar a fundar sua teologia da eucaristia como *sinal* que postula o em si a conversão ôntico-substancial<sup>116</sup>!

Se a realidade (no sentido forte de "o que realmente é") não é uma criação humana e não pode ser atribuída a uma constituição humana de significado, mas apenas ao dom criativo de Deus e, se, por outro lado, de toda a tradição da fé e do dogma tridentino da eucaristia emerge que a consciência da fé eclesial requer o *valor de realidade* da realidade em um sentido forte eucaristicamente presente, então para o teólogo católico é evidente que a transignificação não se identifica com a transubstanciação, mas é intrinsecamente ligada a essa. É precisamente no caso da eucaristia que a distinção é exigida entre a realidade e a realidade como manifestação (o fenomênico). [...] O significado da figura fenomênica pão e vinho muda *porque*, em virtude do espírito criativo, mudou a realidade à qual o fenômeno se refere: já não é pão e vinho, mas nada menos do que o "corpo do Senhor" que me é oferecido como alimento espiritual. Tendo mudado objetivamente o que é significado por meio do fenomênico, a significação do fenomênico mudou ao mesmo tempo. [...] Na eucaristia, a transubstanciação ("conversio entis"; o que é a realidade presente? O corpo de Cristo) e a transignificação (nova constituição de significado ou valor de sinal) são indissociáveis, mas não podem ser identificadas *sic et simpliciter*<sup>117</sup>.

Estas páginas foram publicadas como uma síntese do debate teológico em 1967, após o *Mysterium Fidei* (1965): pode-se supor que Schillebeeckx preferiu

<sup>115</sup> Cf WELTE, "Zum Vortrag".

<sup>116</sup> Incoerência que será reeprendida por GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 213-214.

<sup>117</sup> SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 163-165.

assimilar literalmente a posição do magistério em vez de investigar as razões da relevância ontológica da *transignificação*, termo com o qual, no debate, a posição em questão foi rubricada<sup>118</sup>. O fato é que isso nos mostra o perigo real que corre a ontologia do sinal de fundar a presença eucarística no acesso de fé do crente.

Mas também nos mostra algo mais, em tensão com o que acabamos de dizer: como a proposta de um novo modelo de expressão da realidade da fé não possa assumir em si *tout court* as perguntas respondidas pelo modelo anterior, que se propõe a superar. No fundamento ontológico-relacional, o ente pão/vinho consagrado é *em si* o que é *apenas em virtude do contexto* real em que está inserido: esta é a força do modelo proposto por esses autores. Neste modelo, não é compatível a pergunta “o que é aquele pão consagrado independentemente do que venha a acontecer com ele e independentemente do novo contexto em que se encontra?”: esta pergunta, de fato, na sua base nega a relevância do novo modelo, saindo de sua estrutura onto-gnoseológica, na qual algo não se dá *independentemente do* tecido contextual relacional. Se um teólogo admite esta pergunta, ou cai em uma resposta que é muito fraca para essa (uma vez que a resposta é avaliada com os critérios dentro dos quais a pergunta é formulada, ou seja, o modelo antigo), ou deve retornar ao modelo anterior e cancelar a tentativa de um novo modelo. Isto não foi, em nossa opinião, suficientemente levado em consideração no debate, supondo que as novas formulações teológicas pudessem ser sinônimos de palavras antigas atualizadas para dizer exatamente a mesma coisa<sup>119</sup>. Mudar de modelo não significa dizer as mesmas coisas de outra forma, mas abrir caminhos que o antigo modelo fechou e aceitar ter que fechar caminhos que o antigo modelo seguia como caminhos principais.

O segundo risco que nos parece dever ressaltar no que diz respeito à perspectiva fenomenológica da eucaristia-sinal, reside justamente na categoria chave utilizada: *sinal*. Ressaltamos, no primeiro capítulo, que essa é fortemente

---

<sup>118</sup> Sobre esta oposta posição, de mostrar a *co-extensibilidade* (e não a *justaposição*) dos dois conceitos, estão SCHOONEMBERG, “Fin dove la dottrina della transustanziazione è storicamente condizionata?” e POWERS, “Mysterium Fidei and the Theology of the Eucharist”. A posição citada de Schillebeeckx leva a dar razão aos adversários das novas perspectivas, confirmando-as na ideia que essas sejam *meramente fenomenológicas e por nada* ontológicas: cf O’NEILL, *Nouvelles approches de l’Eucharistie*, 78-126.

<sup>119</sup> O magistério colocou, como veremos, a questão nestes termos.

caracterizada pela onto-gnoseologia em que operou o modelo eucarístico, que se quer superar: a onto-gnoseologia que comprimiu as categorias umas sobre as outras, em si diferentes, de *símbolo* e *sinal*. Se a primeira responde à complexidade operativa-vital na qual o evento eucaristia foi acessado antes da reflexão medieval<sup>120</sup>, a segunda está sujeita à distinção medieval entre o em si ontológico do real e a inferência do sujeito, e pretende estabelecer a conexão entre eles através do acesso cognitivo-noético. Uma coisa em última instância é para mim *sinal* de outro na medida em que me transmite o conteúdo noético do que é significado<sup>121</sup>. Parece-nos uma operação forçada aquela de tentar superar um modelo ontológico de acesso ao real por meio de uma categoria chave que tira sua força vital daquele modelo. O cansaço da operação é, de fato, confirmado pela necessidade contínua de explicar em que sentido a categoria é usada: não no sentido de um sinal *informativo*, mas no sentido de um sinal *realizado / comunicativo*<sup>122</sup>. A especificação é necessária para erradicar do termo chave a redução noética a que agora se vincula, e tentar conferir-lhe uma área semântica mais ampla, mais próxima daquela que na teologia litúrgica corresponde ao termo *símbolo*. O uso desta última categoria talvez teria sido mais fecundo e certamente menos exposto ao risco de uma redução noética do dado de fé<sup>123</sup>; verdade é que seu uso em recorrentes disputas eucarísticas (século XI; Reforma Protestante) colocou-o na área dos conceitos antitéticos ao dado da presença real<sup>124</sup>. Também neste caso, teria sido necessária uma reformulação

<sup>120</sup> Cf SHMEMANN, *Per la vita del mondo*, 170-191; MARSILI, "Teologia della celebrazione dell'eucaristia", 49.

<sup>121</sup> "O sacramento é considerado um sinal, e um sinal é uma coisa que se apresenta aos sentidos mas que faz vir em mente algo de diferente, e neste caso a graça. Aplicando tal definição aos sacramentos se considera então o sacramento como uma *coisa* que tem uma relação lógica ou gnosiológica com uma outra *coisa*, a graça". POWERS, *Teologia eucarística*, 110. Para a crítica do conceito de *sinal* no âmbito da sacramentária protestante, cf PANNENBERG, *Teologia Sistemática*, III, 371-378.

<sup>122</sup> Cf SCHOONEMBERG, "Fin dove la dottrina della transustanziazione è storicamente condizionata?"; GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 190; POWERS, *Teologia eucarística*, 109-119.

<sup>123</sup> Uma tentativa em tal sentido nos parece aquela esboçada por DUQUOC, "Signification sacramentelle de la 'présence réelle'". Não nos parece, da mesma forma, fecunda a perspectiva de RAHNER, "Sulla teologia del simbolo": há uma concepção metafísico-ôntica do símbolo em relação àquela ativo-dinâmica di Duquoc; não distingue adequadamente a categoria de símbolo daquela de sinal: também para o símbolo, de fato, os verbos que indicam o dinamismo são *comunicar*, *exibir*, *compreender*, os quais só em segunda instância são coordenados *fazer*, *efeturar*, *realizar*.

<sup>124</sup> A primeira intervenção magisterial durante o debate, da *Humani Generis* (1950), classificava como *simbolismos* as posições demais frágeis e de serem rejeitadas: cf DH 3891.

semântica de um termo mais promissor, mas também marcado como mais perigoso.

Para mostrar o risco noético da categoria do sinal, entramos agora no sistema eucarístico de Karl Rahner.

#### 2.2.2.2. K. Rahner: eucaristia e palavra

Rahner também participou do congresso de Passau: o seu discurso foi publicado entre os livros do autor para expor a teologia sacramental e especificamente eucarística<sup>125</sup>.

O cerne de sua proposta consiste em interpretar os sacramentos como atuações particularmente densas de proclamação da Palavra de Deus. O sacramento é um evento comunicativo, aliás, a forma mais plena de comunicação da Palavra no regime da economia cristã, forma para a qual todas as outras (proclamação da escritura, pregação...) são orientadas. A natureza verbal dos sacramentos é deduzida de sua qualificação escolástica clássica como *sinais da graça*: e um sinal é um fato de comunicação. Os sacramentos estão totalmente inseridos no movimento de Deus em direção ao homem, ou seja, a comunicação de Sua Palavra.

A eucaristia é o evento comunicativo supremo: sobressai entre os sacramentos e comunica o próprio cerne da Revelação, o mistério pascal da morte e da ressurreição, no qual se encontra toda a economia e no qual nasce perenemente a igreja.

Rahner também está ciente de que a categoria do *sinal-palavra* pode estar exposta a compreensões redutivas, de tipo meramente informativo: ele, portanto, se esforça em explicações de que o *sinal-palavra* não é apenas um ensinamento, mas é eficaz e realiza o que significa, produz a realidade da mensagem que transmite. Esta é de fato a estrutura econômica do vir até nós da Palavra de Deus: “a palavra de Deus [...] é a palavra que gera a salvação, que carrega em si o que

---

<sup>125</sup> RAHNER, “Parola ed eucaristia” é o texto da relação a Passau. O primeiro parágrafo de sacramentária geral é sintetizado depois em IDEM, “Che cos’è un sacramento?”. Para uma inserção no pensamento geral do notável teólogo, cf BELLI, *Caro veritatis cardo*, 116-153, e, também com limitada distância crítica, cf POWER, *Il mistero eucaristico*, 333-340.

expressa; é um evento de salvação que anuncia o que [...] acontece nele e debaixo dele e faz acontecer aquilo que anuncia. É a atualização da graça de Deus" <sup>126</sup>.

Tal especificação, que tenta ampliar a categoria do sinal de sua natureza meramente noética, é na realidade enfraquecida e contestada por uma série de outras considerações que o autor coloca no âmbito sacramental e antropológico.

Em matéria de sacramentos, Rahner desvaloriza a profundidade material dos sacramentos a favor do nível verbal: o que importa de um sacramento é a sua forma (que Rahner reduz às *palavras*); o nível material é em certo sentido apenas o suporte que sustenta a forma-palavras e lhe confere estabilidade diacrônica:

não é e nem pode ser, que o elemento material do sacramento (água, ablução, etc.) seja a coisa determinante. O motivo é óbvio. Pode-se formular assim: o caso de realidade estritamente sobrenatural (que consiste basicamente na pessoal, gratuita e radical autocomunicação de Deus na sua glória trinitária) um elemento concreto puramente natural *objetivo*, colocado ad extra por meio de causalidade eficiente, não poderá nunca ter uma tal "função de sinal" tal, que unicamente através desse se possa alcançar estas realidades sobrenaturais. Se uma realidade imanente no mundo fosse sinal, indicação e presença histórica de uma realidade estritamente sobrenatural, isso só poderia acontecer se a abertura espiritual-transcendental ("subjéctiva") e a orientação do homem, além de toda finitude, em direção a Deus, tornam-se elementos intrínsecos deste sinal. Mas isso significa: a realidade sobrenatural pode se comunicar somente por meio da palavra humana, quando e onde ainda não pode se apresentar em sua própria realidade, ou seja, em última instância, na visão direta de Deus<sup>127</sup>.

Portanto, segundo a lógica teológico-fundamental escolástica, somente as palavras são suporte adequado para a comunicação do sobrenatural, essas são a parte do sacramento que conta. Assim é de fato para a eucaristia: o pão e o vinho consagrados são tais, são sinal comunicativo eficaz de Cristo, enquanto perdura sobre esses a palavra consecratória pronunciada. Essa perdura também além do fenômeno acústico das palavras proferidas e constitui o *quid* da eucaristia: isto é,

<sup>126</sup> RAHNER, "Parola ed eucaristia", 122.

<sup>127</sup> RAHNER, "Parola ed eucaristia", 136.

não deve ser entendida como a causa eficiente que produz um efeito (a presença), mas como o elemento permanente e próprio do sacramento<sup>128</sup>.

Desta forma, Rahner executa uma segunda forte redução a respeito da doutrina clássica: esta colocava em relação palavra, acidentes, presença substancial de Cristo, afirmando que a permanência acidental de pão e vinho constitui um *sinal*, em virtude da palavra que a interpreta, da presença substancial de Cristo. Mas especificava que tal presença (*o quid* do sacramento) nunca é adequadamente significado pelos acidentes-sinais: a substância de Cristo, de fato, não os torna sujeitos<sup>129</sup>. Rahner, por outro lado, suprime a tensão tripartida (sinal, palavra, presença substancial) e reduz só à recíproca referência palavra-sinal a dinâmica eucarística: as oblações consagradas são o suporte dos sinais da palavra permanente; essas são um sinal não do que a palavra teria produzido (e que está *além da* palavra e do sinal: a presença substancial), mas do próprio conteúdo da palavra, de sua *mensagem*. A presença de Cristo, se extrairmos as consequências, reduz-se à mensagem da sua presença para nós<sup>130</sup>. A inferência adequada sobre essa presença é a *consciência espiritual* disso e a salvação que ela produz<sup>131</sup>.

Essas reduções nas questões sacramentais são baseadas em um correspondente sistema antropológico que é notavelmente dualista. A realidade do homem é descrita segundo a justaposição de uma série de termos em pares antitéticos: interno-externo; espiritual-material; transcendental-categorial; atemático-tematizável. O homem é espírito encarnado e a salvação, imediatamente, é inerente à

---

<sup>128</sup> Cf RAHNER, "Parola ed eucaristia", 166-172.

<sup>129</sup> Veja-se também a abordagem sobre Tomás no primeiro capítulo; cf POWER, *Il mistero eucaristico*, 292: "Mesmo sendo estreitamente ligadas uma à outra, significação e causalidade não são, para Tomás, a mesma e idêntica coisa. [...] Ele, de fato, não afirma nunca que os sacramentos *significando causant*, não afirma, portanto, que causem *em virtude* de sua significação".

<sup>130</sup> "Portanto, a Eucaristia, também enquanto sacramento permanente, 'guardado', é custódia mediante a palavra significativa do Senhor através da boca da Igreja. Essa é e permanece a presença do Senhor através e sob a palavra eficaz, que tem dois elementos constitutivos: aquele puramente material, de ser determinado e em si indeterminado da espécie física do pão e do vinho, e aquele mais espiritual, formal, determinante, unívoco, esclarecedor e definidor das palavras do Senhor. Somente as duas juntas (tendo as duas caráter de sinal e, portanto, verbal) formam o sinal único deste sacramento, através do qual a coisa designada está presente": RAHNER, "Parola ed eucaristia", 169.

<sup>131</sup> "A palavra do Sacramento do Altar, a qual significa a presença do Senhor, é sustentada pela fé da Igreja que escuta esta palavra e só lhe confere a sua verdadeira realidade, aquela da palavra que potentemente se faz valer, como naturalmente, vice-versa, esta fé da Igreja no Senhor presente, está sustentada por sua vez, sob a qual ele está presente": RAHNER, "Parola ed eucaristia", 169-170. Nota-se a formulação da expressão clássica, *estar presente sob as espécies de pão e de vinho*, em *estar presente sob a palavra!*

sua natureza espiritual. Esta dimensão espiritual, dada a historicidade concreta da criatura homem, está latente e atemática dentro / por trás das possibilidades cognitivas categoriais do mesmo. Por isto a salvação também tem uma dimensão histórica, conhecível em sua categoria: a economia da encarnação. Essa serve como meio de acesso histórico à salvação imediatamente comunicada ao espírito. A encarnação é o meio pelo qual o homem pode tomar consciência histórica da graça, imediatamente, comunicada a ele. Nota-se como a encarnação não é o meio pelo qual a graça é concedida, mas o meio através da qual a graça é tematizada. Na verdade, esta não se dá por mediação, mas por uma via imediata. A dimensão carnal-histórica do homem, na qual se desdobra sua vida temporal, é então o espaço que decorre como consequência da graça. Ela não pode ficar limitada ao núcleo espiritual, mas deve ser expressa e vivida categorialmente. Também por esta razão, a graça prevê o regime econômico encarnatório<sup>132</sup>.

Com base nessas premissas, é fácil compreender como Rahner, de maneira coerente, divide claramente a dimensão espiritual, interior imediata do sacramento e a sua veste concreta, material: o que é externo é um meio de *conhecimento* de uma graça que, porém, quanto à recepção, em última análise, não é por esse mediada. A graça precede de um modo atemporal a mediação histórica e se serve dessa para ser tematizada e depois poder ser traduzida historicamente<sup>133</sup>. Portanto, é coerente que o que conta sobre o sacramento, seja o elemento tal, pelo qual o sacramento todo é conhecido como evento de comunicação como palavra-sinal, precisamente<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> Cf RAHNER, "Parola ed eucaristia", 117-122. "A palavra externa histórica explica a palavra interna; torna-a para o homem uma realidade reflexiva e categorial; constringe o homem a tomar uma posição unívoca na relação com ela; desenvolve a graça conferida na íntima dimensão da comunidade e a torna presente nesta; torna possível a inserção da graça nos âmbitos externos e históricos da vida do homem. E vice-versa: só a graça interna, enquanto luz da fé e conaturalidade intrínseca com Deus, dá ao homem a possibilidade de escutar a palavra de Deus, proveniente historicamente do externo, verdadeiramente como palavra de Deus, sem sujeitá-la à apriori de sua espiritualidade humana e em tal modo enfraquecê-la em seu poder": *ibidem*, 121.

<sup>133</sup> "Vemos assim uma espécie de paradoxo rahneriano: a revelação histórica é o lugar efetivo do dar-se da verdade, mas essa aparece subordinada a um momento ontológico que a precede e a funda. O nível originário parece sequestrado pela formalidade desta posição transcendental, da qual o momento categorial (mesmo teorizado como decisivo) aparece de natureza aplicativa": BELLI, *Caro veritatis cardo*, 150.

<sup>134</sup> "Quando, portanto, na teologia católica é comum determinar a essência dos sacramentos partindo do conceito de sinal, isto deve ser possível também partindo da 'palavra' [...] Se poderia [...] definir,



Apesar das especificações, que gostariam de impedir a redução noética da categoria sinal-palavra, a teologia sacramental de Rahner está decisivamente impregnada de noetismo: não reduz a palavra-sinal a informações, mas, permanece, de qualquer forma encaçada em uma perspectiva, em última análise, inteiramente mental: os termos chave da dinâmica sacramental são: exhibir, comunicar, dizer, tornar consciente ... e, *portanto*, apenas em segunda instância, fazer, realizar. O sacramento salva e realiza porque comunica e *enquanto* comunica<sup>135</sup>.

Esta elaboração teológica torna-se a extrema consequência do modelo escolástico-tridentino que também quer, de certa forma, superar. Tem todas as características principais: dualidade antropológica; acesso crente absorvido no vértice noético das faculdades humanas; extrema relativização do real-histórico. O que se perdeu desse modelo é, todavia, o essencial: o suporte a uma realidade que vai além das reduções com que foi acessada, a substância, ou seja, como os medievais a entendiam. A redução da lógica ternária *palavra-acidente/sinal-presença substancial*, para o binômio *palavra-sinal* e a óbvia homenagem ao uso de um modelo antigo em uma nova época, após a mudança cartesiana dos eixos ontogenoseológicos. A presença substancial, como visto no primeiro parágrafo deste capítulo, é uma realidade metafísica, isto é, abstrata, puramente noética. E, portanto, pode ser reduzida ao fator linguístico do significado da palavra-sinal, à mensagem contida em um fato comunicativo<sup>136</sup>.

Este é, em nossa opinião, o grande risco de um sacramentário e teologia eucarística que ainda se atestam na categoria de *sinal*<sup>137</sup>. Rahner é talvez o exemplo mais extremo disso, mas sintomático de uma tendência e do risco que lhe é inerente.

---

portanto, o sacramento como segue: esse é palavra de Deus na boca da Igreja, a qual *ex opere operato*, gera a graça": RAHNER, "Parola ed eucaristia" 144.

<sup>135</sup> Rahner reafirma ainda esta sua posição em um livro do tempo pós-conciliar, comentando as enunciações de *Sacrosanctum Concilium* 7 sobre a presença de Cristo na igreja que celebra: RAHNER, "La presenza del Signore nella comunità di culto". Dada a pluralidade dos lugares de presença, deve-se constatar o fundamento comum em todas estas formas de presença, pressupondo uma forma fundamental. Essa é indicada ainda uma vez na presença exhibitiva-comunicadora e realizadora da palavra-sinal.

<sup>136</sup> Cf a crítica em GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 211-212: "A redução do sinal à dimensão da palavra significa empobrecimento e uma espiritualização".

<sup>137</sup> Não é um caso que as vozes de condenação das novas tentativas teológicas reproponham *tout court* a doutrina clássica em defesa da necessidade de realismo do fato eucarístico, contra as reduções espiritualistas e meramente inferenciais que surgem e atribuem às novas ideias: cf BOGLIOLO, "Realismo della presenza eucaristica". Veja-se, eventualmente, também outras vozes no

### 2.2.3. *Mysterium Fidei*

A última etapa que consideramos, desta questão teológica, é a intervenção oficial de Paulo VI em 1965 com a encíclica *Mysterium Fidei*.

As novas elaborações teológicas não ficaram no estreito círculo da discussão acadêmica mas, sobretudo, a partir das tentativas holandesas, nascidas em parte para atender as necessidades de divulgação catequética, conheceram um certo eco mediático que divulgou, sem precisão científica as novas ideias, difundindo ao redor delas, a suspeita de que quisessem comprometer com tom protestante, a fé católica<sup>138</sup>.

A discussão distorcida das novas tentativas teológicas; o surgimento indisciplinado da desajeitada prática experimental de celebração no clima do entusiasmo conciliar<sup>139</sup>, induziram o papa a intervir.

O Papa, na encíclica, quer fazer uma tríplice operação: não desestimular o desenvolvimento de um novo pensamento teológico<sup>140</sup>; no entanto, conter os riscos de desvio<sup>141</sup>; salvaguardar uma série de necessidades práticas que vê postas em perigo, sem ao mesmo tempo recuar sobre as necessidades práticas adquiridas pela constituição de liturgia do concílio aprovada pouco antes. Estas são: a participação ativa dos fiéis à liturgia e o seu acesso real e frequente à comunhão<sup>142</sup>; a preservação do culto eucarístico *extra missam a veneração para a custódia eucarística*<sup>143</sup>, a possibilidade da assim chamada *missa privada*<sup>144</sup>.

Para atingir estes três objetivos, o papa considera a melhor forma aquela de reafirmar, no plano doutrinal, o modelo de teologia eucarística consolidado por mais

---

mesmo número da revista *Divinitas* de 1966: Piolanti, Masi, ... a celebração das múltiplas repetições da doutrina clássica contra a fragilidade das novas teologias.

<sup>138</sup> "E nasceram também as lendas (aquelas que ofereciam material a um certo canal de imprensa, especialmente na Itália), nas quais se dizia que estes inovadores e alguns jovens sacerdotes seus discípulos, davam às galinhas as hóstias que sobravam depois da s. Missa e a comunhão... e outras coisas semelhantes": SCHILLEBEECKX, "Una questione attuale di teologia eucaristica", 238; cf DE ROSA, "La dichiarazione della commissione cardinalizia sul 'Nuovo Catechismo' olandese".

<sup>139</sup> Cf BUGNINI, *La riforma liturgica*, 259-267.

<sup>140</sup> Cf MF 7.

<sup>141</sup> Cf MF 14.

<sup>142</sup> Cf MF 2; 33.

<sup>143</sup> Cf MF 58 e ss.

<sup>144</sup> Cf MF 32-33.

de meio milênio de história: o mesmo modelo que a reflexão contemporânea estava tentando superar porque – como temos mostrado – incapacitado de transmitir a fé para as categorias do homem moderno.

O papa o faz, primeiramente, para rejeitar as possíveis reduções das novas teorias eucarísticas, reduções nas quais ele vê a ameaça para as necessidades práticas a serem salvaguardadas:

De fato, não é lícito, apenas para dar um exemplo, exaltar a chamada Missa "comunitária" de forma a tirar a importância da Missa privada; nem insistir na razão de sinal sacramental como se o simbolismo, que certamente todos admitem na ss. Eucaristia, exprima exhaustivamente o modo da presença de Cristo neste sacramento; ou mesmo discutir o mistério da transubstanciação sem mencionar a admirável conversão de toda a substância do pão no corpo e de toda a substância do vinho no sangue de Cristo, conversão da qual fala o Concílio de Trento, de modo que esses se limitem apenas à "transignificação" e "transfinalização", como dizem; ou, finalmente, propor e pôr em prática a opinião segundo a qual nas Hóstias consagradas que permanecem após a celebração do sacrifício da Missa de Nosso Senhor Jesus Cristo não estaria mais presente. [...] Mas para que ninguém entenda mal esse modo de presença, que vai além das leis da natureza e constitui no seu gênero o maior dos milagres, é necessário escutar docilmente a voz da Igreja que ensina e ora. Esta voz, que ressoa continuamente a voz de Cristo, nos assegura que Cristo não se faz presente neste Sacramento, a não ser para a conversão de toda a substância do pão no corpo de Cristo e de toda a substância do vinho em seu sangue; uma conversão singular e admirável que a Igreja Católica chama justamente e propriamente de transubstanciação. Uma vez ocorrida a transubstanciação, as espécies do pão e do vinho adquirem, sem dúvida, uma nova finalidade, não sendo mais o pão e a bebida usuais, mas o sinal de uma coisa sagrada e o sinal de um alimento espiritual; mas nesse ínterim eles adquirem um novo significado e um novo fim no sentido de que contêm uma nova "realidade" que nós a chamamos de *ontológica*. Já que sob as espécies citadas não há mais o que havia antes, mas algo bem diferente; e isso não é apenas com base no juízo da fé da Igreja, mas com base na realidade objetiva, visto que, tendo convertido a substância ou natureza do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo, nada resta do pão do

vinho, mas somente as espécies, sob as quais Cristo todo inteiro está presente na física "realidade", também corporalmente, embora não da mesma maneira em que os corpos estão no lugar<sup>145</sup>.

O Papa não se limita a indicar negativamente os riscos dos quais se deve ter cuidado, mas assume a posição mais rigorosa de reafirmar positivamente a doutrina mais certa que permite com segurança evitar tais riscos. As razões teológicas fundamentais para esta escolha são explicitadas:

A norma de falar, portanto, que a Igreja com um trabalho durante séculos, não sem a ajuda do Espírito Santo, estabeleceu, confirmando-a com a autoridade dos Concílios, norma que muitas vezes se tornou o cartão de identificação e a bandeira da ortodoxia da fé, deve ser religiosamente observada; nem ninguém, segundo o seu arbítrio ou com o pretexto de nova ciência, se atreva de mudá-la. Quem poderia tolerar que as fórmulas dogmáticas usadas pelos Concílios Ecumênicos para os mistérios da SS. Trindade e da Encarnação sejam julgados não mais adequadas aos homens de nosso tempo e sejam imprudentemente substituídas por outras? Do mesmo modo, não se pode tolerar que qualquer um, por seu próprio arbítrio, possa atentar contra as fórmulas com que o Concílio de Trento propôs para crer no Mistério Eucarístico. Pois aquelas fórmulas, como as outras que a Igreja se serve para enunciar os dogmas da fé, expressam conceitos que não estão vinculados a uma determinada forma de cultura, nem a uma determinada fase do progresso científico, nem a uma ou outra escola teológica, mas apresentam o que a mente humana percebe da realidade no universal e necessária experiência: e, no entanto, tais fórmulas são inteligíveis para os homens de todos os tempos e lugares. Na verdade, essas fórmulas podem ser explicadas com mais clareza e de forma mais ampla, mas nunca em um sentido diferente daquele em que foram usadas, de modo que, à medida que a inteligência da fé avança, a verdade da fé permaneça intacta. De fato, o Concílio Vaticano I ensina que nos dogmas sagrados "sempre se deve reter aquele sentido, que uma vez para sempre, a Santa Mãe Igreja declarou e nunca é lícito afastar-se daquele sentido sob o pretexto falacioso de uma inteligência mais profunda"<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> MF I |; 48.

<sup>146</sup> MF 23-24.

O papa faz sua uma concepção do desenvolvimento de tal doutrina pelo qual essa seria um mesmo conteúdo noético verdadeiro que atravessa os séculos, revestido pela mutabilidade de situações e de pensamentos. Em algumas ocasiões a igreja, auxiliada pelo Espírito, seria capaz de ultrapassar o limite da contingência e atingir o coração noético e ahistórico desta verdade, propondo-o assim em dogmas. Essas seriam, portanto, formulações da verdade da fé válidas não por sua função contextual e histórica (como explicamos no primeiro capítulo), mas por seu status de proposições que expressam adequadamente conteúdos atemporais, eternamente extraídas do aparato mutável das verdades e conquistadas eternamente à inteligência da fé. Cada desenvolvimento teológico sucessivo só pode constituir um *aprofundamento* adicional para deduções silogísticas ou a uma *tradução*, ou seja, um novo aparato contextual capaz de apresentar tais verdades eternas às mentes dos homens<sup>147</sup>. As noções propostas pelas novas tentativas sobre a matéria eucarística, podem, portanto, permanecer nessas funções e constituir um complemento ao núcleo central da verdade afirmado pelo conceito de conversão substancial, transubstanciação.

Não foi levado em consideração a instância das novas tentativas: isto é, encontrar outras *formas* para pensar, dizer e viver a mesma fé que aquelas fórmulas, tão solenemente reafirmadas, hoje não estão mais em condições de manter, assim como o fizeram por um certo tempo. Não se teve em consideração o fato que tais fórmulas nascerem contingentes e contextuais, terem prestado seu serviço, mas também são provisórias e revisáveis, justamente por serem marcadas culturalmente.

O que estamos tentando destacar neste escrito não foi levado em consideração: ou seja, a verdade não está em um fluxo noético de ideias atemporais subterrâneas na história, mas está *na* própria experiência da história dos crentes que vivem a fé, como uma relação eclesial com o Deus de Jesus Cristo. E que o dogma pertence a este plano: uma palavra que tem autoridade que, situação por situação,

---

<sup>147</sup> Constata-se imediatamente visíveis aporias: qual é a necessidade de explicar “mais claramente e mais amplamente” fórmulas acessíveis eternamente a cada mente de homem? Ou por outro lado, como afirmar com realismo que aquelas fórmulas apresentam o que a cada crente está claro por experiência de fé? Temos visto o debate que a utilização de tais fórmulas suscitou entre os docentes universitários de teologia.

impede algumas palavras e admite outras ao serviço da vida crente. Palavra pelo seu carácter histórico porque dirigida a freiar outras palavras históricas que prestam um desserviço à vida crente, e não palavra desvinculada da história que se ergue acima dos tempos, livre das lutas históricas de custódia da viva experiência da fé.

O dogma não é descartável: não enquanto nos apresenta, proporcionalmente, a verdade eterna, mas enquanto permanece perenemente para atestar a luta histórica em que contextualmente defendeu a prática da fé. O dogma ainda é válido hoje: não na medida em que dele possamos extrair ideais eternas e sempre novas, mas na medida em que esse nos atesta os confrontos já atravessados dos quais hoje temos que tirar lições para não repetir palavras que feririam a fé da *mesma maneira que* fizeram aquelas que o dogma proscreeveu.

Se essas perspectivas teológicas fundamentais tivessem sido consideradas, talvez se podia ter limitado a intervenção da autoridade a abolir as práticas de abuso e apontar os riscos dos quais se devia ter cuidado na especulação.

Ao voltar a propor a transubstanciação de um ponto de vista teórico, o modelo de acesso à eucaristia também foi reproposto de forma consistente o qual, como mostramos no primeiro capítulo, é parte e meio.

Na verdade, o papa sublinha não apenas a possibilidade da forma privada da missa, mas seu valor intrínseco de graça, pelo mero fato de ser celebrada<sup>148</sup>: esta doutrina clássica baseia-se sobre o pressuposto clássico da distinção e justaposição entre o sacrifício da missa e o sacramento da eucaristia, pressuposto que o papa assume<sup>149</sup>.

Além do pedido de missa privada, reafirma-se aquele do culto às espécies conservadas fora da missa<sup>150</sup>, mas não nos detemos neste dado tradicional: continua-se a fazer de tal prática devota e de seu lugar, o tabernáculo, o centro mesmo da vida espiritual da igreja e da humanidade<sup>151</sup>!

Do velho modelo recupera-se a distinção ontológica entre o nível substancial (o próprio do sacramento) e nível simbólico-sígnico, derivado e secundário em relação ao primeiro, e se coloca a relação entre a eucaristia-igreja neste segundo

---

<sup>148</sup> Cf MF 33.

<sup>149</sup> Cf MF 5.

<sup>150</sup> Cf MF 58.

<sup>151</sup> Cf MF 70.

nível<sup>152</sup>. Por fim, reafirma-se o acesso apenas pela fé ao dado da presença eucarística, fé classicamente entendida como inferência intelectual-volitiva agraciada que exclui as reivindicações naturais dos sentidos<sup>153</sup>.

Esta operação de reafirmação positiva e massiva do modelo tomasiano-tridentino requer, por coerência, de reformular as demandas, a esse não assim congruentes, amadurecidas na reflexão e sancionadas pela constituição conciliar de *Liturgia*<sup>154</sup>. Algumas passagens da constituição são citadas, seguidas por um comentário da encíclica que muda significativamente o teor<sup>155</sup>. *Sacrosanctum Concilium* 47, citada no início, afirma que o sacrifício da missa é sacramento de piedade<sup>156</sup>, o comentário da encíclica, por outro lado, como mencionado acima, destaca e justapõe as duas dimensões.

Cita-se o passo final de SC 27<sup>157</sup> que admite o valor público de cada celebração, no entanto, no mesmo número, recomenda a visibilidade fenomênica de tal valor mediante a celebração efetivamente pública. A encíclica, como visto, faz de um passo de concessão doutrinal o ponto de reafirmação do valor intrínseco da missa privada.

---

<sup>152</sup> Cf MF 46. As novas teorias eucarísticas são consentidas como explicações colaterais que aprofundam este nível derivado e secundário. Por isto essas – para a encíclica – não podem pretender de substituírem-se ao conceito de transubstanciação: essas são derivações consequentes.

<sup>153</sup> MF 49. Significativo que o papa condene o “veneno de racionalismo” (n. 15), mas não tome em consideração que esse possa ser o filho natural do intelectualismo desta perspectiva de fé que está reafirmando.

<sup>154</sup> Veja-se o parágrafo sucessivo.

<sup>155</sup> Cf VAJTA - TIMIADIS, “Les autres, que disent-ils de l'Encyclique 'Mysterium Fidei'”.

<sup>156</sup> SC 47, citado em MF 4: “*Salvator noster; em Cena novissima, qua nocte tradebatur; Sacrificium Eucharisticum Corporis et Sanguinis sui instituit, quo Sacrificium Crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret atque adeo Ecclesiae dilectae Sponsae memoriale concrederet Mortis et Resurrectionis: sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis, convivium paschale; in quo Christus sumitur, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur*” “O nosso Salvador instituiu na última Ceia, na noite em que foi entregue, o Sacrifício eucarístico do seu Corpo e do seu Sangue para perpetuar pelo decorrer dos séculos, até Ele voltar, o Sacrifício da cruz, confiando à Igreja, sua esposa amada, o memorial da sua morte e ressurreição: sacramento de piedade, sinal de unidade, vínculo de caridade, banquete pascal em que se recebe Cristo, a alma se enche de graça e nos é concedido o penhor da glória futura”.

<sup>157</sup> SC 27: “*Quoties ritus, iuxta propriam cuiusque naturam, secum ferunt celebrationem communem, cum frequentia et actuosa participatione fidelium, inculcetur hanc, in quantum fieri potest, esse praefereendam celebrationi eorundem singulari et quas i privatee. Quod valet praesertim pro Missae celebratione, salva semper natura publica et sociali cuiusvis Missae, et pro Sacramentorum administratione*”: “Sempre que os ritos comportam, segundo a natureza particular de cada um, uma celebração comunitária, caracterizada pela presença e ativa participação dos fiéis, inculque-se que esta deve preferir-se, na medida do possível, à celebração individual e como que privada. Isto é válido sobretudo para a celebração da Missa e para a administração dos sacramentos, ressaltando-se sempre a natureza pública e social de toda a Missa”.

Finalmente, é feita referência ao número 7 da constituição, número significativo para a teologia da presença e é parafraseado, expressando o que o concílio indica como *lugares litúrgicos de presença*, como diferentes *rationes* da presença de Cristo na igreja<sup>158</sup>. Se afirma depois a relação entre todas as *rationes praesentiae* e a *ratio* da presença substancial: esta é definida como "*praestantissima quidem*"<sup>159</sup> (única presença de *todo* o Cristo em modo substancial), e se afirma que a sua categoria de adjetivo do real não exclui a realidade das outras, mas se relaciona com elas por antonomásia<sup>160</sup>. O que isso significa? O texto não explica mais. Observa-se que a encíclica está forçando ao máximo a interpretação de um texto teologicamente difícil do concílio, texto não dogmaticamente inserido *tout court* no modelo que se pretende reafirmar.

Acreditamos que a operação da encíclica abre caminho para uma prática difundida na teologia e no magistério sucessivos: aquela de receber os textos do concílio, forçando-os a entrar nos sistemas teológicos que eles mesmos tentavam superar, iniciando assim uma recepção lexical, mas não estrutural dos mesmos.

A encíclica foi interpretada de diferentes maneiras: como uma mudança significativa em relação ao concílio<sup>161</sup>, ou como uma legítima salvaguarda dos desvios reais, mas de serem lidas em linha com o concílio mesmo. Entre os defensores desta segunda interpretação, há aqueles que vêem na encíclica as novas doutrinas como

<sup>158</sup> MF 35: "*Omnes compertum habemus non unam esse rationem, qua Christus praesens adsit Ecclesiae suae*": "Bem sabemos todos que vários são os modos da presença de Cristo na sua Igreja".

<sup>159</sup> M F 40.

<sup>160</sup> MF 41: "*Quae quidem praesentia 'realis' dicitur non per exclusionem, quasi aliae 'reales' non sint, sed per excellentiam, quia est substantialis, qua nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit praesens*". "Esta presença chama-se "real", não por exclusão como se as outras não fossem "reais", mas por antonomásia porque é substancial, quer dizer, por ela está presente, de fato, Cristo completo, Deus e homem".

<sup>161</sup> Cf VAJTA - TIMIADIS, "Les autres, que disent-ils de l'Encyclique 'Mysterium Fidei'": os autores são um luterano e um ortodoxo que atuam em âmbito ecumênico. É útil ressaltar as suas perspectivas enquanto não vinculadas ao obséquio do magistério papal, junto ao qual está a grande maioria dos teólogos católicos. Por outro lado, é muito significativo que nos diários redigidos no período conciliar por Congar e de Lubac, não se registre, de fato, a descontinuidade constatada por aqueles observadores externos. Congar, que também registra os eventos não estritamente conciliares que influenciam sobre a sua atividade conciliar, não diz uma palavra sobre a *Mysterium Fidei*. DE LUBAC se limita a observar em 20.09.1965: "Faz três dias que com muitas pessoas defendendo a oportunidade e a sabedoria doutrinal da encíclica *Mysterium Fidei*; não é certamente um tratado pessoal e aprofundado, mas evoca o essencial da verdade, tanto central e ao mesmo tempo tão ameaçada". *Quaderni dei Concilio*, II, 830. Talvez porque o interesse geral esteja sobre outros temas que se impõem nos últimos dias do Concílio? Ou talvez porque, como constatado no primeiro parágrafo deste capítulo, não se vê o encontro entre reforma litúrgica e reformulação doutrinal?



insuficientes ou perigosas<sup>162</sup>; outros, por outro lado, destacam como a condenação da encíclica não ataque as doutrinas em si, mas suas distorções, não impedindo assim o desenvolvimento das primeiras<sup>163</sup>.

No plano material a encíclica efetivamente não encontra as novas linhas teológicas analisadas acima, enquanto não ressalta a necessidade propriamente ontológica, mas absorve só uma vulgata distorcida que nega precisamente tal necessidade. Os autores acima analisados não entendiam de fato negar o escopo ontológico real da presença eucarística, para afirmar um dado situado meramente na inferência da fé dos crentes. A encíclica, por outro lado, condena apenas esta redução, que, dissemos acima, é um possível risco à margem de algumas posições vistas (aquelas que insistem na fenomenologia do *signal*).

Por outro lado, verdade é, que a pesada reafirmação da terminologia técnica da transubstanciação, e todo os anexos do modelo correspondente, constituem um forte freio para tentar novas maneiras de desenvolver as necessidades de processos em gérmen elaborados no curto espaço de um vintênio. Perspectivas teológicas promissoras, mas ainda um tanto ácidas pelo curto tempo de existência, são inseridas com força no modelo plurisecular que procuravam reestruturar. Certamente, é o motivo de seu sucumbir.

O epílogo do livro de E. Schillebeeckx<sup>164</sup> escrito em 1967, no qual tenta conciliar as novas linhas teológicas com a perspectiva da encíclica, mostra que as novas tentativas foram sufocadas pela intervenção papal, apesar da vontade contrária.

### 3. A reforma litúrgica

No mesmo arco de tempo em que amadureceram as tentativas dogmáticas cruzadas no parágrafo precedente, foi delineando-se e implantando-se a reforma litúrgica. Nós investigaremos sobre isso nas páginas que seguem.

---

<sup>162</sup> Veja-se também, por exemplo, vários artigos em *Divinitas* 10 (1966).

<sup>163</sup> Cf POWERS, "Mysterium Fidei and the Theology of the Eucharist"; BEINERT, "L'enciclica 'Mysterium Fidei' e le nuove opinioni sull'Eucaristia"; SCHOONEMBERG, "Fin dove la dottrina della transustanziazione é storicamente condizionata?".

<sup>164</sup> Veja-se acima, no parágrafo 2.2.2.1.

Este terceiro parágrafo está ligado ao que foi exposto no primeiro: o movimento litúrgico. Na verdade, esse anima, promove e é recolhido em suas necessidades pela reforma litúrgica<sup>165</sup>. Preparada por alguns atos significativos de Pio X<sup>166</sup>; faz seus primeiros avanços com Pio XII<sup>167</sup>, é retomada pelo Concílio Vaticano II na Constituição de liturgia "*Sacrosanctum Concilium*" que oferece os princípios teológicos e diretrizes práticas guias, e implementadas com o pontificado de Paulo VI<sup>168</sup>. Iremos apenas examinar os dois últimos momentos tanto quanto neles vemos conteúdos dos potenciais de operação no modelo.

### 3.1. A constituição *Sacrosanctum Concilium*

Os capítulos I e II da constituição conciliar<sup>169</sup> são relevantes para o nosso percurso: o primeiro sobre os princípios teológicos gerais da liturgia; o segundo sobre a reforma da celebração eucarística.

À semelhança do que foi dito no primeiro capítulo sobre a hermenêutica com a qual incorporar o Tridentino, aqui também mantemos uma leitura em dois níveis: quanto ao nosso tema (as operações sobre modelo da presença eucarística) primeiro

<sup>165</sup> Cf BUGNINI, *La riforma liturgica*, 20-28; SCHMIDT, *La costituzione sulla sacra liturgia*, 79-107.

<sup>166</sup> A reforma de Pio X se destaca por uma incipiente atenção à participação ativa dos fiéis na missa; pela reforma do canto litúrgico contra as teatralizações da prática do século XIX (restauração e popularização do canto gregoriano: cf PIO X, *Motu proprio "Tra le sollecitudini"*); para o encorajamento da comunhão frequente, também diária: cf CONGREGATIO CONCILII, *Decretum "Sacra Tridentina Synodus"*.

<sup>167</sup> A maior contribuição deste Papa, junto com o início da reforma dos ritos (a restauração da vigília pascal em 1951; em 1953-1957 a instituição da missa vespertina e a mitigação do jejum eucarístico; em 1955 a reforma da semana santa; a concessão de indultos para o uso do vernáculo), encontra-se na encíclica *Mediator Dei*. Essa incorpora as demandas do movimento litúrgico. Quanto ao nosso tema, no entanto, essa insere resolutamente as novas contribuições na sólida estrutura do modelo consolidado, portanto, não operando mudança de forma significativa. Veja-se o capítulo II, sobre a Eucaristia: o papa opta por uma decisiva inclusão da teologia do sacrifício, mas combinando-a com as explicações ônticas do antigo modelo: cf AAS 39, 547-562; quanto à comunhão dos fiéis, recomenda, mas recorda que essa não é essencial para a plenitude do sacrifício eucarístico: cf AAS 39, 562-566. Cf DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, 351-369.

<sup>168</sup> Nossa escolha de tratar esses fatos no final do capítulo responde a um critério histórico: na sua parte central (preparação conciliar e concílio) a reforma litúrgica é colocada ao mesmo tempo que as propostas teológicas presentes no parágrafo anterior. Está materialmente em continuidade com o primeiro parágrafo, mas é significativo ressaltar o impacto dos debates teológicos contemporâneos. Incidência que percebemos ser muito limitada.

<sup>169</sup> O caminho redacional, cf SCHMIDT, *La costituzione sulla sacra liturgia*, 107-175; ALBERIGO - MELLONI, ed., *Storia del Concilio Vaticano II*, II, 129-192; III, 212-276; DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, 370-389; GIRARDI - GRILLO, "*Sacrosanctum Concilium*: Introduzione", 24-38.

nos interrogamos sobre a *consciência imanente no debate conciliar* quanto a incidência sobre o modelo que estava sendo realizado; em segundo lugar, vamos procurar destacar o significado do texto conciliar *além dessa consciência historicamente imanente*.

No entanto, a diferença entre Trento e Vaticano II deve ser notada, a fim de também apontar as diferenças na abordagem hermenêutica sobre o uso dos dois níveis de leitura.

De Trento nos separa meio milênio; do Vaticano II, meio século.

Trento pretende dar uma resposta dogmática negativa a posições consideradas heréticas e o faz sancionando positivamente o modelo então vigente.

O Vaticano II (aqui estamos interessados na constituição litúrgica) pretende implementar uma atualização da prática eclesial no diálogo com o nosso tempo e o faz propondo positivamente uma reforma.

Para Trento, portanto, a permanência doutrinária deve ser salientada na relação com o interlocutor histórico e para isso é necessário fazer uma distinção entre cânones negativos, lidos em relação a sua referência, e doutrinas positivamente expostas. Dada a intenção negativa, o nível "permanente" de Trento, portanto, reside mais diretamente em sua contingência histórica, enquanto o nível "transitório" está na formulação positiva então adotada.

Para o Vaticano II, os dois níveis a distinguir são colocados de forma diferente: a proposta conciliar não tem uma referência apologética à qual se opor no negativo, mas pretende atuar positivamente uma reforma eclesial no positivo. Por isso o nível "transitório" está no debate histórico e na consciência que os autores da proposta nele têm. O nível "permanente" reside nos espaços de possibilidade que o texto conciliar abre, para além do uso efetivo desses espaços pela geração que nos deu o texto.

Para ser mais claros, antecipamos a tese que emerge dos dois parágrafos seguintes: *Sacrosanctum Concilium*, quanto ao seu teor textual, indica possibilidades, abre espaços de atuação em nosso modelo. Espaços e possibilidades que os padres conciliares mal vislumbraram e que talvez nem tivessem a intenção de abrir.

### 3.1.1. A consciência historicamente imanente

No momento em que nos preparamos para investigar a reforma litúrgica conciliar, levando em conta o panorama teológico do mesmo período, a questão que nos orienta é de salientar a consciência dos redatores da constituição litúrgica quanto à eficácia que esta constituição pode exercer de forma global no modelo da presença eucarística. Ou seja: na esfera ecumênica, da teologia dogmática, também da pastoral (o caso holandês) naqueles anos, novas propostas foram sendo apresentadas na seção doutrinária de nosso modelo. Ao mesmo tempo, está em curso uma reforma litúrgica que diz respeito também à própria celebração eucarística. Quais são os contatos entre esses dois lados do modelo (doutrina e prática)?

Ao empreender esta pesquisa, esperávamos uma certa consciência do fato que uma reforma da liturgia eucarística não deixaria indiferente o plano dogmático da teologia sacramental. Esta nossa expectativa encontrou uma confirmação decididamente limitada<sup>170</sup>: os padres conciliares ainda estão bloqueados pela dualidade indicada acima pelos autores do movimento litúrgico da geração anterior: a doutrina sobre o sacramento é uma coisa, o culto litúrgico é outra.

Esta abordagem é encontrada em parte nos críticos do esquema *de liturgia*. Propõem a objeção de um peso excessivo dado ao fato litúrgico: isto não é tão central quanto se gostaria<sup>171</sup>. Não se deve dizer que a liturgia edifique a igreja *internamente*, porque essa é apenas o meio social e *externo* de comunicação de uma essência interior<sup>172</sup>. Além disso, a via litúrgica não é a única forma de viver a missa, existem outras. A liturgia não deve ser absolutizada<sup>173</sup>!

---

<sup>170</sup> Consideramos apropriado apontar a natureza parcialmente hipotética desta afirmação. O método heurístico seguido exige que façamos isso. Dados os limites da presente pesquisa, não estudamos *todas* as intervenções na sala conciliar no debate sobre o esquema *de liturgia*. Nós cruzamos três fontes secundárias nas seções relativas ao período do debate em questão (CONGAR, *Diário del Concilio*, I, 169-209; DE LUBAC, *Quaderni del Concilio*, I, 127-196; ALBERICO - MELLONI, ed., *Storia del Concilio Vaticano II*, II, 129-192; III, 212-276) e de esses voltamos às intervenções relatadas que tinham uma certa relevância para o nosso tema. Entre os lidos, no entanto, apenas alguns foram encontrados realmente relevantes: são os relatados nas notas a seguir. Esta parcialidade nos confirma, provisoriamente, na escolha metodológica feita.

<sup>171</sup> Cf A. OTTAVIANI, AS I/1, 349-351; P. PARENTE, AS I/1, 423-427.

<sup>172</sup> Cf M. OLAECHEA LOIZAGA, AS I/1, 494-496.

<sup>173</sup> Cf M. BROWNE, AS I/2, 26-27.

Essas objeções nos mostram o quanto está enraizado o referido dualismo: essência das coisas e aparato externo na liturgia.

No entanto, esse dualismo está presente da mesma forma nos padres que sustentam o esquema debatido e suas propostas. Quando se discute o tema da comunhão sob as duas espécies, aqueles que sustentam a introdução, sentem-se fortalecidos pelo fato de que agora não há disputa doutrinária a este respeito: a reintrodução da prática antiga não questionaria a doutrina estabelecida, a da mesma presença substancial em ambas as espécies<sup>174</sup>. A essência doutrinal do sacramento não é tocada, trata-se apenas de uma maior completude da forma externa, em obediência ao que se encontra no Novo Testamento<sup>175</sup>. Basicamente, é uma questão não doutrinária, mas a ser resolvida a nível disciplinar<sup>176</sup>. A resposta da parte oposta sublinha que por isso não é necessário introduzir esta prática: o modo celebrativo não é substancial, é acidental<sup>177</sup>!

Isso nos mostra como "ambos os lados" compartilham o mesmo modelo de acesso à presença eucarística.

Algumas intervenções da ala conservadora, dirigidas a pontos do esquema que não são centrais ao interesse geral, mostram, no entanto, uma sensibilidade mais aguda ao fato de que as presentes propostas não são doutrinariamente inócuas para o modelo eucarístico instituído. É por isso que eles propõem correções que recolocam o esquema neste modelo.

Em um nível geral, avança a solicitação para que permaneça uma especificação explícita de que o esquema trata de questões litúrgicas e não abra questões teológicas<sup>178</sup>. Em seguida, criticam-se passagens individuais: o número do esquema que trata da presença de Cristo na liturgia é formulado de forma

---

<sup>174</sup> Cf N. EDELBY, AS I/2, 85-88.

<sup>175</sup> Cf B. ALFRINK, AS I/2, 16-17.

<sup>176</sup> Cf A. BEA, AS I/2, 22-26.

<sup>177</sup> Cf A. OTTAVIANI, AS I/2, 18-21.

<sup>178</sup> *"Verba, quae sub lin.25 declarant nihil definiendum velle dogmaticae, mihi videtur retinenda. Quoties ex lege orandi desumuntur argumenta pro lege credenti. Ideo, demptis illis verbis, fortasse in future theologia ansam dabimus ad multas discussiones instaurandas. Et scopus huius prooemi est instaurare Liturgiam et non disceptationes theologicas"*: "As palavras que, na linha 25, declaram que não se quer definir nada sob o ponto de vista dogmático, no meu parecer devem ser conservadas. Seguidamente da norma da oração se extrai argumentos em favor da norma da fé. Portanto, se tirássemos aquelas palavras, pode acontecer que no futuro daremos motivo aos teólogos de suscitar muitas discussões doutrinárias. E o objetivo deste proêmio é de reformar a Liturgia, não debates teológicos": I. DE BARROS CAMARA, AS I/1, 367.

teologicamente imprecisa, deve-se recorrer às expressões mais adequadas usadas da *Mediator Dei* de Pio XII<sup>179</sup>. Deve-se especificar que estes são modos de presença que não são iguais entre si<sup>180</sup>.

O status do sujeito desta presença também é debatido: não se deve fazer excessiva referência ao mistério pascal; pois isso faz negligenciar a encarnação no que diz respeito à nossa salvação<sup>181</sup>. Além disso, o fundamento teológico da missa é a paixão e a cruz, não certo a ressurreição<sup>182</sup>. É então necessário evitar qualquer confusão, à qual o esquema, concede, entre sacrifício e sacramento, uma distinção que Trento faz; os fiéis, então, não são ofertantes diretos do sacrifício, mas oferecem *per sacerdotem*<sup>183</sup>. E não se deve dar motivo de pensar que participar da missa recebendo a comunhão (acesso ao sacramento), seja mais que assistir a missa sem receber a comunhão (assistência ao sacrifício propiciatório)<sup>184</sup>.

Exceto estas poucas intervenções, que afetam efetivamente aqueles pontos do esquema com potencial operacional no modelo estabelecido, deve-se ressaltar que o interesse geral do debate é atraído para outros aspectos que são muito mais visíveis: a admissão do vernáculo; o poder em matéria litúrgica (quem regula a extensão da concelebração e comunhão sob as duas espécies? Os bispos ou a Santa Sé?). E estes nós, que em si próprios pertencem ao modelo, não são lidos em sua referência indissociável ao mesmo.

Isto pode ser explicado por vários fatores: os padres eram bispos; seu interesse foi, portanto, atraído pela prática pastoral e de suas urgências (abrir os tesouros da liturgia ao povo fiel na esperança/convicção de deter o processo iminente de secularização)<sup>185</sup>. O Vaticano II além disso, é um concílio mais inclinado em questões eclesiológicas: o debate litúrgico também é afetado pelos problemas

---

<sup>179</sup> Cf A. KOSLOWIECKI, AS I/1, 421-423. A passagem de *Mediator Dei* a que ele se refere está em AAS 39, 528.

<sup>180</sup> Cf M. OLAECHEA LOIZAGA, AS I/1, 494-496.

<sup>181</sup> Cf A. OTTAVIANI, AS I/1, 349-351: As palavras de Jesus na cruz ao bom ladrão mostram que a Páscoa é acidental para a salvação, "hoje, você estará comigo no paraíso!"

<sup>182</sup> Cf M. BROWNE, AS I/2, 26-27.

<sup>183</sup> Cf T. MULDOON, AS I/2, 135-137.

<sup>184</sup> Cf M. BROWNE, AS I/2, 26-27.

<sup>185</sup> No entanto, deve-se notar que nem mesmo dois teólogos como Congar e de Lubac detectam muita coisa das contribuições dogmáticas da constituição litúrgica. Vale o quanto foi dito acima na nota sobre o comentário de Lubac sobre o *Mysterium Fidei*.

espinhosos daquela área (a unidade da igreja e sua *romanitas* em relação à língua latina; a centralidade ou a descentralização dos poderes de decisão).

No entanto, acreditamos que permanece válida também a tese acima exposta: os padres ainda não veem a conexão intrínseca entre a reforma da prática litúrgica e o acesso global ao dado da presença eucarística, incluindo o seu aspecto doutrinal<sup>186</sup>. Talvez seja por isso que, da mesma forma que o movimento litúrgico encontrou fácil aceitação, o esquema *da liturgia* teve o trabalho conciliar menos árduo: foi o primeiro aprovado e sem dificuldade substancial<sup>187</sup>.

A liturgia é doutrinariamente inocua: não se percebe o seu profundo potencial dogmático.

Quanto àqueles que nos deram a *Sacrosanctum Concilium*, é lícito dizer que neles está bem enraizado o modelo eucarístico herdado. Com sua distinção entre o nível substancial e o accidental, entre o cerne essencial do sacramento e os atos de culto externos, permitiu que passasse como dogmaticamente inócua, uma reforma da liturgia que em si não pode ser tão inócua.

Vemos isso lendo agora algumas passagens do texto conciliar aprovado.

### 3.1.2. Âmbito doutrinário do texto conciliar sobre o modelo

Entramos agora no segundo nível de análise da constituição conciliar com referência ao nosso tema: o nível da leitura teológica que revela os espaços que se abrem na atuação do modelo. Consideramos três núcleos centrais: o nível histórico-salvífico da liturgia onde se encontra a eucaristia; reflexão sobre a presença de Cristo nas ações litúrgicas; a centralidade da participação dos fiéis.

---

<sup>186</sup> É muito significativo a este respeito um trecho da *Mediator Dei*, encíclica que os padres têm constantemente presente no debate, em que se faz uma exegese do conhecido adágio "*legem credendi lex statuat supplicandi*" (a norma da oração estabeleça a norma da fé) que praticamente suprime seu alcance. A liturgia não é fonte da doutrina, mas é sua realização. Ela pode fornecer *argumentos* em apoio da doutrina que lhe é sempre anterior: cf AAS 39, 538-541. Talvez a enunciação dos objetivos do Concílio no discurso de João XXIII *Gaudet Mater Ecclesia*, em que ele distingue entre a doutrina e seu aparato, tenha sido recebida segundo tal direção? A liturgia é mero aparato, fato comunicativo, de um conteúdo essencial intangível? Cf GIRARDI - GRILLO, "*Sacrosanctum Concilium*: Introdução", 13: a familiaridade com o tema litúrgico, dado pela convergência com o movimento litúrgico, provoca nos padres "um interesse imediato pelas consequências 'práticas' e 'pastorais' do texto, talvez menos pelas implicações teóricas e pela mudança de paradigma que o próprio texto anunciava e realizava".

<sup>187</sup> Cf ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, 43-70.

### 3.1.2.1. Nível histórico-salvífico da liturgia

Em uma chave teológica que une as grandes constituições conciliares, também objeto da *Sacrosanctum Concilium*, a liturgia da igreja, é abordada definindo, antes de tudo, o seu lugar no horizonte global da história da salvação. Os números 5 a 8 da constituição<sup>188</sup> expõem a liturgia da igreja como uma função da história salvífica, como a continuação no tempo aberto pela Páscoa de Cristo, de sua obra redentora pela humanidade. Não é arriscado dizer que as ações litúrgicas constituem a continuação histórica da salvação historicamente inaugurada.

No que diz respeito ao nosso tema, isto constitui a plena assunção das necessidades do movimento litúrgico, para o qual a liturgia é ação na medida em que é inerente ao que continua e realiza: as ações históricas de Cristo Redentor.

A eucaristia faz parte da liturgia da igreja, não está excluída: a sua natureza é, portanto, ser uma ação litúrgica que contém e continua de forma sacramental o centro da história salvífica, o cume das ações salvíficas: o mistério pascal de Cristo. Nesse sentido, é central para nós a descrição da Missa no número 47<sup>189</sup>:

*Salvator noster, in Cena novissima, qua nocte tradebatur, Sacrificium Eucharisticum Corporis et Sanguinis sui instituit, quo Sacrificium Crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret atque adeo Ecclesiae dilectae Sponsae memoriale concrederet Mortis et Resurrectionis suae: sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis, convivium paschale, "in quo Christus sumitur, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur".*

Observa-se como as antigas definições de sacramento e sacrifício não são mais justapostas, mas a categoria de sacrifício se torna central (segunda no modelo herdado) e o termo sacramento é colocado em uma posição epexegetica em relação

<sup>188</sup> Cf GIRARDI, "Sacrosanctum Concilium: Commento", 90-101; GIRARDI - GRILLO, "Sacrosanctum Concilium: Introduzione", 39-41; DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, 370-389.

<sup>189</sup> "Nosso Salvador na última ceia, na noite em que foi traído, instituiu o sacrifício eucarístico do seu eu corpo e do seu sangue, onde perpetua pelos séculos até o seu retorno, o sacrifício da cruz, e, assim, confiando-a sua predileta esposa, a Igreja, o memorial de sua morte e da sua ressurreição: sacramento de amor, sinal de unidade, vínculo de caridade, banquete pascal, no qual Cristo é recebido, a alma se enche de graça e nos é dada a promessa da glória futura". Cf GIRARDI, "Sacrosanctum Concilium: Commento", 175-177.



ao primeiro, junto com os termos *signum, vinculum, convivium*. Pode-se entrever uma operação implícita, que, a nosso ver, abre a legitimidade das solicitações elaboradas por Guardini e trazidas ao centro substancial do modelo por de Baciocchi. A eucaristia é sacramento tanto quanto é sacrifício, presença do sacrifício pascal de Cristo. A eucaristia em seu centro é a presença de um ato e, em virtude deste é a presença do agente. Não mais, como queria o modelo clássico, uma presença ôntica (sacramento) da qual depende uma ação salvífica (sacrifício).

### 3.1.2.2. A presença de Cristo

Dentro do caminho histórico salvífico traçado nos números 5 a 8, portanto, dentro da descrição da liturgia como parte das ações salvíficas, o número 7 se destaca<sup>190</sup>. Esse, na primeira parte, trata da presença de Cristo em sua igreja. Como vimos acima, esse número, em sua versão original, suscitou algumas objeções e propostas de emendas, as quais foram ouvidas. Acreditamos ser útil relatar as principais etapas da edição em um quadro sinótico.

---

<sup>190</sup> Cf GIRARDI, "Sacrosanctum Concilium: Commento", 96-100; LOPEZ MARTIN, *In spirito e verità*, 123-154.

Esquema original <sup>191</sup>	Mediator Dei <sup>192</sup>	Constituição aprovada <sup>193</sup>
<p><i>Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Ipse qui promisit: "Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (Mt 18,20). Ipse est qui loquitur dum verba sacrae Scripturae in ecclesia leguntur; qui laudes Deo Patri indesinenter persolvit; qui opus salutis, quod degens in terra patraerat, in Sacramentis pergit; ipse denique nunc in Sacrificio Missae se offert "sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit".</i></p>	<p><i>Quapropter in omni actione liturgica una cum Ecclesia praesens adest divinus eius Conditor; praesens adest Christus in Augusto altaris Sacrificio, cum in administri sui persona, tum maxime sub Eucharisticis speciebus; praesens adest in Sacramentis virtute sua, quam in eadem transfundit utpote efficiendae sanctitatis instrumenta; praesens adest denique in Deo admotis laudibus ac supplicationibus, secundum illud: "Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (Matth. 18, 20).</i></p>	<p><i>Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Praesens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona, "idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit", tum maxime sub speciebus eucharisticis. Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizet. Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur.</i></p>

<sup>191</sup> CVIIS: SC, 30-33: "Para realizar uma obra tão grande, Cristo está sempre presente à sua Igreja, especialmente nas ações litúrgicas. Ele mesmo prometeu: (Mt 18,20). É ele mesmo quem fala enquanto as palavras da Sagrada Escritura são lidas na igreja; que continuamente oferece os louvores de Deus Pai, que realiza nos sacramentos a obra de salvação que, vivendo na terra, havia realizado; ele mesmo finalmente se oferece agora no Sacrifício da Missa 'através do ministério dos sacerdotes, ele que a si mesmo se ofereceu na cruz'".

<sup>192</sup> Nós relatamos em segundo lugar esta passagem, pois foi invocada como um corretivo a ser implementado para corrigir a perigosa generalidade do esquema original. AAS 39, 528: "Em toda ação litúrgica, junto com a Igreja está presente o seu divino Fundador: Cristo está presente no Augusto sacrifício do altar, e na pessoa de seu ministro, e por excelência, sob as espécies eucarísticas; está presente nos sacramentos com a sua potência que neles transfunde, para fazê-los instrumentos eficazes de santidade; está presente, enfim, nos louvores e súplicas dirigidas a Deus, como está escrito: cit. Mt 18,20)".

<sup>193</sup> "Para realizar tão grande obra, Cristo está sempre presente na sua Igreja, especialmente nas ações litúrgicas. Está presente no sacrifício da missa, seja na pessoa do ministro e sendo ele mesmo que , 'oferecendo-se uma vez sobre a cruz, oferece ainda a si mesmo através do ministério dos sacerdotes', seja, sobretudo, sob as espécies eucarísticas. Está presente com a virtude nos sacramentos, ao ponto que quando um batiza, é o próprio Cristo que batiza. Está presente na sua palavra, pois é Ele que fala ao ser lida na Igreja a Sagrada Escritura. Está presente, enfim, quando a Igreja reza e canta, Ele que prometeu: 'Onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, Eu estou no meio deles' (Mt 18,20)".

		<i>Praesens adest denique dum supplicat et psallit Ecclesia, ipse qui promisit: "Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (Mt 18,20).</i>
--	--	--

Nota-se a diferença entre os dois primeiros textos: *Mediator Dei* usa implicitamente a distinção escolástico-tridentina onde se distingue a presença sob as espécies eucarísticas, ao qual anexa o advérbio *maxime*, da presença nos sacramentos, especificada pelo complemento de modo / metade *virtute sua*. Isto imediatamente traz de volta a distinção entre a presença eucarística, substancial e não apenas virtual, das outras formas em que Cristo está envolvido nos sacramentos da igreja.

O esquema conciliar, por outro lado, coloca o discurso sobre as ações de Cristo e fala da presença descrevendo o Cristo como agente nas ações da liturgia: a ação litúrgica é ação de Cristo. A presença quanto à missa é descrita nos termos da oferenda de si mesmo. Isso confirma o que foi dito no parágrafo anterior.

O texto final da constituição, devido às preocupações sobre possíveis confusões sobre uma questão tão delicada como a da presença real, resulta da fusão dos dois textos e, portanto, da inevitável justaposição de dois modelos distintos. Desta forma, esse poderia ser posteriormente interpretado dentro do quadro do antigo modelo, levemente retocado: existem *muitos* modos da presença de Cristo, o maior dos quais é a presença substancial sob as espécies, e em torno desse existem outros modos, não menos significativos, mas diferentes, incluídos no primeiro por *antonomásia*<sup>194</sup>. Este tipo de interpretação, em nossa opinião, bloqueia a questão na estagnada justaposição dos modelos, arriscando de fazer cair o dado da presença de Cristo em um discurso um tanto indiferente e, portanto, em última análise insignificante. Cristo está presente em vários *modos*; todos eles são reais, é claro, diferentes uns dos outros (mas, se reais, como entender a diversidade?) e, portanto,

<sup>194</sup> Cf MF 40-41; CONGREGATIO RITUUM, *Instructio Eucharisticum Mysterium*, AAS 59, 547.

colocados um ao lado do outro, sem a possibilidade de coordenação posterior<sup>195</sup>.

Perguntamo-nos se a presença no texto das partes da primeira redação não permita, ao invés, uma interpretação conforme essa.

Em vez de falar de diferentes *modos* de uma mesma presença, entre eles justapostos, não é lícito falar de diferentes *lugares* da mesma? Ou melhor, dos diferentes *pólos* do único complexo de ações salvíficas realizadas por Cristo? Pólos entre eles interrelacionados em uma *forma* coerente (a ação litúrgica) na qual se dá a forma coerente da ação oblativa e salvífica de Cristo? Não tantos modos de presença e, portanto, tantas presenças do mesmo Presente, mas um único, orgânico, coerente *complexo formal atuante*, no qual, em virtude da ação emerge através de sua única Presença<sup>196</sup>.

O texto, certamente, não se vincula a isto, mas em nossa opinião abre a possibilidade desta interpretação, a fim de evitar sua insignificância doutrinal.

### 3.1.2.3. A participação ativa

O conceito de *actuosa participatio fidelium* à ação litúrgica recorre com considerável insistência no texto da constituição<sup>197</sup>. Como vimos, esse nasce da

<sup>195</sup> Veja a tentativa de coordenar os vários modos de presença segundo níveis concêntricos (presença memorial, atual e real-substancial) no plano sistemático de BETZ, "L'eucarestia come mistero centrale", 325-387. Cf. também CASPANI, "La presenza reale di Cristo nei sacramenti": o autor propõe compreender "por antonomásia" como "por participação", da presença real nos outros sacramentos à presença eucarística. No entanto, ele não desenvolve a proposta especificando sua relação em um nível ontológico. Também me parece que esta proposta corre o risco de tornar os outros sacramentos irrelevantes em favor da centralização eucarística: o participante atinge o nível do ser do participado em um nível enfraquecido. Por que viver nos níveis participantes sendo que está à disposição o participado? Além disso, a especificidade de cada sacramento não emerge adequadamente onde se afirma que os outros participam do mesmo conteúdo presenciado em modo mais pleno da eucaristia.

<sup>196</sup> Para destacar melhor a distinção entre *modos* e *pólos*, vamos analisar as consequências das duas abordagens em um nível prático. Se existem vários *modos* de presença, embora intensamente diferentes uns dos outros, o crente está autorizado a escolher a forma de frequentar, em virtude de um não bem definido *omnisacramentalismo* (a indiferença contemporânea à prática sacramental é um sintoma não indiferente...). Falar em *polos*, por outro lado, obriga a prática, por sua completude, a viver no inteiro complexo formal que, enquanto *inteiro* e *conectado*, medeia a mesma e única presença do Ressuscitado na história dos homens. E neste sentido o advérbio *maxime* aplicado ao polo eucarístico encontra o seu sentido: a celebração eucarística constitui o polo fundamental de todo o complexo formal orgânico. O *polo* (e não o *modo*!) eucarístico incluiria assim em si a necessidade dos outros pólos, coordenados a ele e não justapostos.

<sup>197</sup> Cf DI BENEDETTO, *Ut mysterium paschale vivendo exprimat*, 155-213; GIRARDI - GRILLO, "Sacrosanctum Concilium: Introduzione", 43-49; 70-75, LOPEZ MARTIN, *In spirito e verità*, 271-286.

reflexão teórica e prática do movimento litúrgico, encontra confirmação no magistério de Pio X e torna-se uma das notas essenciais da reforma conciliar<sup>198</sup>. Este conceito pode ser incluído no modelo herdado: na verdade, esse pode ser interpretado materialmente só no lado do inferente ao dado essencial da presença. Ou seja, pode-se dizer que participar significaria dispor-se para receber de forma mais ativa o dado presencial que nos precede e nos confronta<sup>199</sup>. Mas que diferença há então entre este conceito - *partem capere* - e aquele expresso pelo verbo *adsistere* - *ad stare* - mais conforme ao modelo clássico? O acesso tradicional à missa (*ad stare*) não exclui a dimensão receptiva do inferente: pelo fato de *estar diante de Cristo*, substancialmente presente, recebe-se o benefício da graça de sua presença. O desenvolvimento preponderante da adoração eucarística preserva esta instância de uma receptividade espiritual para aqueles que *ad-stant / ad-sistunt*<sup>200</sup>.

*Partem-capere*, por outro lado, enfatiza fortemente o fato de que a inferência ao dado não é secundária e meramente consequente a esses, definido e determinado em seu em-si essencial. Essa se estende *dentro* do nível essencial em si, é participante e co-constituente. A razão disso é que a natureza deste nível essencial, enquanto liturgia, é *actio*<sup>201</sup>.

Confirmam-nos nesta interpretação os números 11 e 14<sup>202</sup>:

<sup>198</sup> Cf, apenas para os capítulos I e II, SC 11; 14; 19; 27; 30; 41; 48; 49; 50; 53; 55.

<sup>199</sup> E, neste sentido, se entende quando se insiste apenas no fato de que os fiéis devem *compreender*. Muita pastoral fez do *compreender* não uma função do *partem capere*, mas o fim mesmo da prática reformada, a essência do *partem capere*. A tradução para as línguas vernáculas (SC, 36; 54; 63; 101) tornou-se o objetivo e não o meio da reforma. Nisto vemos a recepção noética - do estilo rahneriano - do modelo antigo. "A riqueza das qualificações de participação foi muitas vezes reduzida à pressa e desajeitadamente à mera consciência. Participar tem sido frequentemente entendido e traduzido na prática como sinônimo de compreender e, portanto, de tornar claro, linear e visível. Muitas vezes, uma preocupação intelectual favoreceu uma interpretação restrita da participação, que não deixou a ação respirar e a subjugou às exigências do entendimento": DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, 375.

<sup>200</sup> Para uma interpretação do *partem capere* dentro do modelo herdado do *ad-stare*, cf RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 167-173.

<sup>201</sup> Nesse sentido, desloca-se decisivamente a forma paradigmática da celebração daquela definida como privada àquela solene ou comunitária (SC, 26-27: cf GIRARDI, "*Sacrosanctum Concilium*: Comentário", 139-143): o que foi concebido como essencial, não é inteiramente suficiente. GIRARDI - GRILLO, "*Sacrosanctum Concilium*: Introdução", 75: "O que a teologia clássica chamava de 'não necessário' ou 'contingente' torna-se o lugar original da experiência de fé".

<sup>202</sup> "11. Para obter esta plena eficácia é necessário que os fiéis celebrem a sagrada liturgia com retidão de espírito, harmonizem as suas mentes com as palavras que pronunciam e cooperem com a graça de Deus para não recebê-la em vão. Por conseguinte, devem os pastores de almas vigiar atentamente que nas ações litúrgicas, não só sejam observadas as leis que tornam possível uma celebração válida e lícita, mas também que os fiéis participem nela conscientes, em modo ativo e frutuoso". "14. É ardente o desejo da mãe Igreja que todos os fiéis cheguem àquela plena, consciente e ativa

11. *Ut haec tamen plena efficacitas habeatur, necessarium est ut fideles cum recti animi dispositionibus ad sacram Liturgiam accedant, mentem suam voci accommodent, et supernae gratiae cooperentur, ne eam in vacuum recipiant. Ideo sacris pastoribus advigilandum est ut in actione liturgica non solum observentur leges ad validam et licitam celebrationem, sed ut fideles scienter, actuose et fructuose eandem participent.*

14. *Valde cupit Mater Ecclesia ut fideles universi ad plenam illam, consciam atque actuosam liturgicarum celebrationum participationem ducantur, quae ab ipsius Liturgiae natura postulatur et ad quam populus christianus, "genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis" (1Petr 2,9; cf. 2,4-5), vi Baptismatis ius habet et officium.*

O primeiro número coloca a participação explicitamente do lado do acesso, mas aponta como esse deva ser promovido tal como o núcleo do dado essencial: não só a válida celebração deve ser cultivada, mas a também a participação nela.

O segundo número vai mais longe: é a *própria natureza da liturgia que exige* que os batizados participem dela: como ação sagrada, essa implica uma co-atuação por aqueles que pelo batismo passaram a pertencer ao sacerdócio de Cristo<sup>203</sup>.

Especificamente na eucaristia, o conceito de participação é enunciado no número 48<sup>204</sup>.

*Itaque Ecclesia sollicitas curas eo intendit ne christifideles huic fidei mysterio tamquam extranei vel muti spectatores intersint, sed per ritus et preces id bene intellegentes, sacram actionem conscie, pie et actuose participent, verbo Dei*

---

participação nas celebrações litúrgicas que a própria natureza da Liturgia exige e à qual o povo cristão, 'raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo conquistado' (1 Ped 2,9; cfr 2, 4-5) tem o direito e o dever em força do Batismo" Cf GIRARDI, "Sacrosanctum Concilium: Commento", 106-108; 114-117; 145-146.

<sup>203</sup> "O lado decisivo da questão não é tanto a atribuição de uma ação a cada um, quanto a atribuição da única ação ritual a todos: não o direito de cada sujeito para realizar uma tarefa ritual específica, quanto a natureza radicalmente comunitária da única ação ritual": GIRARDI - GRILLO, "Sacrosanctum Concilium: Introduzione", 50.

<sup>204</sup> "Por isso a Igreja se preocupa, profundamente, que os fiéis não assistam como estranhos ou mudos espectadores a este mistério da fé, mas que, compreendendo-o bem nos seus ritos e nas suas orações, participem consciente, piedosa e ativamente da ação sagrada; sejam formados pela palavra de Deus; se nutram do corpo do Senhor; rendam graças a Deus; oferecendo a vítima sem mácula, não só pelas mãos do sacerdote, mas junto com ele, aprendam a oferecer a si mesmos, e dia a dia, pela mediação de Cristo, sejam aperfeiçoados na unidade com Deus e entre eles, de modo que Deus seja finalmente tudo em todos". Cf GIRARDI, «Sacrosanctum Concilium: Commento», 177-180.

*instituantur, mensa Corporis Domini reficiantur, gratias Deo agant, immaculatam hostiam, non tantum per sacerdotis manus, sed etiam una cum ipso offerentes, seipsos offerre discant, et de die in diem consummentur, Christo Mediatore, in unitatem cum Deo et inter se, ut sit tandem Deus omnia omnibus.*

Observe-se a conjunção lógica *itaque*, que se vincula ao número anterior, o 47, analisado acima: a participação decorre naturalmente da identidade do mistério eucarístico, apreendido em chave histórico-salvífica. Esta participação realiza-se segundo várias ações que competem aos fiéis: ser formado pela palavra proclamada; alimentar-se da mesa do corpo do Senhor; elevar a ação de graças, que realiza a oblação de si mesmos<sup>205</sup> na qual esses são (não só *para* o sacerdote ministerial, mas *junto* com ele) sacerdotes.

Isso nos autoriza a ver no decreto conciliar mais um espaço de atuação do modelo: se a inferência é co-essencial para o dado essencial, este deve ser concebido de outra forma que um em si substancial colocado diante dos crentes. Esse deve ser incluído em categorias que admitam a ação de quem o acessa como intrínseca ao dado ao qual essa infere. A noção tomista de substância, vistos os êxitos prático-litúrgicos que essa permitiu, no que diz respeito à posição dos crentes, não é adequada.

O âmbito que a reflexão do século XX nos abriu, que o próprio magistério conciliar não proíbe, é aquele da categoria da ação litúrgica, do evento relacional<sup>206</sup>.

Poder-se-ia objetar que esta posição compromete uma instância fundamental de fé na presença real eucarística, a precedência da iniciativa divina sobre a resposta humana. Isto não é verdade: o esquema clássico - *ente* (prioritário) > *adstante*

---

<sup>205</sup> "*Hostiam [...] offerre*" não é uma ação coordenada para "*gratias Deo agere*": a primeira é participação subordinada à segunda. A natureza do sacrifício eucarístico é o *gratiarum actio*; não são duas dimensões complementares e que andam lado a lado!

<sup>206</sup> Podemos colocar aqui a indicação de cuidar das partes dos fiéis no texto dos rituais (SC 30; 53); promover a capacidade de intervir com o canto na missa (SC 54; 114); a ênfase de que a ministerialidade não é absorvida apenas pelo presbítero presidente, (SC 29); a renovada recomendação da comunhão dos fiéis na missa (SC 48; 55) e a abertura à comunhão em ambas as espécies, definida como *participatio perfectior* (SC 55). Note-se a presença, neste número, de uma especificação cautelar, o resultado do debate acima referido: esta prática é admitida "*firmis principiis dogmaticis a Concilio Tridentino statutis*". É a reformulação do "*sublato fidei periculo*". Ambas as formulações querem se proteger do fato de que essa prática põe em discussão o aspecto doutrinário do modelo herdado.

(secundário) - não é o único a salvaguardar isso. Na dinâmica do evento, a ação de quem responde, embora co-essencial à ocorrência do evento, não é geradora prioritária do mesmo: precisamente enquanto resposta, essa acolhe responsorialmente a ação prioritária d'Aquele que deu início ao evento. Deve-se salientar, também, que este é o dinamismo da economia da salvação: o dinamismo histórico-salvífico da liturgia, que é parte.

### 3.2. A reforma do missal de Paulo VI

Identificamos a última etapa de nosso percurso na reforma do *Missale romanum* implementada por Paulo VI em conformidade com as disposições do concílio<sup>207</sup>. Neste parágrafo não entramos na pesquisa da consciência histórica dos autores do novo missal quanto ao impacto de seu funcionamento na seção doutrinária do modelo antigo: o acontecimento histórico mostra as mesmas dinâmicas fundamentais daquela vista acima para a constituição *de liturgia*<sup>208</sup>. Nem

<sup>207</sup> Caminho de implementação documentado e comentado in BUGNINI, *La riforma liturgica*, 333-480

<sup>208</sup> BUGNINI, *La riforma liturgica*, 278-301. Talvez com tons mais acalorados, úteis para melhor evidenciar as posições em debate, mas historicamente deletérios no que diz respeito à efetiva instauração de um diálogo teológico. Por parte daqueles que no debate conciliar notaram o impacto dogmático da reforma litúrgica, levantaram-se catastróficas vozes de condenação e rejeição. Do outro lado, os proponentes e implementadores da reforma recorreram à abordagem (totalmente compatível com o modelo antigo) que o que muda não é o *essencial*, mas o *formal*, concordando passivamente com a antítese entre os dois aspectos. Paradoxalmente, os defensores da intangibilidade do rito de Pio V salientaram a lei fundamental que subjaz ao nosso percurso: mudar a prática também muda o acesso refletido nos dados nessa veiculado e presente. Escreveu Mons. M. Lefebvre: "Não se pode modificar profundamente a *lex orandi* sem modificar a *lex credendi*": cit. in BUGNINI, *La riforma liturgica*, 295. Aqueles que sustentavam a reforma se baseavam na justaposição entre o núcleo imutável essencial e o aparato formal. Essa dinâmica pode ser vista na acalorada controvérsia sobre a mutação da fórmula da consagração: cf BACCI - OTTAVIANI, ed., *Breve esame critico del Novus Ordo Missae*, ao qual responde VAGAGGINI, "Il nuovo "Ordo missae" e l'ortodossia"; ROSCHINI, "La formula precisa della consacrazione eucaristica. Un opuscolo velenoso"; em resposta ao opúsculo (por nós não apresentado) di CLEMENTE BELLUCCO, *Stabilire quale è la precisa formula della consacrazione eucaristica*. Cf também OURY, *La messe*, 39-50; 104-108. A pedido dos cardeais Bacci e Ottaviani, Paulo VI mandou revisar o número 7 da *Institutio* (atual nº 27) que foi reescrito, acrescentando uma seção clássica ao texto original com um teor decididamente mais litúrgico e histórico-salvífico. Entrelaçaram-se nestes ajustes, justaposições (talvez inevitáveis na época?) e não ocorreu um verdadeiro diálogo entre as partes. Além disso, as posições nas quais as partes se posicionavam, de acordo com o esquema do conservação-progresso, impediu a verdadeira escuta recíproca e o aprofundamento teológico das recíprocas necessidades. Esses fatos contribuíram para freiar apologeticamente a implementação da reforma no entendimento supracitado e veicular até hoje a justaposição ressaltada entre o coração dogmático e a ação litúrgica.



mesmo pretendemos percorrer a estrutura teológica daquele edifício litúrgico que é o missal: basta-nos apontar dois lugares onde vemos concentrada a força operacional do novo missal em relação ao modelo antigo<sup>209</sup>.

### 3.2.1. A descrição da *forma missae*

A *Institutio Generalis Missalis Romani*, documento colocado na abertura do missal, definido por Bugnini como "um tratado que é ao mesmo tempo doutrinal, pastoral, normativo"<sup>210</sup>, no número 72 descreve a segunda seção da missa, a liturgia eucarística. Oferece chaves fundamentais para compreender o que acontece na missa e, portanto, dada a natureza da ação litúrgica, de evento, da missa, compreender o que é a missa<sup>211</sup>.

*In Cena novissima, Christus sacrificium et convivium paschale instituit, quo sacrificium crucis in Ecclesia continue praesens efficitur, cum sacerdos, Christum Dominum repraesentans, idem perficit quod ipse Dominus egit atque discipulis in sui memoriam faciendum tradidit.*

*Christus enim accepit panem et calicem, gratias egit, fregit deditque discipulis suis, dicens: Accipite, manducate, bibite; hoc est Corpus meum; hic est calix Sanguinis mei. Hoc facite in meam commemorationem. Proinde Ecclesia totam celebrationem Liturgiae eucharisticae partibus hisce Christi verbis et actibus respondentibus ordinavit. Siquidem:*

1) *In praeparatione donorum, ad altare afferuntur panis et vinum cum aqua, ea nempe elementa, quae Christus in manus suas accepit.*

2) *In Prece eucharistica Deo pro toto opere salutis gratiae aguntur, et oblata Christi Corpus et Sanguis fiunt.*

3) *Per fractionem panis et per Communionem fideles, quamvis multi, ex uno pane accipiunt Corpus et ex uno calice Sanguinem Domini eodem modo ac Apostoli de*

---

<sup>209</sup> Dando por pressuposto o que foi dito acima para a *Sacrosanctum Concilium* que na reforma do missal encontra aplicação.

<sup>210</sup> BUGNINI, *La riforma liturgica*, 383.

<sup>211</sup> O próprio Bugnini, protagonista da reforma litúrgica, dizendo que a *Institutio* é um *documento doutrinal* rejeita a justaposição apologética (a qual, todavia, recorre incoerentemente, cf pág. 391-392) entre a descrição do forma e doutrina substancial. A rejeição desta justaposição é a nossa abordagem hermenêutica e da nossa tese.

*manibus ipsius Christi* <sup>212</sup>.

O período introdutório enfoca o tema da *presença* no evento do sacrifício e não na substância do corpo e sangue de Cristo. Somente dentro desta presentificação do evento, no penúltimo período, fala-se da conversão dos elementos: usa-se o simples *fiunt*, e não se coloca na discussão os instrumentos conceituais tomístico-tridentinos<sup>213</sup>.

Este dado eventual de presença ocorre através da ação daquela ação que o próprio Cristo entregou durante sua ceia. *Atuar tal ação é a forma* estrutural da missa: para cada ato de Cristo corresponde a um ponto vital do rito:

*Accepit* - Apresentação e preparação dos dons

*Gratias egir* - Prece eucarística<sup>214</sup>

*Fregit* - Fração do pão

*Dedit discipulis* – Comunhão

O coração do evento eucarístico não é, portanto, a prolação das palavras declarativas sobre a matéria do pão e vinho e a conseqüente conversão substancial. O coração da eucaristia é o acontecimento de uma ação, a doação diacrônica de uma *forma* coerente e estruturada que une pessoas entre si, palavras, objetos, tempo e espaço.

<sup>212</sup> "Na última Ceia Cristo instituiu o sacrifício e banquete pascal, por meio do qual, torna-se continuamente presente o sacrifício da cruz, quando o sacerdote, que representa Cristo Senhor, faz o mesmo que o Senhor fez e confiou aos discípulos que o fizessem em sua memória. Cristo, de fato, tomou o pão e o cálice, rendeu graças, partiu o pão e o deu aos seus discípulos, dizendo: "Tomai, comei, bebei: isto é o meu Corpo; este é o cálice do meu Sangue. Fazei isto em memória de mim". Foi a partir destas palavras e gestos de Cristo que a Igreja ordenou toda a celebração da liturgia eucarística. De fato: 1) Na preparação dos dons, levam-se ao altar o pão e o vinho com água, isto é, os mesmos elementos que Cristo tomou em suas mãos. 2) Na Oração eucarística, se dá graças a Deus por toda a obra da salvação, e as ofertas se tornam o Corpo e o Sangue de Cristo. 3) Pela fração do pão e pela Comunhão, os fiéis, embora muitos, se nutrem de um só pão, o Corpo e Sangue do Senhor, e recebem o seu Sangue do único cálice, do mesmo modo que os apóstolos o receberam das mãos do próprio Cristo" (trad. do site da Santa Sé).

<sup>213</sup> No *Institutio* os termos dogmáticos clássicos recorrem apenas aos números 3 e 27, inseridos ou retocados a pedido do papa após as polêmicas levantadas pelo opúsculo apresentado a ele pelos Cardeais Bacci e Ottaviani. Veja-se acima, em nota de rodapé.

<sup>214</sup> Os números 78-79, sobre a oração eucarística se inserem neste quadro. O número 78 define a oração eucarística como ação de graças e o cumprimento do sacrifício por parte de todos os fiéis. O número 79, elencando as diferentes dimensões e partes da oração eucarística, fala do que acontece pelo relato da instituição, ou consagração, como do cumprimento do sacrifício de Cristo.

Esta é a forma de que Guardini já falava no início do movimento litúrgico. Aqui, no entanto, está claramente definida: a forma da liturgia eucarística, em si mesma, não é a ceia *tout court*<sup>215</sup>, mas sim aquele *rito* que Cristo, no contexto da ceia, dá aos seus<sup>216</sup>. Nesse se realiza o que Cristo nos deu *ad agendum* e por meio desse entramos em sua presença pascal.

### 3.2.2. A nova fórmula de consagração

A teologia eucarística projetada pela *Institutio generalis* reforma internamente aquela parte do rito que, no modelo clássico, constitui o coração essencial evento: as palavras do relato da instituição ou da consagração proferidas sobre o pão e vinho<sup>217</sup>. Nós as trazemos na sinopse de acordo com o missal de 1962 e aquele de 1969:

<sup>215</sup> Como Guardini (parágrafo 1) e os teólogos (parágrafo 2) neste capítulo deram a entender: Cf WELTE, "Zum Vortrag", 185: ele identifica explicitamente a *forma do sacramento no mahl* (banquete) no qual assumem o novo ser os elementos (refeição). Esta leitura provavelmente apoiou certas práticas experimentais abusivas consistentes no reproduzir fenomenologicamente uma ceia comum para celebrar a missa. E as consequentes reações e polémicas sobre a (falsa) antítese entre banquete e sacrifício. Cf RATZINGER, "Forma e conteúdo da celebração eucarística".

<sup>216</sup> O rito entregue por Jesus logo sai do contexto da ceia. Os relatos do Novo Testamento sobre a ceia de Jesus já o revelam: não narram o que acontece na ceia, mas param apenas nos pontos vitais da ação ritual (cf. Mazza, *La celebrazione eucaristica*, 25-37). Não é transcurável, então, que essa forma central ao redor dos quatro pólos das ações de Cristo permaneceu constante ao longo dos séculos. E que mesmo o elemento, classicamente considerado central, da prolação das palavras da instituição tenha sido recentemente reconhecido como não universalmente essencial: veja a descrição da anáfora de Addai e Mari, (cf. PONT. CONS. PER LA PROMOZIONE DELL'UNITA DEI CRISTIANI, *Intercomunione tra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'oriente*). Um dos méritos indiscutíveis da reforma foi ter trazido de volta, a uma maior visibilidade, essa *forma central* na análise do rito. Quanto ao terceiro pólo desta forma, nas discussões sobre a reforma do rito da missa (às vezes infelizmente animada por um espírito de reconstrução arbitrária *ex novo!*) emergiu a proposta de deixar à sombra o *fractio panis*, não mais significativa para o homem de hoje. (!), a favor do rito da paz (cf BUGNINI, *La riforma liturgica*, 364). A *Institutio* faz eco deste no número 83. Este é também a repercussão de inércia do rito anterior em que a *fractio* não foi muito enfatizada e do fato de que essa tornou-se um gesto inconsistente quanto à sua realidade para o uso secular das hóstias já prontas para os fiéis. No entanto, é bastante surpreendente que este pólo de ação, do qual no Novo Testamento leva o nome de eucaristia (cf At 2, 42), que constitui o eixo central de alguns ritos antigos (cf MAZZA, *Dall'ultima cena all'eucarestia della chiesa*, 201-246), corria o risco de ser negligenciada pela reforma litúrgica. Providencialmente, a instrução *Redemptionis Sacramentum*, no número 72 (na edição italiana esta etapa é omitida!) equilibra novamente o peso ritual do momento, recolocando-o no *fractio* ao invés no rito de paz, proibindo as 'canções de paz' e lembrando a obrigação das ladainhas do *Agnus Dei*.

<sup>217</sup> Cf BUGNINI, *La riforma liturgica*, 378-380; 447-449.

**Missale Romanum 1962**

Qui pridie quam pateretur, *Accipit Hostiam, accipit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, Elevat oculos ad coelum, et elevatis oculis in coelum ad te Deum, Patrem suum omnipotentem, Caput inclinat, tibi gratias agens, Signat super Hostiam, bene ✠ dixit, fregit, dedítque discipulis suis, dicens: Accipite, et manducate ex hoc omnes.*

*Tenens ambabus manibus Hostiam inter indices et pollices, profert verba consecrationis secrete, distincte et attente super Hostiam, et simul super omnes, si plures sint consecrandæ.*

**HOC EST ENIM CORPUS MEUM.**

*Quibus verbis prolatis, statim Hostiam consecratam genuflexus adorat: surgit, ostendit populo, reponit super Corporale, et genuflexus iterum adorat: nec amplius pollices et indices disjungit, nisi quando Hostia tractanda est, usque ad ablutionem digitorum. Tunc, detecto Calice, dicit:*

*Símili modo postquam coenatum est, Ambabus manibus accipit Calicem, accipiens et hunc præclarum Cálicem in sanctas ac venerabiles manus suas: item caput inclinat, tibi gratias agens, Sinistra tenens Calicem, dextera signat super eum,*

**Missal Romano 1962**

Ele, na véspera de sua paixão, *[toma a hóstia]*

tomou o pão em suas santas e veneráveis mãos, *[eleva os olhos ao céu]* e elevando os olhos ao céu para vós, ó Deus, seu Pai onipotente, *[inclina a cabeça]* dando-vos graças, *[faz um sinal da cruz sobre a hóstia,]*

abençoou-o, partiu-o e o deu a seus discípulos, dizendo: Tomai e comei Dele todos:

*[Tomando com as duas mãos a hóstia, entre os dedos indicadores e polegares, profere em segredo as palavras da consagração, bem articuladas e com atenção, sobre a hóstia, e sobre todas as hóstias que serão consagradas:]*

**ISTO É DE FATO O MEU CORPO.**

*[Profere estas palavras, em seguida adora a hóstia consagrada e faz genuflexão: levanta-se, mostra a hóstia para o povo, coloca-a sobre o corporal, faz genuflexão e a adora novamente. A partir deste momento até lavar as mãos não se separa os indicadores dos polegares, se não quando deva tomar a hóstia. Descoberto o cálice diz:]*

Do mesmo modo, ao fim da ceia *[com ambas as mãos toma o cálice)*

tomando também este precioso cálice em suas santas e veneráveis mãos *[inclina novamente a cabeça]* dando-vos graças, *[segura com a mão*

<p><i>bene✠ dixit, dedítque discípuis suis, dicens: Accípíte, et bíbite ex eo omnes. Profert verba consecrationis super Calicem, attente, continue, et secrete, tenens illum parum elevatum.</i></p> <p><b>HIC EST ENIM CALIX SANGUINIS MEI, NOVI ET ÆTÉRNI TESTAMÉNTI: MYSTÉRIUM FÍDEI: QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDÉTUR IN REMISSIÓNEM PECCATÓRUM.</b></p> <p><i>Quibus verbis prolatis, deponit Calicem super Corporale, et dicens secrete: Hæc quotiescúmque fecéritis, in mei memóriam faciétis. Genuflexus adorat: surgit, ostendit populo, deponit, cooperit, et genuflexus iterum adorat.</i></p>	<p>esquerda o cálice e com a direita faz sobre ele o sinal da cruz] abençoou-o e o deu aos seus discípulos dizendo: Tomai e bebei Dele todos.</p> <p><i>[profere as palavras da consagração sobre o cálice, atentamente e em segredo, segurando-o um pouco elevado.]</i></p> <p><b>ESTE É DE FATO O CÁLICE DO MEU SANGUE, DA NOVA E ETERNA ALIANÇA: MISTÉRIO DA FÉ: QUE SERÁ DERRAMADO POR VÓS E POR TODOS PARA REMISSÃO DOS PECADOS.</b></p> <p><i>[Ditas estas palavras, coloca o cálice sobre o corporal, dizendo em segredo:]</i> todas as vezes que isto fizerdes, fazei-o em memória de mim.</p> <p><i>[Faz genuflexão e adora; levanta-se, mostra o cálice ao povo, o depõe sobre o altar, cobre-o e novamente faz genuflexão e o adora.]</i></p>
---	--

<p><b>Missale Romanum 1969</b> (ed. typica tertia, 2002) dalla Preghiera Euc. I</p> <p><i>In formulis qua sequuntur, verba Domini proferantur distincte et aperte, prouti natura eorundem verborum requirit.</i></p> <p>Qui, pridie quam pateretur, accipit panem, eumque parum elevatum super altare tenens, prosequitur:</p> <p>accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, elevat oculos, et elevatis oculis in calum</p>	<p><b>Missal Romano 1969</b>, (ed. Typica tertia, 2002) da Oração Eucarística 1</p> <p><i>[Nas formulas que seguem, as palavras do Senhor sejam proferidas de modo claro e audível, como requer a sua natureza].</i></p> <p>Na noite em que ia ser entregue, <i>[toma o pão, mantendo-o um pouco elevado sobre o altar, e prossegue:]</i> ele tomou o pão em suas mãos, <i>[eleva os olhos],</i> elevou os olhos a vós, ó Pai, deu graças e o partiu</p>
--	--

ad te Deum Patrem suum omnipotentem,  
tibi gratias agens benedixit, fregit, deditque  
discipulis suis, dicens:

*parum se inclinat*

**ACCIPITE ET MANDUCATE EX HOC OMNES:  
HOC EST ENIM CORPUS MEUM, QUOD PRO  
VOBIS TRADATUR.**

*Hostiam consecratam ostendit populo,  
reponit super patenam, et genuflexus  
adorat. Postea prosequitur:*

Simili modo, postquam cenatum est, *accipit  
calicem, eumque parum elevatum super  
altare tenens, prosequitur:*

accipiens et hunc praclarum calicem in  
sanctas ac venerabiles manus suas, item  
tibi gratias agens benedixit, deditque  
discipulis suis, dicens:

*parum se inclinat*

**ACCIPITE ET BIBITE EX EO OMNES: HIC  
EST ENIM CALIX SANGUINIS MEI NOVI ET  
ATERNI TESTAMENTI, QUI PRO VOBIS ET  
PRO MULTIS EFFUNDETUR IN  
REMISSIONEM PECCATORUM. HOC  
FACITE IN MEAM COMMEMORATIONEM.**

*Calicem ostendit populo, deponit super  
corporale, et genuflexus adorat.*

*Deinde dicit:*

Mysterium fidei.

*Et populus prosequitur, acclamans:*

Mortem tuam annuntiamus, Domine,  
et tuam resurrectionem confitemur, donec  
venias.

e deu a seus discípulos, dizendo:

*[inclina-se levemente]*

**TOMAI, TODOS, E COMEI:  
ISTO É O MEU CORPO,  
QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS.**

*[Mostra ao povo a hóstia consagrada,  
coloca-a na patena, fazendo genuflexão  
para adorá-la. Então prossegue:]*

Do mesmo modo, ao fim da ceia,

*[toma o cálice nas mãos, mantendo-o um  
pouco elevado sobre o altar, e prossegue:]*

ele tomou o cálice em suas mãos, deu  
graças novamente e o deu a seus  
discípulos, dizendo:

*[inclina-se levemente]*

**TOMAI, TODOS, E BEBEI: ESTE É O CÁLICE  
DO MEU SANGUE, O SANGUE DA NOVA E  
ETERNA ALIANÇA, QUE SERÁ  
DERRAMADO POR VÓS E POR TODOS,  
PARA REMISSÃO DOS PECADOS. FAZEI  
ISTO EM MEMÓRIA DE MIM.**

*[Mostra o cálice ao povo, coloca-o sobre o  
corporal e faz genuflexão para adorá-lo.]*

*[Em seguida diz:]*

Eis o mistério da fé!

*[E o povo aclama:]*

Anunciamos, Senhor, a vossa morte e  
proclamamos a vossa ressurreição. Vinde,  
Senhor Jesus!

Além dos gestos simplificados, da extração da fórmula *mysterium fidei* das palavras sobre cálice e da criação da nova aclamação da assembleia a partir delas, duas mudanças significativas podem ser observadas: 1. os verbos de ação, que ligam as palavras ao ato em andamento (*accipite et mandicate/bibite*), do externo às palavras estritamente consagratórias<sup>218</sup>, tornam-se parte, impressas no missal com letras maiúsculas e a serem proferidas com a cabeça inclinada; 2. também as palavras sobre o pão entram em referência ao sacrifício de Cristo na cruz que se teria realizado (*tradetur*: futuro indicativo).

No coração do antigo modelo, no ponto de origem de tudo o que é a eucaristia tal como nela se acessava, presença na conversão substancial da matéria em virtude das palavras *declarativas* de Cristo sobre os entes, entram as solicitações que amadureceram no decorrer do século XX: a centralidade do sacrifício; portanto, a fundamentalidade não acidental da Páscoa da morte e ressurreição; a emergência do conteúdo presenciado no nível primário e não mais consequência de uma ação, de um processo eventual, dinâmico, histórico.

Os dois elementos observados, a descrição fenomenológica da *forma missae* e a mutação das palavras de consagração, indicam que o novo missal contém um considerável potencial operacional no modelo de acesso à eucaristia, talvez até mesmo além das intenções dos redatores<sup>219</sup>.

Qual foi a recepção desse potencial operacional?

---

<sup>218</sup> De acordo com que Tomás diz em: ST III, 78,1.

<sup>219</sup> Bugnini indica explicitamente a inserção da teologia sacrificial nas palavras consagratórias, anteriormente insuficientes, pois eram atestadas apenas pelo fato da presença: Cf BUGNINI, *La riforma liturgica*, 449. Paulo VI, segundo a sua habitual prudência, especificou que em todo o caso estas palavras "devem ser recitadas como pura narração, mas com o acento especial e consciente do celebrante que adverte que fala e age *in persona Christi*" (*ibidem*, 362). Nos polêmicos opúsculos contra o *novus ordo* dizia-se que a supressão do ponto firme entre os verbos de ação e as palavras declarativas absorve estas últimas no registro narrativo por parte da oração que as contém. Conforme observado acima, os críticos da reforma perceberam que as mudanças na *lex orandi* não deixavam inalterada nem menos a *lex credendi*, como afirma, apologeticamente, por exemplo, ROSCHINI "La formula precisa della consacrazione. Un opuscolo velenoso". E aqui se toca o coração da *lex orandi* de acordo com o modelo clássico!

#### 4. Constatações da prática

Neste último parágrafo, queremos fazer algumas constatações, no que diz respeito à prática, que, em nossa opinião, ecoam no percurso realizado neste segundo capítulo<sup>220</sup>.

A situação está e permanece aberta: bloqueada na justaposição observada várias vezes: de um lado, grandes avanços foram feitos para redescobrir a natureza do ato litúrgico e sua importância na experiência cristã.

Por outro lado, procurou-se reformular o cerne dogmático da experiência eucarística em conformidade com as mudanças culturais intra e extra eclesiais. Tais tentativas, ressaltamos mais uma vez, não surgem do impulso da novidade, da moda: pretendiam tirar da insignificância o dado de fé da presença real de Cristo na eucaristia; insignificância na qual corre o risco de cair devido à atual definitiva inacessibilidade às categorias e ao horizonte mental das explicações dogmáticas dos séculos XI-XVI.

Se as aquisições litúrgicas encontraram acolhida também pelo magistério da igreja e, portanto, ocorreram no movimento de reforma litúrgica iniciado por Pio X e implementado no Vaticano II, as tentativas dogmáticas, por várias razões, foram decididamente bloqueadas<sup>221</sup>.

Isso provocou a justaposição de que estamos falando: um aparato litúrgico renovado ao redor e dentro de um coração dogmático herdado do sistema escolástico-tridentino. Dada a força do sistema secular dogmático plurisecular, a renovação litúrgica permanece situada no lugar onde o modelo clássico a coloca: um

<sup>220</sup> Cf DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, 419-431.

<sup>221</sup> À *Mysterium fidei* seguiu-se, nos mesmos termos e com referência explícita a essa, em 1967, a instrução da SAGRADA CONGREGAÇÃO DOS RITOS, *Instructio Eucharisticum Mysterium*, AAS 59, 543; 547; em 1968, Paulo VI, *Sollemnis professio fidei* (Creio do povo de Deus), AAS 40, 442-443; em 1992, os números 1373-1381 do Catecismo da Igreja Católica; em 2003, João Paulo II, *Ecclesia de eucharistia*, 15. Uma ênfase deve ser dada para a exortação pós-sinodal *Sacramentum Caritatis* de Bento XVI, em 2007. No amplo documento, centrado na eucaristia, só duas vezes aparece os termos *transubstanciação* (13; 75) e *conversão substancial* (6; 11) duas das quais se repetem em parágrafos que os descontextualizam de forma decisiva em relação ao seu ambiente natural sancionado pelo modelo escolástico: a intervenção do Espírito na consagração (13) e o impulso escatológico que a eucaristia imprime na criação (11). Não há menção da necessidade de utilizar essas categorias como a explicação mais adequada sobre a fé eucarística: o documento apenas as utiliza. Podemos nos perguntar: é uma mudança que abre para o que estamos ressaltando em nosso percurso? Ou é um sinal da certeza de que a questão agora está fora de discussão?



aparato externo e secundário. Não liberta a sua força reconfiguradora no modelo em que está inserido, mas é por este domesticado e fragilizado<sup>222</sup>.

O maior problema reside no fato de que o cerne doutrinário do antigo modelo, forçosamente, recolocado nas categorias de acesso ao real pós-cartesianas, não sustenta mais a sua antiga tarefa de dar razões ao significado da eucaristia quanto ao real. A presença de Cristo no sacramento deslizou para a esfera metafísica, do totalmente noético, do puramente inferencial: a transubstanciação é a *explicação* do que, por uma fé cega, postulamos que aconteça. Mas o que ali acontece, com tal explicação completamente resolvida em conceitos *ora puramente metafísicos*, não manifesta uma relevância particular no que diz respeito à realidade, à vida, à história. Cristo está substancialmente presente: mas ninguém (exceto talvez os amantes da filosofia teórica, e com muitos esforços de descontextualização de si) acessa mais ao real, pensando que a substância metafísica seja algo que realmente tenha a ver com o real.

---

<sup>222</sup> A justaposição forçada do material pode ser vista, em diferentes formas e proporções, em vários textos *contemporâneos destinados ao uso escolar*: ver por exemplo as seções sistemáticas de GARCÍA IBÁÑEZ, *L'eucaristia, dono e mistero*; HOPING, *Il mio corpo dato per voi*; FLORIO - ROCCHETTA, *Sacramentaria speciale*, I, 288-293. Essa também está presente no livro de LAFONT, *Eucaristia. Il pasto e la parola*, 139-154: no final de seu caminho de ancoragem fenomenológica da eucaristia nas estruturas centrais e vitais do humano, ele afirma de manter o termo transubstanciação: a princípio o recoloca em um jogo linguístico diferente do seu: da especulação escolástica ele o propõe novamente como um termo simbólico de realidades profundamente humanas, como a troca amorosa. Em segundo lugar, afirma que as doutrinas tomistas "para abordar o sentido da fé no que concerne à questão específica do tornar-se alimentos, parecem ainda perfeitamente dignas de consenso": *ibidem*, 154. Inteiramente baseado só no conteúdo dogmático é a contribuição de Cf DURRWELL, *L'eucaristia sacramento del mistero pasquale*: ele afirma explicitamente de evitar qualquer acesso à eucaristia do "externo" e de colocar-se só sobre aquilo do qual essa é presencialização: o mistério pascal de Cristo (cf. *ibidem*, 11-36). Com isso ele pretende superar todas as especulações anteriores que partiam do nível da celebração e dos entes envolvidos. Esse método que, propositalmente, evita de investigar o "como" da mediação, resvala, inevitavelmente, no reduzir-se a somente afirmá-la mas sem justificá-la. Isso significa esquecer o estatuto epistemológico que o *sacramento*, como mediação histórica, impõe ao teólogo em sua investigação e reduz o sacramento a um mero *recipiente*. No plano da divulgação catequético-espiritual, então, um exemplo interessante está em CANTALAMESSA, *Questo é il mio corpo*: publicação da pregação ao Papa João Paulo II em 2005. O autor ressalta a insuficiência das antigas categorias dogmáticas; ilustra a contribuição do movimento litúrgico para o qual o conteúdo da eucaristia não seria uma coisa, mas uma ação, mas ao mesmo tempo ilustra a doutrina e a piedade eucarística fazendo a exegese do *Adoro te devote* de Tomás, um belo hino que, no entanto, definitivamente transmite todos os pólos do modelo antigo. A superação dessa justaposição por meio da recuperação da centralidade teológica da forma ritual é, ao invés, sustentado e argumentado no nível da antropologia e da teologia litúrgica através dos estudos da escola litúrgica paduana de Santa Giustina, entre os quais destacamos: BONACCORSO, "'Fides et corpus'. Il ricupero del valore teologico dell'azione rituale"; DELLA PIETRA, *Rituum Forma*.

Assim, acessos como o de Rahner, que mantêm o léxico clássico, mas reduzem sistematicamente o seu conteúdo na pura inferencialidade (o sacramento *comunica*, isto é, *transmite uma mensagem, e, portanto, salva!*) Pode passar entre as malhas da barreira magisterial e tornar-se *sententia communis*.

Tanto a recepção da reforma litúrgica, como a implementação pastoral dela, encontram um esquema teórico adequado na redução noeticista de Rahner, o qual dá suporte e apoio. Qual é a chave da pastoral litúrgica de tantos pastores zelosos, senão de fazer compreender o que está acontecendo? A missa tem o seu coração essencial válido (e em última análise irrelevante ou magicamente pressuposto) e o esforço pastoral deve visar *fazer* que os fiéis *entendam* mensagem salvífica que dela emana.

A participação dos fiéis se dá por meio de uma didática maior do que o clero (e os leigos clericamente vinculados) cumpre *por eles*: introdução arbitrária de sinais; explicação dos *símbolos* litúrgicos (reduzindo-os a sinais mentais); preferência por um estilo celebrativo que insiste na verbosidade didática (para um observador externo a missa pode aparecer como uma longa série de textos lidos, com algum aparato decorativo para intercalar e quebrar a monotonia!); a escassa formação do clero na *ars celebrandi*, considerada um enfeite secundário para cultores extravagantes.

A falta de influência das aquisições do movimento litúrgico sobre a natureza essencial da eucaristia também se manifesta no modelo predominante de disposições dos espaços litúrgicos: eles não são construídos (pelo menos nas paróquias da Itália) para permitir a realização da ação sagrada *comum*. Preferiu-se manter o modelo antigo com alguns ajustes: a divisão clara entre o presbitério (lugar onde o mistério de Cristo está presente por meio da ação do clero) e a nave (usada, na lógica didática-noética como palco e plateia)<sup>223</sup>. Só no presbitério foram acrescentados os pólos da presidência (assento) e da proclamação (ambão): no uso de muitos celebrantes, todavia, esses não têm alguma relevância *essencial* para a ação realizada, mas são apenas espaços *funcionais*, dos quais se pode facilmente

---

<sup>223</sup> Uma interessante experiência arquitetônica italiana de superação de tal concepção palco sagrado – plateia a favor de uma estruturação formal do espaço da sala inteira segundo os pólos da ação litúrgica é a nova igreja da paróquia de Quartirolo, diocese de Carpi, província de Modena.

renunciar (presidências e pregação muitas vezes são realizadas inteiramente a partir do altar).

Os momentos de ligação entre a nave da igreja e o presbitério (ou seja, quem está na nave participa na ação) são reduzidos ao mínimo permitido: a procissão de entrada; a aspersão dominical e a procissão para a oferta dos dons são morosidades a evitar em favor de outros elementos muito mais úteis ao acesso noético, como a homilia e as numerosas orientações.

A marcante prática (muitas vezes ideologizada) da celebração *dirigida ao povo*, porque "o povo deve ver", pode também ser lida como mais uma confirmação da recepção da reforma nas coordenadas do antigo modelo: o sacerdote deve fazer *diante* da assembleia o que a assembleia não faz e da qual é espectadora<sup>224</sup>. O debate entre ocultar os atos do presidente para preservar o mistério e mostrá-los para que os fiéis vejam e entendam vê seus oponentes no mesmo terreno do velho modelo transplantado para o século XX: se esconde ou se mostra uma série de sinais de não fazer entender ou de fazer entender. Porque, basicamente, o que acontece na eucaristia é tudo questão de *uma coisa para entender*, de um acesso noético para evitar (redução noética do *mistério*) ou a ser permitido (abertura iluminista-didática da mesma redução).

Se a reforma pretendia estender a toda a assembleia celebrante a beleza concreta e material da *ação ritual* que o missal tridentino cinzelou somente em torno do presbítero<sup>225</sup>, e, *nesse sentido*, fez certas simplificações, sua recepção operou em grande e difundida prática justamente o contrário<sup>226</sup>: a espessura estética, material,

---

<sup>224</sup> Cf BOUYER, *Architettura e liturgia*, 39-53.

<sup>225</sup> Cf GIRARDI - GRILLO, "Sacrosanctum Concilium: Introdução", 72-73.

<sup>226</sup> Não queremos entrar na polêmica sobre o *motu proprio* de BENTO XVI, *Summorum Pontificum*: porém, notamos como, apesar da intenção declarada na carta anexa de que favorecesse uma integração entre a beleza do rito antigo (beleza presente apenas nos atos do padre!) e a prática celebrativa do novo (cf *Epistula ad episcopos*, AAS 99, 795-799), teve o efeito de alimentar um certo retorno nostálgico à práxis velha. Isso pode ser explicado como uma busca coerente por uma prática decididamente mais adequada ao modelo doutrinário ainda em vigor, após a desilusão por uma nova prática litúrgica que, enquanto extraída naquele mesmo modelo, resulta pouco atraente e monótona. Mesmo a operação pretendida pelo autor do *motu proprio* pode ser arriscada: o benefício que a velha prática pode dar à nova corre o risco de se tornar uma reabsorção mais decisiva da nova prática no modelo antigo (celebrar o rito de Paulo VI excluindo decididamente a *actuosa participatio* e tornando-a *adsistentia*: cf NUARA, ed., *Il motu proprio "Summorum Pontificum"*, 14-28.): Talvez, em vez disso, uma intervenção na nova prática tivesse sido necessária, também usando elementos do antigo rito que haviam caído (orientação do espaço litúrgico; gestos prescritos; salmos do diálogo de introdução ...), redirecionar a nova forma celebrativa para a sua natureza de ação sagrada comum (talvez

corporal da ação ritual foi reduzida ao mínimo obrigatório, com um inútil aparato estético de uma presença essencial que é colocada em um nível muito diferente. O fato é que não sabemos qual seja este plano além de *compreender uma mensagem para aplicar à vida*.

A esta situação de um certo impasse, certamente levada ao extremo, são geradas duas posições por parte do "povo". Por um lado, assiste-se a uma posição coerente e consequente do abandono da prática eucarística: se o cerne da questão é *compreender* que Jesus me ama e deu a sua vida por mim para que eu viva de acordo, de que adianta continuar a frequentar aquela instituição didática que me ensina isso? Terminada a escola da obrigação termina também a frequência à missa dominical! Jesus está presente em toda a minha vida e acesso a Ele com os movimentos íntimos da alma (inferência segundo o modelo clássico): por que preferir a missa dominical ao invés do recolhimento íntimo de momentos privados de oração?

Por outro lado, assistimos a um renascimento (mas talvez nunca tenham diminuído?) de concepções ficisistas sobre a presença eucarística: um novo incremento da prática da adoração eucarística nestes últimos anos, acompanhada por catequese e rituais muito além dos limites do dogma tridentino. Faz-se companhia a *Jesus* presente; a proximidade espacial ao hostensório é a proximidade espacial a *Jesus*; as bênçãos eucarísticas são traçadas sobre as pessoas porque isso traz uma proximidade especial de *Jesus* aqui para mim... Este renascimento da adoração muitas vezes não está ligado naturalmente à prática da celebração eucarística, mas permanece justaposta a ela, às vezes até preferida.

Essas posições remetem a lados opostos do mesmo fenômeno: o esmagamento racional da presença eucarística, consequência da confirmação do antigo modelo doutrinário no século XX. A primeira posição representa uma deriva coerente, embora em sua heterodoxia: quebra o frágil elo que a ideia de *transubstanciação* estabelece entre presença e atos sagrados, elo que permanece apenas no nível da autoridade (a missa é *preceito!*) e se volta ao ocasionalismo de

---

tornando obrigatórias certas conexões rituais entre a assembleia e o altar, que agora são opcionais; insistindo na centralidade do canto litúrgico ...).

marca protestante, amparado entre outras coisas por uma teologia vaga e genérica da presença de Cristo no mundo.

A segunda posição representa a reação oposta: afirmar, ainda que com instrumentos doutrinariamente rudes, ou talvez com um vago pensamento mágico, que a presença de Cristo verdadeiramente toca o real, não se reduz a uma mensagem, é coisa verdadeira e, portanto, física! Mas ainda permanecendo presos nas vias de acesso que a tradição de meio milênio nos deu.

### 3. LINHAS SISTEMÁTICAS

Neste último capítulo recolhemos, sistematicamente, algumas das principais linhas que emergiram do percurso realizado nos dois capítulos anteriores.

De acordo com a natureza desta tese, tal constatação será dividida em duas áreas epistemológicas: teológico-fundamental e dogmático-sacramental.

Quanto à primeira área, constatamos como o percurso realizado questiona a teologia fundamental, em alguns de seus âmbitos, em particular na sua área epistemológica, através da reflexão sobre o instrumento utilizado, no percurso, o modelo.

Quanto à segunda, passando ao nível do objeto material desta tese, a presença eucarística, esboçamos uma proposta sistemática que recolha as diferentes necessidades surgidas e as relance para a reflexão: tentamos delinear uma possível nova forma de modelo de acesso à presença eucarística.

Finalmente, concluiremos ressaltando duas possíveis aberturas para uma reflexão posterior, que nos parecem surgir do conceito de *forma*, emergente como central para o percurso.

#### 1. Linhas teológicas fundamentais, I: o modelo

Neste primeiro parágrafo destacamos o instrumento utilizado, no percurso, o *modelo*, tendo experimentado a sua fecundidade no campo teológico.

O instrumento que utilizamos, extraído da reflexão teológico-fundamental contemporânea, especialmente do uso sistemático que A. Dulles faz dele, assume à luz deste percurso uma fisionomia clara. Esse pode ser descrito sob duas perspectivas: *sincrônica*, isto é, fotografado como instantânea num determinado momento histórico de pensamento e da prática crente; *diacrônica*, isto é, na sucessão e na comparação entre instantâneas em diferentes momentos da história ao redor de um mesmo dado de prática e pensamento crente.

### 1.1. O modelo: seção sincrônica

Na seção sincrônica, o modelo pode ser descrito como uma figura tridimensional (poliedro) complexa e irregular, constituída por pontos nodais (nós ou pontos vitais) interligados entre eles por determinadas relações (eixos)<sup>1</sup>. Estes pontos nodais são os pontos de referência do modelo, os elementos indispensáveis em jogo num dado a ser estudado. Por exemplo, no que diz respeito ao dado de fé e prática da *presença eucarística*, os nós são aqueles analisados: Cristo; o homem nas suas dimensões; a igreja; o rito; os objetos envolvidos no rito.

Os eixos são os vectores relacionais que unem os pontos vitais e que, de acordo com o seu comprimento, constituem a forma do modelo: a forma do modelo tomista-tridentino é aquela descrita por nós no final do primeiro capítulo, salientando, descritivamente, os vários eixos de ligação dos pontos vitais. Queremos enfatizar que o modelo é sempre um poliedro irregular: ou seja, na história, alguns nós estão ligados uns aos outros em um modo mais próximo; outros com distâncias maiores; outros ainda apenas através da intermediação de outros nós (por exemplo, o nó igreja, no modelo descrito no primeiro capítulo, está ligado ao nó Cristo apenas através da ligação imediata deste último com o nó homem/indivíduo).

No estudo do nosso tema, a presença eucarística, temos ressaltado como o modelo que quer descrever tal dado de fé não pode prescindir da prática histórica a esse ligada: a abordagem, por exemplo, do eixo Cristo-homem, transmitida pelo modelo antropológico da época, que liga de certa forma espírito e corpo (os modelos nas várias necessidades não são isolados), gerou e sustentou uma certa ligação com o nó ritual, ou seja, uma certa prática. A riqueza de um modelo reside em ser capaz de descrever em conjunto o maior número possível de ligações entre os pontos vitais dentro do real: por exemplo, o modelo sobre o dado eucarístico não pode prescindir do modelo antropológico, daquele eclesiológico, etc. É óbvio que um estudo não pode, materialmente, estender-se à completa totalidade do real, não é dado ao

---

<sup>1</sup> EG, 236: "O modelo não é a esfera, que não é superior às partes, onde cada ponto è equidistante do centro e não há diferenças entre um ponto e outro. O modelo é o poliedro, que reflete a confluência de todas as parcialidades que nele mantem a sua originalidade".

homem. Um estudo, consciente de sua parcialidade, sabe que está apenas sobre uma dimensão do real, mas com a clara advertência de não poder pensar-se desenraizado de tudo o que o rodeia.

Esta consciência impõe, portanto, a escolha metodológica da qual estamos falando quanto à constatação do modelo: não se pode separar as áreas do real. No caso da teologia, não se pode separar o pensamento e a elaboração dogmática da prática histórica real na qual tal pensamento amadurece, da qual esse é parte e função, e por esse é moldada e guiada. Não existem um pensamento e uma elaboração dogmática puros e desvinculados do próprio contexto, tal como não existe uma prática que não seja, em certa medida, tocada, moldada e formada por aquelas palavras que são os discursos teológicos e dogmáticos. Na teologia não se pode separar o nível lexical do nível estrutural, pelo fato que esses não são realmente separados. O estatuto do objeto próprio da teologia (o Deus revelado *em Cristo*, portanto *na história e como história*) impõe-nos isto<sup>2</sup>. Um modelo que se colocasse apenas nas constatações das conexões teórico-lexicais seria pobre no seu

---

<sup>2</sup> A tendência, que agora está quase enraizada em nós, a de isolar o lexical do estrutural, vem do preconceito de que o verdadeiro reside no nível mais alto, portanto no espiritual entendido como noético, e, portanto, o seu melhor suporte reside na sua função expressiva, a palavra. Isto compreende a palavra como o aparato histórico de um conteúdo puramente noético: nesse estaria a verdade. A atenção de procurar a verdade vai, portanto, para este cerne noético, folheando as camadas mais exteriores do real (práticas, contextualidade histórica...) e trabalhando naquela última, sutil, mas insuprimível casca que é o fenômeno verbal, em busca tensional do pensamento que nele se oculta. Trata-se de um modelo gnoseológico que, já vimos, está intimamente ligado ao modelo clássico da teologia da presença real. Mas é, decisivamente, moldado por conexões dos eixos que podem ser contestados. A dificuldade reside no seu longo período de difusão, tanto de estar oculto nos nossos automatismos de ações e reflexões. Bastam algumas perguntas críticas: é óbvio que noético e espiritual coincidem? é óbvio que existe um interior e um exterior? é óbvio que o homem seja qualificado pelo seu *nous*? é óbvio que o pensamento seja uma faculdade isolável que pode ser colocada hierarquicamente no topo do humano? é óbvio que o pensamento seja a faculdade do ser? Cf BONNACORSO, "L'epistemologia dela complessità e la teologia". Cf. EG, 231-233: "Existe também uma tensão bipolar entre a ideia e a realidade. A realidade, simplesmente é a ideia que se elabora. Entre as duas deve instaurar-se um diálogo constante, evitando que a ideia se separe da realidade. É perigoso viver apenas no reino da palavra, da imagem, do sofisma. Daqui se presume que ocorre postular um terceiro princípio: a realidade é superior à ideia. [...] A ideia – as elaborações conceituais – é em função de apreender, compreender e dirigir a realidade. A ideia desligada da realidade dá origem a idealismos e nominalismos ineficazes, que no máximo classificam ou definem, mas não envolvem. O que envolve é a realidade iluminada pelo raciocínio. É necessário passar do nominalismo formal à objetividade harmoniosa. Caso contrário, manipulamos a verdade, tal como substituímos a ginástica por cosméticos. [...] A realidade é superior à ideia. Este critério está ligado à encarnação da Palavra e à sua colocação em prática: 'Nisto reconheceis o Espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio na carne é de Deus' (1Jo 4,2) [...]".



funcionamento como instrumento teológico<sup>3</sup>. Um modelo que queira ser adequado observa as conexões entre as várias áreas do real e constata o que acontece nelas em virtude da mutação desses nexos. Isto leva-nos ao segundo nível de considerações: a dimensão diacrônica do instrumento epistemológico do modelo.

### **1.2. O modelo: seção diacrônica**

O percurso que seguimos mostrou-nos como o instrumento do modelo é utilizado para constatar os movimentos históricos de um dado de fé realizado e pensado. Trata-se do funcionamento diacrônico do modelo: as mudanças nas condições históricas, nas quais o dado de fé em questão se encontra a ser vivido, operam deslocamentos sobre ele, detectáveis e descritíveis, com deslocamentos dos pontos centrais do poliedro, portanto com a mutação dos eixos de ligação e, conseqüentemente, com a mutação de sua forma global. Isto é o que vimos com a transição ao século XX para o dado de fé da presença real. Os vários nós do modelo poliédrico, colocados em certas relações no momento de sua elaboração, com a mudança do horizonte cultural, das perguntas teológicas, com os acontecimentos na vida da igreja, deslocaram-se de sua primeira posição e, inevitavelmente, deram outra forma ao modelo: moldaram outro poliedro, moveram-se no sentido de dar vida a um outro modelo.

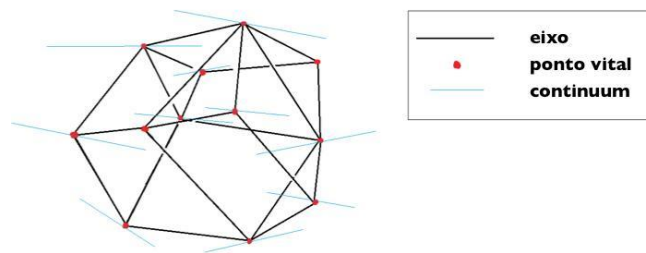
Podemos descrever o movimento dos pontos como o deslizamento destes sobre uns *continuo* tensionais colocados entre dois pólos opostos, nos quais o nó pode atuar a si próprio. O movimento de um ponto ao longo do seu *continuum* provoca inevitavelmente o deslocamento também dos outros nós ligados ao longo do seu respectivo *continuo*, por causa da ligação dos nós entre eles.

Podemos notar os *continua* principais sobre os quais se moveu o modelo de descrição da fé na presença real: individual - coletiva; ente - ação; *hoc est* - *hoc facite*; dado-evento; antropologia dual - antropologia unitária; natureza - história; espaço - tempo; fundamento terreno - fundamento pascal.

---

<sup>3</sup> Certamente, de acordo com a disciplina, serão dados pesos maiores nas constatações e nas descrições, mas isto não pode fazer esquecer de manter, intrinsecamente, a amplitude do real. É o que tentamos fazer em nosso percurso.

O modelo é colocado à pressão dos modelos a ele ligados e circundantes (em questões de antropologia, eclesiologia, espiritualidade, filosofia, gnoseologia...) os quais contribuem para estabelecer e ativar, os *continua*, estimulando o deslocamento dos pontos ao longo destes<sup>4</sup>.



### 1.3. O desenvolvimento da doutrina

Esta descrição tem consequências: contesta uma ideia bastante consolidada sobre o desenvolvimento da teologia (e conseqüentemente da doutrina). Trata-se de uma determinada interpretação das palavras com as quais o Concílio Vaticano I descreve o desenvolvimento do dogma, de acordo com uma citação do *Commonitorium* de Vincenzo de Lerins: "*Crescat igitur et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intellegentia scientia sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*"<sup>5</sup>. *Eodem sensu eademque sententia*: estas palavras são formuladas num âmbito de pensamento segundo o qual a verdade que move a história reside no conteúdo noético oculto sob as formulações verbais dos discursos teológicos. E que alguns discursos, os dogmas, são o aparato verbal mais adequado, que dentro da história preservam esse conteúdo. Pertence à fé cristã confessar a história como salvífica, ou seja, realizada por Deus conosco: em um sistema dominado pelo modelo noético, este se traduz identificando na estabilidade dos conteúdos, o ponto de tração do real,

<sup>4</sup> Sobre os deslocamentos ao longo do *continua*, cf VAGAGGINI, "Teologia".

<sup>5</sup> DH 3020: "Portanto, cresçam muito e fortemente progridam, tanto cada um dos indivíduos como todos, tanto um único homem, quanto toda a igreja, pelos graus de idade e dos séculos, a inteligência, a ciência, a sabedoria, mas apenas no seu gênero, na mesma doutrina, no mesmo sentido e no mesmo pensamento".

o ponto de inserção da verdade de Deus (conteúdo: doutrina) na nossa história. O desenvolvimento do pensamento, da doutrina, da qual fazemos experiência, é, portanto, descrito como um alargamento do nosso acesso mental aos mesmos e eternos conteúdos (aprofundamento), cujo resultado só pode ser um esforço de aplicação cada vez maior e melhor no nível da prática. A doutrina permanece inalterada; cresce no sentido em que a entendemos melhor, ou seja, levamos a explicitar com novas palavras áreas de seu sempre oculto conteúdo noético. A prática deve estar de acordo com esta doutrina: essa em si não é o lugar fontal da doutrina, mas o seu espaço de aplicação. A doutrina julga e guia a prática.

Em tal modelo, o desenvolvimento da doutrina (e da teologia) pode ser representado como um cone, cuja seção circular se expande gradualmente à medida que a história avança, mantendo o mesmo eixo central e as mesmas distâncias entre todos os pontos desse eixo. Este cone da verdade corta o espaço circundante do real e impõe-se como um inevitável e hierarquicamente superior critério de autenticidade<sup>6</sup>.

A descrição diacronica do modelo que propusemos, coloca em discussão esta representação habitual: o modelo move-se na história não segundo as leis da amplificação proporcional e regular, mas mudando de forma de acordo com os vários deslocamentos dos nós ao longo dos *continua* tensionais. Os eixos alongam-se ou encurtam-se, dependendo se os nós, à medida que se movem, se afastam uns dos outros ou se aproximam. O poliedro irregular torna-se outros sucessivos poliedros irregulares, em um movimento dos nós sobre os *continua* em várias direções. Isto significa que a história do pensamento e da prática crente (o modelo poliédrico nunca os separa) não pode ser concebida como uma seta para cima numa direção imutável, mas sim como um deslocamento variado e irregular dos pesos das questões. Enfatizar alguns nós e os eixos correspondentes significa soltar outros, em constante adaptação e resposta aos contextos históricos nos quais o dado de fé é

---

<sup>6</sup> Para uma contextualização histórica e uma crítica do modelo aqui enunciado, cf RATZINGER, "Il problema della storia dei dogmi nella teologia cattolica". Do autor não partilhamos a proposta conclusiva, que nos parece ainda muito devedora de uma ideia noética de dogma como *expressão de um conteúdo*. Cf também WIEDERKEHR, "Il principio della tradizione", 115-136.

vivido (ou seja, realizado e pensado).

É uma grande ingenuidade representar o movimento de ideias ao longo dos séculos, e de uma forma muito particular em teologia, como se não passasse de uma longa elaboração, uma longa passagem do implícito ao explícito, ou do confuso ao distinto, ou do virtual ao, atual, até um certo momento privilegiado, que será declarado o fim definitivo desta evolução! [...] Como se, na medida em que põe o acento em alguns valores, a enfermidade humana – da qual o teólogo não está isento – não o levasse fatalmente a negligenciar outros. Ou como se, por não se sabe qual preservação milagrosa, a teologia nunca devesse saber nada que se assemelhe a momentos de decadência... Na realidade, estou aqui, numa ciência que pelo seu caráter deveria ter sido preservada contra tais intromissões, os ecos – sem dúvida inconscientes – destas doutrinas fáceis do progresso, das quais a era que nos precedeu foi fascinada. [...] Não acreditamos que o progresso teológico seja total, que seja sempre sem revanche, nem que se deva sempre, sem exame e nem reflexão, afirmá-lo a priori<sup>7</sup>.

Negar a representação do desenvolvimento constante e progressivo das ideias, compromete o dado de fé de que Deus guia a história, que esse pretende preservar? Não. Esta representação preserva este dado de fé num sistema noético no qual o pensamento-doutrinal é o lugar da verdade de Deus em nós, guia de sentido único para a amplitude do real. Essa não é mais necessária, nem adequada, num sistema teológico-fundamental que quer levar em conta a complexidade fecunda de toda a realidade como lugar da verdade de Deus. A ideia do modelo, tal como estamos descrevendo, assume, em vez disso, o seguinte: o conjunto do real, nas suas várias funções (palavra, pensamento, prática) é o lugar de inserção da verdade de

---

<sup>7</sup> De LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 66-68. De Lubac extrai dos seus estudos histórico-teológicos esta abordagem que contradiz o mito do progresso direcionado no desenvolvimento do pensamento. Veja-se a obra sobre a questão do sobrenatural, da qual é extraída a citação, como também o estudo, já mencionado sobre a relação entre a eucaristia e a igreja. Ele evidencia de forma magistral como alguns nós que foram salientados, inevitavelmente, geram mudanças, que estão na sombra, e como este seja o movimento da teologia: diverso e constante na sua diversidade. Em honra da verdade, devemos salientar como o autor não extrai totalmente as consequências de sua abordagem. Para ele os dogmas são pontos de conquista definitivos quanto ao conteúdo, legíveis de acordo com a lei do progresso (ver nas páginas citadas as seções correspondentes às nossas omissões). Para uma concepção não progressista do desenvolvimento do dogma, ver também ALZEGHY – FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, 121-139.

Deus para nós (não, portanto, uma única parte dela, ou seja, o pensamento abstrato). E esta verdade alcança-nos através das várias e sucessivas conformações que esse assume globalmente. A história da teologia, e da vida cristã com essa, é a história das formas que o real assume em vários contextos, a fim de se conformar com a verdade que Deus lhe imprimiu. O modelo constata e descreve estas formas históricas graças à sua natureza: o modelo é, de fato, um ente formal<sup>8</sup>.

Que isto não seja estranho ao estatuto da verdade, segundo o cristianismo, baseia-se precisamente no cerne da experiência cristã: a inserção de Deus no ser humano realiza-se através de um acontecimento plenamente humano e, portanto, histórico: Jesus Cristo. E o movimento de práticas, de palavras e ideias ocorre de acordo com os movimentos da história, a qual não é realisticamente representável como uma seta<sup>9</sup>.

A teoria teológico-fundamental subjacente ao instrumento do modelo, portanto, se de um lado afrouxa a pretensão humana de controlar a verdade (se esta é um cone em expansão com um eixo central, conhecemos a direção de cada desenvolvimento futuro), não nos faz, contudo, cair na liquidez total do relativismo: essa adapta-se mais fielmente ao estatuto central do cristianismo (Cristo é o filho encarnado, o verdadeiro homem; não uma ideia verdadeira revestida de humano!). Confessa e reconhece na fé que a história *qua talis* (como tal) é o lugar onde Deus faz emergir a sua verdade para nós e que o lugar da inserção de Deus como guia da história, não é uma parte dela (as ideias dos homens) mas a totalidade do real nas

---

<sup>8</sup> A fim de assumir plenamente a adequação entre o instrumento metodológico (modelo) e a realidade estudada, adequação que nada mais é do que a afirmação da sua recíproca co-pertença e unidade, poderia ser útil falar de *sistema* em vez de modelo, de acordo com a utilização que faz BONACCORSO, "L'epistemologia della complessità e a teologia". O modelo pode ainda ser sobrecarregado pela epistemologia da divisão entre objeto estudado e sujeito observante. No entanto, preferimos manter uma coerência lexical com as intenções metodológicas declaradas no início do percurso. Manter o uso do termo modelo também quer remodelá-lo a partir do interior em virtude do percurso que tal instrumento nos permitiu.

<sup>9</sup> Esta representação, que nos é familiar, deriva dos desenvolvimentos imanentistas-idealistas da ideia cristã de providência. Não é estranho ao pensamento cristão, tanto quanto faz da história um objeto de leitura através de uma ideia. Veja-se a distinção alemã entre história como eventos reais (*geschichte*) e história como narrativa (*historie*). Sobre esta distinção cf. RATZIGER, *Elementi di teologia fondamentale*, 104. Uma concepção romântica do desenvolvimento orgânico forjou esta representação da tradição teológico-dogmática que é habitual para nós: cf. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, 339-351.

suas várias conformações<sup>10</sup>.

O estudo da teologia, nas várias formas que a fé assume na história, permite de reconhecer e confessar que a guia global de Deus sobre essa história nunca falha, mesmo onde a liberdade humana lhe é contrária, introduzindo rupturas e divisões no real.

#### **1.4. Dogmas e heresias**

É precisamente aqui que uma consideração, já feita anteriormente, sobre a natureza dos dogmas deve ser retomada. Esses não são o recipiente do pensamento verdadeiro e absoluto, a fonte da verdade noética dentro da história. Esses são o esforço de resposta realizado pela vida crente da igreja aos movimentos de deformação histórica das formas da fé<sup>11</sup>. Sempre que certas necessidades pressionam sobre os nós de certas questões de uma forma tão absoluta, a ponto de causar a perda de outros nós não secundários, deformando assim irremediavelmente o modelo, que naquela época funciona como o suporte da vida crente, ali a igreja nos seus vários componentes reage proibindo essa pressão, excluindo aqueles que se fazem seus autores. E porque o dogma preservou a vida de fé naquele momento, esse deve ser confessado como guiado na sua posição pelo Espírito de Deus que não abandona a história a si mesma.

Neste modo, portanto, o dogma deve ser lido: colocando-o como uma operação histórica em relação ao modelo que defende e às demandas desequilibradas que esse impede.

E é também assim que deve ser lida a heresia: uma ênfase demasiada parcial em necessidades relacionadas com o modelo de fé historicamente existente; uma ênfase que, ao colocar demasiada ênfase num nó, compromete a forma global do

---

<sup>10</sup> Esta abordagem teológico-fundamental tem sua inspiração no livro de PANNENBERG, *Rivelazione come storia*.

<sup>11</sup> Cf RATZINGER, "La storicità dei dogmi", 135: O dogma "move-se no espaço de tensão entre *factum* e *faciendum*: não está associado a verdades eternas do ser, mas é o testemunho de uma história (*factum*) que se crê enquanto oferta de esperança (*faciendum*), dando assim ao homem o fundamento sobre o qual ele pode ser e existir. O dogma, como expressão de fé, quer dar ao homem consistência na inconsistência e por isso tem absolutamente um componente estático; mas concede ao homem um suporte que não o remete a um ser imutável, mas lhe atribui o espaço de uma história na qual pode viver, que o salva e o leva e lhe dá, ao mesmo tempo, esperança".

modelo e a ligação com os outros nós. A heresia não é apenas um ataque viral ao modelo, que vem "de fora": essa é, sobretudo, a necessidade sentida de trazer de novo para uma posição mais central um nó do modelo, que as mudanças históricas têm, progressivamente, colocado nos pontos mais periféricos do poliedro. A reforma retoma-o, mudando a forma global do modelo, mas sem fazer com que os outros nós se estilhacem; a heresia retoma-o com zelo exasperado e quebra os eixos. Para dar um exemplo que temos tratado: a heresia luterana no que diz respeito à eucaristia, é a colocação no centro das necessidades pertencentes ao modelo, mas de forma a levar à exclusão de outras e a quebrar o próprio modelo. O pensamento teológico, através do instrumento do modelo deve, portanto, constatar as necessidades que a heresia fez emergir e tê-las em justa consideração nas suas operações sobre os modelos em jogo<sup>12</sup>.

### **1.5. Estatuto epistemológico do modelo**

No final destas considerações sobre o instrumento teológico-fundamental do modelo, trazemos algumas anotações epistemológicas que resultam de sua utilização e lhe dão o suporte.

Das descrições sincrônicas e diacrônicas do modelo e da realocização nele de alguns pontos centrais da teologia, descende, além de ser um *dever* para a teologia – alargar o seu olhar à amplitude estruturada do real –, mas também uma constatação epistemológica sobre a sua posição dentro do próprio real: uma vez que lexical e estrutural são inseparáveis, dimensões da mesma realidade, qualquer discurso teológico nunca é neutro em relação às práticas históricas do real em que se situa: teologia é uma palavra histórica dentro do complexo da história e como tal contribui, em maior ou menor grau, dependendo de vários fatores, para determinar o real histórico ao qual essa pertence. A reflexão eucarística de Tomás (graças também à polêmica luterana e a assunção magisterial tridentina), além de constatar e sistematizar um dado de como era acolhido no seu contexto histórico, contribuiu

---

<sup>12</sup> Nesta linha é lida a heresia, como necessidade de reivindicação interna ao sistema e dessa consequência, em CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*. Uma aplicação interessante no contexto do diálogo ecumênico em LEHMANN – PANNENBERG, ED., *The Condemnations of the Reformation Era. Do they still divide?*

para modelá-lo, cristalizando-o na experiência e entregá-lo à história sucessiva. Isto lembra-nos que não existe uma especulação que seja desligada e neutra em relação ao seu objeto. Cada reflexão não é apenas tocada e moldada pelo seu objeto, mas, por sua vez, toca e molda o próprio objeto, pelo fato de ser uma parte integrante do mesmo<sup>13</sup>. Por conseguinte, deve ser superada a abordagem gnoseológica clássica, segundo a qual o sujeito conhecido seria colocado apenas *diante* do seu objeto, dado imperturbável. O conhecimento do sujeito e a sua fala contribuem para moldar *tanto a si mesmo*<sup>14</sup> quanto o objeto sobre o qual inferem. Uma certa forma de pensar e falar sobre a presença eucarística – já vimos – contribuíram para transmitir certos acessos à mesma e, portanto, para estruturar de certa forma o modelo de representação do dado. Deslocar alguns nós do modelo, portanto, da reflexão conhecida, contribuiu para deslocar os nós ligados ao acesso nas práticas. E deslocar as práticas de acesso (liturgia, piedade...) significou deslocar outros nós na conceitualização. Um círculo hermenêutico é recolhido em constante movimento entre a reflexão teológica e o dado refletido, entre os dois pólos classicamente distintos como sujeito e objeto.

O modelo é assim configurado para a teologia como um instrumento de *interpretação estruturante* do real e não apenas de sua observação. Estudar, dizer, pregar uma determinada forma significa tocá-la.

Isto impõe a revisão dos critérios de adequação do modelo e, mais amplamente, da reflexão teológica. Num sistema gnoseológico clássico, verifica-se que uma reflexão cognitiva é tão válida e boa quanto é *adequada* ao objeto sobre o qual reflete. Esta hipótese epistemológica revela-se agora inadequada: essa supõe

---

<sup>13</sup> Cf. BONACCORSO, "L'epistemologia dela complessità e la teologia", 68-73.

<sup>14</sup> Este discurso exigiria uma ulterior abertura que colocasse em debate o objeto da teologia. Qual é o objeto da teologia? Deus em si e, portanto, tudo o resto? O Deus como se revelou a nós, portanto, a partir do lado de sua historicidade em dar-se a nós, isto é, Jesus Cristo? A coisa não é indiferente. No primeiro caso, se o homem pudesse conhecer Deus em si "a prescindir" de seu revelar-se a nós e considerasse o seu revelar-se só como uma ponte ocasional para chegar ao em-si de Deus, então a teologia teria razão de pretender um estatuto que não tem relação com a história, de eternidade que progressivamente revela-se, quanto ao seu objeto. Se ao invés, como julgamos e segundo a abordagem que está guiando este nosso percurso – o auto revelar-se de Deus impõe intrinsecamente o estatuto de nosso conhecimento de Deus, então esta é inevitavelmente histórica, como é histórica a revelação cristã. E o objeto da teologia se definiria como o histórico dar-se a nós de Deus, o estudo das formas do real nas quais nós habitamos a relação vivente com o Deus de Jesus Cristo. A reflexão e a discussão teológica moldam o seu objeto enquanto parte daquela história que é o seu objeto, porque escolhida por Deus para ser a carne insuprimível da nossa experiência d'Ele.



que o modelo, e mais globalmente a reflexão teológica, sejam colocados apenas no lugar do sujeito conhecedor, sem influência sobre o dado do objeto conhecido.

A perspectiva epistemológica sobre a qual nos colocamos exige que verifiquemos a adequação de um modelo proposto de uma forma mais global, tendo presente a colocação transversal do modelo entre o sujeito e o objeto, como uma forma que os liga entre si. É precisamente nesta ligação que os critérios de bondade do modelo devem ser procurados: a escolha dos pontos de referência, o seu peso e o papel interativo desempenhado pelo esquema de ligação não são indiferentes ao próprio dado do objeto, mas atuam sobre esse. A conveniência do modelo não é medida pela adequação tensional a um dado objetivo anterior e indiferente. Um modelo em relação a outro não é avaliado por maior ou menor semelhança com o dado, mas pela forma como transmite a realidade do próprio dado no seu funcionamento. O critério de conveniência será, portanto, colocado de acordo com a diferente relação sujeito-objeto: não mais adequação cognitiva, mas sim adequada imanência, adequada habitabilidade do sujeito no espaço do objeto por ele atuado: um modelo será válido se contribuir para transmitir uma determinada conformação do real que permita a habitabilidade do sujeito nela. Avaliamos o velho modelo eucarístico agora quase inabitável pelo sujeito crente que procura e vive na prática eucarística a presença de Cristo. Pelo fato que em si tal modelo não preserva mais o acesso vivo a tal presença. E percorremos as tentativas de estruturar um novo modelo, indicando a sua fecundidade no fato que procuram uma nova habitabilidade do homem contemporâneo no dado de fé em questão<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Situado dentro desta abordagem gnoseológica, um autor que fala explicitamente do instrumento do modelo é H. Legrand. Ele oferece uma definição de modelo que está em conformidade com o que estamos dizendo (usando-o no campo da eclesiologia): "Por modelo não se entende aqui o que seria exemplar, o que seria conveniente imitar. Damos a esta palavra o sentido de uma figura (*pattern*), isto é, de uma configuração que, na construção de um conhecimento, encontra-se numa posição intermediária entre os fatos observáveis (neste caso os processos rituais e institucionais) e as teorias (neste caso as teologias elaboradas) que procuram darem conta. O modelo assim construído deve necessariamente ser o mais fiel possível à realidade empírica, mas esta construção extrai da realidade observável o que a reflexão teórica (aqui os dados teológicos) identificou, precisamente, como "elementos pertinentes": esta pertinência resulta de fato de considerar em conjunto diferentes linhas de explicações e diferentes fases históricas de interpretação, para chegar desta forma a uma explicação que seja contemporaneamente matriz e sintética, permitindo de colocar em ordem de importância, de uma forma coerente, as outras interpretações concorrentes, estabelecidas a partir dos mesmos dados. [...] Tal modelo não se destina para ser aplicado tal e qual, mas sim para facilitar o discernimento, e também as reformas desejáveis, na grande diversidade de práticas e interpretações. Um tal modelo, portanto, é válido pela sua relevância, mas também necessariamente pela sua

Isto significa mudar decisivamente os pesos na abordagem clássica do conhecimento: o verdadeiro não deve ser pensado como a inferência intelectual adequada ao objeto, mas como a colocação harmoniosa do sujeito nas suas relações com o real. Trata-se de ultrapassar o clássico objetivismo que guiou o ideal do conhecimento no segundo milênio da era cristã e da assunção das atuais necessidades de recuperação do sujeito. Instâncias assumidas de forma crítica: se a contemporaneidade insiste no sujeito, permanecendo, porém, dentro do sistema clássico, e assim degenerando em subjetivismo ou relativismo, a nossa posição epistemológica insiste na *relação* entre sujeito e objeto, entre realidade em sentido amplo e o homem que a habita, evitando a absorção do verdadeiro num sujeito isolado. O verdadeiro está nas *formas* do real, nas relações que conectam todo o real e no qual o homem é colocado de forma responsável.

Também isto, na nossa opinião, não é senão uma assunção mais completa do estatuto cristológico da verdade: a salvação não acontece em primeiro lugar por inferência cognitiva, mas pela acolhida e habitação responsável de uma forma, segundo a qual, o real é moldado, a forma de existência aberta por Cristo<sup>16</sup>.

---

fecundidade. A sua relevância será verificada na sua coerência com uma eclesiologia de comunhão. A sua fecundidade será verificada na sua capacidade de esclarecer um certo número de questões que possam ter sido discutidas por outros", LEGRAND, *Note per seminario*.

<sup>16</sup> O que foi apresentado neste parágrafo encontra inspiração na perspectiva oferecida por GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*. A contribuição epistemológica do autor reside em indicar que na teologia o acesso do sujeito ao objeto não deixa o objeto como tal, mas é uma parte constitutiva do mesmo. O "conhecimento" teológico move a prática que coloca em ser o seu próprio objeto, ou seja, a história como movimento da manifestação de Deus: "a redescoberta na teologia da dimensão escatológica permitiu ver o papel central da prática histórica. [...] O homem, construindo-a [história], está orientado e abre-se ao dom que dá sentido último à história: o encontro pleno e definitivo com o Senhor e com outros homens", *ibidem*, 19-20. A necessidade germinal inovadora desta posição reside no fato que conhecer e agir não são dois passos distintos e sucessivos, mas constituem o único ato do sujeito na sua relação com o objeto. Especificamente, onde a esfera em questão é a teologia, o objeto do sujeito teológico não é um dado prévio que transmita o conhecimento de Deus, o qual deve ser seguido por uma ação em conformidade com o que é conhecido, mas o próprio ato de conhecer tem lugar na operação prática sobre o real: "O cristão [...] ainda não compreendeu, com a clareza necessária, que conhecer Deus significa operar a justiça", *ibidem*, 204. O critério de verificação da operação teológica desdobra-se, portanto, como uma avaliação da imanência viva do homem no real. Citando Schillebeeckx, Gutierrez fala de uma "hermenêutica do Reino de Deus", uma hermenêutica prática consistente em tornar o mundo melhor: "Estamos, portanto, perante uma hermenêutica política do Evangelho", *ibidem*, 23. Do ponto de vista de uma reflexão mais estritamente teológica fundamental, referimo-nos ao DUQUOC, *Dieu partagé*. Na sua obra entre a teologia filosófica e a teologia fundamental, abordando sistematicamente as vias de nosso acesso a Deus, as vias do nosso "conhecer" teológico, rejeita decisivamente a abordagem gnoseológica clássica fundada na imperturbabilidade do objeto a ser conhecido quanto ao ato de conhecimento do sujeito: escolher um percurso ou outro para acessar a Deus não é apenas uma questão de perspectivas diferentes sobre

Estas considerações teológico-fundamentais exigiriam um espaço muito maior. Essas, embora apenas esboçadas nos permitem, no entanto, que nos reposicionemos em nosso percurso do ponto de vista do seu objeto material e tentar oferecer algumas linhas sistemáticas com as quais se pode colocar a hipótese de uma forma do dado da presença real eucarística.

## 2. Linhas dogmático-sacramentais

Temos repetidamente levantado a questão sobre a necessidade de um novo modelo para este dado central da fé católica. Isto é, descrever a nova forma que o poliedro irregular descrito vai assumindo e pode assumir. Essa necessidade surge, em princípio, em dois níveis.

O primeiro, mostrado no final do primeiro capítulo, decorre dos desequilíbrios internos do modelo clássico já em sua configuração. O modelo elaborado sistematicamente por Tomás, confirmado com autoridade em Trento, atuante na prática eclesial por mais de meio milênio, tem *em si* alguns desequilíbrios, que já apontamos. A recepção nunca pacífica deste modelo na vida da igreja é testemunho disso: o modelo surgiu no contexto de debates acalorados (as discussões eucarísticas dos séculos IX-XI) e suportou e gerou outros (a reforma protestante) que teve como êxito a fratura da unidade eclesial<sup>17</sup>. Desequilíbrios atribuíveis ao fato de ter realizado uma sistematização teórica e prática, que relega em segundo plano elementos centrais da tradição quanto ao fato eucarístico. Desequilíbrios

---

um único e mesmo objeto. O caminho que o homem percorre para conhecer Deus muda radicalmente a sua vida religiosa e a sua história eclesial e social.

<sup>17</sup> Dizemos *suportados* e *gerados*, entendendo aquela dupla posição do protestantismo quanto ao modelo eucarístico. *Gerados*, enquanto os reformadores reivindicam a recentralização dos elementos tradicionais que o modelo colocou como secundários (uso do sacramento, completude do uso, prioridade da celebração sobre a adoração, participação dos fiéis ...): a sua controvérsia é, portanto, gerada pelas carências e pelos desequilíbrios do modelo. *Suportados*, enquanto os reformadores levantaram suas vozes de protesto ficando colocados dentro de estruturas teórico-práticas do modelo. Isto levou a quebrar os já delicados equilíbrios no mesmo, e levar aos extremos as tendências perigosas: intelectualização da inferência, justaposição entre essência e rituais históricos, entre manducação sacramental e espiritual ... Exemplo clara é a coexistência do pedido de reavaliar a real profundidade ritual da celebração eucarística através da manducação sacramental por parte dos fiéis e sob ambas as espécies, com a prática de progressiva rarefação da celebração eucarística na vida da igreja luterana.

decorrentes do fato de termos nos concentrado em alguns problemas absorvidos como centrais nas mudanças de época do mundo antigo à Idade Média, e tendo deixado apenas sob a tutela da autoridade aqueles componentes que permaneceram fora da sistematização. Pense-se na comunhão dos fiéis: o modelo a torna segunda e secundária no nível teorizado; registra uma prática efetiva de marginalizá-la na vida da igreja; usa o nível de parênese oficial para tentar mantê-la viva. A reflexão dogmática deve, portanto, questionar-se para propor um modelo que recupere à teoria e à prática aqueles elementos do sistema eucaristia que foram deixados fora do modelo antigo.

A revisão do modelo é então urgente num segundo nível, aquele que relatamos no segundo capítulo: a importação de um modelo elaborado em uma época da história para outra época, distante da primeira não apenas cronologicamente, mas devido às mudanças culturais ocorridas. Vimos como em grande parte da primeira metade do século XX o pensamento teológico se estabeleceu num movimento em várias frentes para reestruturar um modelo que não era mais percebido como adequado. Depois de Descartes, não se fala mais de substância da mesma forma que no tempo de Tomás. A cultura tomou um outro caminho. Portanto, vincular o dado central da fé na presença real eucarística numa categoria (análise metafísica do ente), passada, agora, no âmbito das abstrações filosóficas, colocava (e coloca!) em perigo a continuidade dessa fé. Com esta urgência foram feitas várias tentativas filosófico-teológicas de reestruturação do modelo. Os acontecimentos da história, a resistência do magistério bloquearam essas tentativas, congelando a reflexão numa situação de transição. A reproposta lexical da seção teórica do modelo antigo foi preferida, ao custo de sua progressiva perda de relevância para a experiência real. Com a consequência de uma incerteza na prática não interpretada e guiada por uma reflexão adequada. Também neste segundo nível a reflexão teológica é interpelada com urgência: dar novamente relevância ao real no dado de fé eucarístico.

Estes são os dois níveis da mesma instância que questiona a teologia: restaurar o equilíbrio da estrutura de acesso à fé eucarística; arrancá-la do desvio da abstração para tornar a colocá-la no real.

Para fazer isso, dissemos no parágrafo anterior, não se dão alguns ajustes em partes do modelo: trabalhar em alguns de seus nós significa movê-lo estruturalmente em sua totalidade.

As páginas a seguir pretendem sugerir algumas linhas de operação no modelo: trata-se da coleta e sistematização de linhas já propostas por outros e coletadas ao longo do percurso. Aqui elas são colocadas juntas, feitas para interagir em busca de uma unidade intrínseca: busca-se, assim, fazer com que se tornem um modelo.

Um modelo pode ser abordado por todos os seus lados. Sabendo que começar por um implica então continuar com todos os outros: é uma estrutura coesa. Nas páginas seguintes escolhemos partir do fundamento cristológico (isto é/Aquele do qual a eucaristia realiza/é presença); passamos depois para o estatuto do sacramento, para sua *ratio essendi*, para concluir com algumas idéias no plano da ontologia do real envolvidos na reflexão eucarística. Finalmente, iremos verificar algumas necessidades que o modelo esboçado permite recuperar como intrínsecas, junto com a possibilidade de manter, recolocando-a, em uma análise não indiferente do modelo antigo.

### **2.1. Quanto ao Presentificado**

No parágrafo teológico-fundamental, vimos que o deslocamento estrutural no modelo é ao mesmo tempo gerado e acompanha o deslocamento estrutural de cada ponto do modelo ao longo do *continuum* tensional sobre o qual ele é colocado. Iniciamos a nossa proposta sistemática com foco na mudança, revelada no percurso positivo, quanto ao fundamento cristológico, isto é, no que diz respeito ao estatuto de presença Daquele que se torna presente no e pelo sacramento.

a. Vimos que, na passagem da época da elaboração do modelo para o século XX, houve o deslocamento do fundar a presença eucarística no corpo terreno de Cristo, *que* agora é também ressuscitado, para fundá-la intrinsecamente no Mistério Pascal de Cristo crucificado e ressuscitado. A Páscoa não é mais concebida como uma característica acidental em relação à natureza Daquele que no sacramento está substancialmente presente, mas determina intrinsecamente sua própria presença.

Na eucaristia, isto é, está presente o crucificado e o ressuscitado: o evento histórico salvífico, que resume em si, todo o evento de Cristo, determina a natureza da presença no sacramento<sup>18</sup>.

**b.** Tanto quanto podemos especular sobre a natureza do corpo ressuscitado de Cristo, assumimos aqui uma posição teológica que o descreve como o cumprimento da natureza relacional da dimensão corpórea do ser humano<sup>19</sup>. Na história o corpo humano é ao mesmo tempo possibilidade única da identidade relacional do homem e também sua medida. O corpo está propenso para a alteridade e recepção da alteridade, ou seja, é a instauração da conectividade relacional dentro do real. É constituição do real como rede de conexões relacionais, em todos os seus níveis: interpessoal e pessoal-infra-humano. O corpo é a manifestação do homem em seu receber-se e dar-se *para*. O corpo é, portanto, neste sentido, um lugar de realização receptiva e ativa do próprio em-si, do próprio ser pessoa. Por outro lado, experimentamos que, aqui e agora, o corpo também é resistência ao relacionamento, é o espessor inevitável que não apenas *distingue*, mas *divide* o meu [eu] em si daquilo que ele não é. Historicamente, o corpo é, portanto, ao mesmo tempo, atuação do meu em-si como relação e bloqueio inercial a este dinamismo.

A dinâmica histórica do crescimento humano consiste na progressiva realização da própria conectividade relacional: amadurecimento do em-si como existente por e para os em-si que o circundam. Na luta contínua contra a força regressiva inercial da atrofia do próprio em-si como espaço fechado e separado do mundo que o cerca, humano e infra-humano<sup>20</sup>.

**c.** O corpo de Cristo ressuscitado e, portanto, a corporalidade para nós prometida, pode ser descrito (com a consciência de que tal descrição é sempre um

---

<sup>18</sup> Cf. DURRWELL, *L'eucaristia sacramento del mistero pasquale*, 37-78.

<sup>19</sup> Esta posição utilizada, que enunciamos sem justificativas, porque nos desviaria do assunto e suas implicações que aparecerão nestas páginas, emerge da intersecção entre várias necessidades da dogmática contemporânea: escatologia, antropologia, cristologia, trinitária, eclesiologia. Sobre essas cf. BORDONI – CIOLA, *Gesù nostra speranza*; RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 234-261; 308-317; 337-349; LADARIA, *Antropologia teologica*, 425-444; LAFONT, *Eucaristia. Il pasto e la parola*, 127-138; 148; POWERS, *Teologia eucaristica*, 84-96.

<sup>20</sup> O discurso é apenas superficial e deveria ser implementado: isto, porém, nos desviaria do tema. Observe-se que neste quadro o pecado entra na discussão como o dirigir-se deliberadamente na direção de uma inercialidade a-relacional, divisória. Como renuncia a responder ao apelo do real que me rodeia ao amadurecimento relacional (de e para) do meu em-si (e, portanto, ao mesmo tempo a favorecer o amadurecimento relacional do em-si dos outros).

modelo teológico de acesso!) como a plenitude do humano: atuação plena do em-si pessoal sem áreas de solipsismo divisionista. O seu corpo ressuscitado é a escatologização de sua humanidade plenamente realizada na cruz como uma relação de/para o Pai e aos/dos irmãos. O corpo glorioso é humanidade verdadeira e assumida para sempre pelo Filho, plenamente realizada na maneira de ser pessoa da Trindade. Onde o em-si e o ser relacionalmente de para coincidem. Não se trata da anulação do em-si pessoal em uma pura relacionalidade, mas sim, do historicamente não imaginável em-si pessoal totalmente realizado (recebido e dado) na relação<sup>21</sup>.

Surge a pergunta: como se diferenciam em Cristo a condição terrena e a gloriosa? Na inseparável continuidade dada pelo em-si pessoal que verdadeiramente assumiu a natureza humana, podemos distinguir as duas condições, afirmando que até mesmo Jesus, na sua condição terrena, realmente viveu um acontecimento histórico, portanto, um caminho de progressiva e crescente realização de seu em-si como relacional (existente de para). E que pela verdade de sua humanidade, pela verdade de tal processo histórico, esse percurso foi realizado como crescimento, como luta de distanciamento progressivo daquelas forças inerciais que levam à atrofia a-relacional e divisiva do em-si. Luta realmente vivida (tentações!); sempre luta, vencedora e vencida (impecabilidade e impecável!). A cruz é o momento ápice deste processo: no contexto maximamente anti-relacional (a hora das trevas em que Deus se cala e o homem nega, trai e mata), Jesus age em cada vetor como totalmente relacional ("*Pai, perdoa-os*", Lc 23,34). A morte sela esta posição culminante do seu em-si como perfeitamente relacional e a ressurreição a escatologiza definitivamente.

A partir deste *excursus* cristológico, podemos compreender a diferença entre as duas condições do corpo de Jesus (conteúdo e fundamento da presença eucarística): o corpo terreno está na dinâmica *in fieri* do processo de constituição do em-si como relacional; o corpo pascal é o resultado alcançado.

---

<sup>21</sup> Usando uma imagem geométrica (com todas as limitações que esta operação tem): o em-si pessoal corpóreo ressuscitado não consiste em uma área espacial delimitada e na qual se divide um dentro e um fora (como podemos pensar no em-si histórico); é antes um ponto adimensional localizado na intersecção de linhas vetoriais estendidas para outros pontos adimensionais (relações). Ponto inevitável, sob pena das linhas vetoriais caírem no nada: a relação pressupõe a pessoa e vice versa.

d. O corpo pascal é, portanto, o estatuto escatológico da presença de Cristo ressuscitado na história. E é, portanto, o estatuto da presença quanto à eucaristia. Uma presença que é corpórea e pessoal ao mesmo tempo. Não há necessidade de colocar em alternativa estes dois adjetivos. Corpórea e pessoal, da modalidade de plena relacionalidade que é o corpo ressuscitado.

Se, pois, esta é a natureza do corpo ressuscitado, *plena* relacionalidade, raio vetorial origem no ponto do si de Cristo homem-Filho, compreende-se bem como o lugar histórico de sua presencialização deve ser-lhe inerente. Portanto, não o espaço estático do ente, mas o processo dinâmico de uma estrutura de conexões relacionais: uma *forma*.

e. E precisamente aquela *forma* na qual o em-si pessoal de Cristo passou da condição terrena para o seu cumprimento escatológico: a forma do Mistério Pascal.

Trata-se da forma do rito realizado na ceia com os seus, a forma com a qual Cristo entrou no mistério de sua morte, forma na qual Cristo viveu a sua morte, forma que ele entregou aos seus como um perene acesso à sua morte. Há uma ligação muito forte entre a ceia e a morte: na ceia Cristo dá forma para a sua morte, colocando um rito; na morte ele realiza o que no rito ele conformou<sup>22</sup>.

A forma da ceia é a *forma crucis*: a maneira pela qual Cristo viveu a cruz. Os gestos e palavras realizados na forma ritual, as conexões relacionais que são estabelecidas entre os elementos em jogo (Jesus, os discípulos, a criação, o Pai, a humanidade e seu pecado) estruturam a maneira pela qual Cristo está na cruz, cumprindo relacionalmente a sua pessoa.

*Tomou o pão/o vinho*: Jesus assume plenamente a sua humanidade, ou seja, a sua criaturalidade vivida como história, veiculada por aquele pão e vinho que são seu alimento, portanto um suporte essencial e parte integrante<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Sobre a relação entre a ceia e paixão e morte, sob o ponto de vista histórico e sacramental, cf. GIRARDI, *I Sacramenti*, 65-72; BORDONI, *Gesù di Nazareth*, 189-216.

<sup>23</sup> O pão e o vinho não estão em relação com a vida d'Aquele que os toma como *sinais* extrínsecos, como *alegorias* às quais o usuário atribui arbitrariamente a conexão significativa com a própria existência. Esses são *simbolicamente* ligados à vida na medida em que são alimento para ela, isto, ou seja, suporte que é assimilado para dar vida. Eles então são alimentos de segundo nível, isto é, produtos da criação e artefatos do homem: esses, em sua inerência à vida, sintetizam em si os dois eixos do humano: criação e história, criaturalidade assumida e atuada como e na história. Isso está bem expresso nas orações do rito romano da missa de Paulo VI, no momento da apresentação dos dons. Cf. a análise antropológico-fenomenológica da refeição em LAFONT, *Eucaristia. Il pasto e la parola*, 18-49.



*Deu graças*: Reconhece e confessa sua condição de criatura, a sua história humana, como dom do Pai, um dom que permanece tal também na hora obscura da traição do homem e da morte, dom enraizado na fidelidade inexaurível de Deus.

*Partiu-o*: a sua criaturalidade, a sua humanidade, a sua história, dom da fidelidade de Deus, realizam-se, pelo que são (*dom* como uma criação e *dom* como um evento histórico) onde se deixam romper pela obstinada rejeição do homem pecador. Onde se oferece à morte, para que nessa morte se encontre a total disponibilidade do dom de Deus com o fechamento do coração humano, e este encontre espaço de cura.

*Deu a seus discípulos dizendo, tomai e comei/bebei ...*: a criaturalidade e a vida humana de Cristo, benditas porque e como dom do Pai, que se deixam partir pelo homem, e nisto realizadas como um dom, são portas para os destinatários do dom, para que as assumam, permitindo serem abertos, curados e conformados.

Neste sentido, a forma estabelecida na ceia é a *forma crucis*: os conectivos relacionais que atuam em uma, conformam e se realizam na outra.

f. Como *forma crucis*, isto é, forma em que Cristo alcançou seu cumprimento glorioso, é a *forma Christi*<sup>24</sup>. Portanto, o corpo glorioso de Cristo é esta forma, ou seja, o raio de conexões, coerente e orgânico enquanto estruturado em torno do ponto adimensional do em-si pessoal, com a totalidade do real segundo esta *forma crucis - forma Christi*. E isto é sobre todo o real (o Cristo ressuscitado é constituído Senhor): sobre o já alcançado cumprimento escatológico <sup>25</sup>, seja sobre o que ainda está *em andamento*. No modo definitivo para o primeiro âmbito, de modo incipiente e progressivo para o segundo.

Onde, portanto, no segundo âmbito, isto é, entre as realidades históricas, se desenha a *forma Christi - forma crucis*, lá o real está conectado ao em-si pessoal e escatológico de Cristo e passa a pertencer intrinsecamente ao Seu corpo real glorioso, torna-se parte de seu corpo pascal.

---

<sup>24</sup> Sobre a relação entre a morte e a constituição definitiva da identidade pessoal, e entre este dinamismo antropológico e a cristologia, veja-se as contribuições de teólogos morais, por exemplo em ZUCCARO, *Il morire umano*.

<sup>25</sup> A fé católica nos impõe de incluir agora apenas Maria entre essas realidades.

Celebrar a eucaristia é desenhar a *forma crucis-forma Christi* entre os elementos desta história. Isto é para torná-los *realmente* parte do corpo de Cristo. Ou, dito do ponto de vista da história, para tornar presente o corpo glorioso de Cristo.

A eucaristia, *enquanto desenho da forma Christi - forma crucis*, é a mediação sacramental da presença real e corpórea do crucificado ressuscitado.

g. Diante dessa teorização, surge espontaneamente um momento de perplexidade: mas isso basta quanto ao dado de fé de uma presença real-corporea? Este movimento vem espontaneamente, enquanto associamos a ideia de corporeidade com a de *inseidade* física, ou seja, com a condição histórica da corporeidade. E parece-nos que uma corporeidade gloriosa, tão teorizada como acima, é algo *menor* daquela que normalmente experimentamos. Para acessar à fecundidade da proposta, é necessário trazer à luz este nosso preconceito operacional operante e lembrar que a corporeidade gloriosa, como a descrevemos, é o *cumprimento* de quanto nós esperamos aqui, não uma sua redução. A plenitude relacional decorrente do ponto adimensional do em-si pessoal, é precisamente a plenitude de atuação do que queremos dizer por corporeidade já aqui e agora.

Refletindo, de fato, também aqui corpo é um raio de processos relacionais que circundam o eu pessoal: mundo infra-humano, mundo inter-humano. Um processo contínuo de troca com a realidade, uma rede de relacionamentos perene e diacronicamente estendida cuja visibilidade (elemento material-físico) está concentrada naquela realidade sintética do eu pessoal que é o corpo. E, portanto, tal corpo – em sua diástase histórica – nada mais é do que uma troca de elementos, troca realizada de forma coesa e coerente a partir do ponto adimensional que é o eu pessoal. Nosso corpo já aqui, é forma, ou seja, processo diacrônico de conexões relacionais. O fato é que a continuidade coerente deste processo, dada justamente pelo em-si pessoal, fixa-se espacialmente diante de nossa percepção: no nosso pensar corpo aqui e agora, nós fixamos em um instante a visibilidade espacial do processo relacional e, portanto, nos representamos como espaço ocupado por aquilo que em termos de tempo é forma de processual relação. Daqui a nossa milenar insistência no ente em um sentido espacial.

Tentando pensar em sentido temporal – por mais difícil que seja – ajuda-nos a ver a continuidade alcançada entre o estado atual e quanto nós teorizamos para o estado glorioso<sup>26</sup>.

Nesse sentido, portanto, indicar o lugar da presença sacramental em uma *forma* relacional diacrônica, no que diz respeito a um *ente* considerado espacialmente, não é de forma alguma diminuir ou prejudicar a presença real, mas fundá-la na condição gloriosa e realizada do seu Presentificado<sup>27</sup>.

Portanto, acreditamos que – quanto ao fundamento cristológico – este esboço de proposta respeita plenamente o vínculo dogmático que nos foi dado pelos advérbios *vere* e *realiter* de Trento<sup>28</sup>.

## 2.2. Quanto ao sacramento

O sacramento, portanto, não tem sua realização no que acontece de um ente espacialmente considerado em sua *inseidade*, em torno do qual se desenharia secundária e conseqüentemente uma forma ritual<sup>29</sup>.

O fato do sacramento reside precisamente na *forma* ritual realizada, dentro da qual também os *entes* (estamos na história e, portanto, ainda podemos considerá-los assim) pão e vinho são inevitavelmente colocados.

A presença totalmente relacional de Cristo se coloca nos vetores conectivos diacrônico-processuais dos quais é tecida a forma. Ou seja, Cristo está

---

<sup>26</sup> Essas reflexões encontram inspiração em MORRA, *Dio non si stanca*, 71-99.

<sup>27</sup> As nossas reflexões, reiteramos, têm um caráter de esboço, e como tais não são exaustivas. Por exemplo, nelas deveria ser integrado um discurso explícito sobre o papel do Espírito. Não o inserimos porque o que deve ser justificado é como o nosso modelo assegura o dado de fé da *presença real* de Cristo na história pelo sacramento. O Espírito certamente não está excluído: a ação da instauração dos vetores relacionais entre o ponto adimensional do eu pessoal de Cristo e os elementos no nível do real histórico certamente é atribuído ao Espírito de Cristo Ressuscitado.

<sup>28</sup> Cf. DH 1651.

<sup>29</sup> Voltemos a reiterar que o bloqueio colocado por Tomás à ideia de uma presença local de Cristo permanece circunscrito à reflexão teórica. A prática mostra de ter percorrido a via da espacialização de tal presença. Cristo está substancialmente presente em uma certa relação com os acidentes da hóstia (a substância de Cristo não faz de sujeito): a sua presença, portanto, está vinculada à espacialidade empírica da hóstia consagrada. Seria interessante aprofundar, quanto à tendência espacial da prática, a relação entre essa e o fenômeno veterotestamentário das instituições litúrgicas cristãs, relatado na história da liturgia (cf. ROSSO, *Un popolo di sacerdoti*, 194-195). Uma prática que segue os ritos templários judaicos não pode ter transmitido a ideia subjacente que sustenta, o modo de Deus se relacionar com a história humana? Se for lido o relato de Levítico 16, por exemplo, vê-se muito bem a ideia de espacialização arcaica subjacente no culto veterotestamentário.

corporalmente e verdadeiramente presente – de acordo com o estatuto escatológico de seu corpo – na forma, na conexão dos elementos em jogo. E *por isto* está presente em modo não ocasional quanto aos elementos: porque os elementos são parte integrante da forma; sem pontos interconectados as conexões não existem. Mas vamos em ordem.

a. A forma do sacramento, já dissemos acima e no segundo capítulo, é a forma do rito realizado por Jesus durante a sua ceia, que é *forma crucis* e *forma Christi*.

A forma não é a ceia *tout court*, mas aquele processo em quatro ações, que conectadas fenomenologicamente de maneira peculiar com aquele que preside, pão e vinho, discípulos. Afirmar que a forma é a ceia significa dispersar em uma indefinição de conexões variadas e incertas (não sabemos o que exatamente aconteceu na ceia!) a forma ritual atestada a nós quase que unanimemente pelas fontes do Novo Testamento<sup>30</sup>. Além disso, afirmar que a forma é *aquela* estrutura processual em si coerente nos impede de cair no perigo, relatado no segundo capítulo, quanto às tentativas fenomenológico-religiosas, de dissolver a profundidade histórica da mediação sacramental, postulando uma presença de Cristo, dada a priori no que diz respeito ao ato sacramental, que invisivelmente ainda preside a ceia. Na verdade, não se diz que existe um Cristo presente que ainda hoje de maneira invisível põe em ato a forma de então da qual se tem o sacramento (risco que se incorre se alguém identifica a forma na ceia). Mudando a presença para fora e antes do sacramento e, portanto, tornando-o assim irrelevante quanto ao dado de fé da presença. Identificar a presença na forma significa dizer que, *pelo fato que* tal forma específica ainda hoje é praticada, *então* emerge dessa e nessa a presença real e corporal de Cristo ressuscitado<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> A nós não interessa saber como exatamente essa forma é colocada na ceia: basta-nos saber que a comunidade relê a ceia com o foco na forma ritual, porque assim o fez desde o início.

<sup>31</sup> Esta abordagem também salvaguarda o dado tradicional católico conservado na afirmação de que de certa forma a missa é em si sacrifício, dado contestado pela reforma protestante por seu uso distorcido. Esse preserva a ideia fundamental de que o ato sacramental historicamente realizado tem sua própria profundidade no que diz respeito à nossa salvação. Ou seja, não é indiferente que esse atue aqui e agora. A insistência no aspecto substancial (antigo modelo), que relativiza o dado histórico, pode levar, se absolutizado de forma heterodoxa, ao pensamento, basicamente, que seja indiferente celebrar a eucaristia no tempo: é suficiente o ato *ontologicamente* supremo da cruz de Cristo. O nosso modelo formal-dinâmico leva em consideração a necessidade de cumprir o rito ao longo do tempo: se a presença emerge sacramentalmente da conexão formal entre os elementos históricos, contingentes, dados aqui e agora, não é indiferente para nós, colocados entre esses, que se atue entre eles a forma presencializante.

**b.** Afirmar isto significa indicar na ação litúrgica, que para a eucaristia temos na ação de *tal* forma, o nível essencial do sacramento. Não é sua moldura cerimonial. Isso significa, portanto, que a ação desta forma, certamente, não é secundária em nenhuma de suas partes<sup>32</sup>: a forma da eucaristia é o inteiro processo que vai da preparação dos dons (*accepit*) até a comunhão (*dedit*) através da anáfora (*gratiam egit*) e da fração (*fregit*). Entre estes quatro lados da forma não existem os prioritários e os secundários: em sua orgânica conexão emerge o Presente. Do ponto de vista litúrgico, isso implica a necessidade de uma prática que, efetivamente, tenha como central a ação desta forma<sup>33</sup> e não a menospreze em nenhuma de suas partes.

**c.** Sob o ponto de vista dogmático, isto exige a decisiva superação da distinção clássica entre sacramento e uso; da identificação de um cerne essencial (e teoricamente suficiente) na mera prolação das palavras consagratórias sobre a matéria dos entes; da ênfase no caráter declaratório-efetivo das palavras (*hoc est ... hic est*) em favor da recentralização no mandato de iteração (*hoc facite in meam commemorationem*): este último é a chave para a compreensão do sacramento<sup>34</sup>. Esse não significa uma ordem extrínseca de repetir o núcleo essencial (*digais* as palavras declarativas), mas ordena exatamente o que diz intrinsecamente: *facite hoc, fazei o que acabei de fazer*. Neste *fato* também se incluem as palavras declarativas, organicamente inseridas no complexo coeso de toda a forma e não isolada dessa.

A variação introduzida nas palavras da consagração pela reforma de Paulo VI, como vimos, faz isso: recoloca aquelas palavras como parte do processo que está ocorrendo. A inserção de verbos de ação (*accipite et manducate/bibite*) dentro da fórmula clássica reconecta as palavras ao contexto das ações que estão sendo realizadas, desativando seu isolamento do contexto.

**d.** Esta operação é ainda mais fiel ao dado neotestamentário. Ao contrário da exegese forçada por Trento<sup>35</sup>, Cristo não pronuncia as palavras em referência ao pão

---

<sup>32</sup> Para a demonstração detalhada desta afirmação, além dos autores que expusemos no capítulo II, veja-se DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, espec. páginas 13-53; 325-347.

<sup>33</sup> Aqui surge a questão de quem pode colocar esta forma em prática hoje para que seja efetivamente sacramental. Essa deve ser colocada apenas por aquele que, por outra forma sacramental (ordenação), é colocado entre aqueles a quem a igreja confia em modo permanente, a posição de frontalidade genético-sacramental em relação à sua própria totalidade.

<sup>34</sup> Para um aprofundamento com teor histórico das exegeses deste versículo cf. DE MARGERIE, *Vous ferez ceci en mémorial de moi*.

<sup>35</sup> DH 1640.

e ao vinho considerados em si mesmos, além das ações realizadas sobre eles. Comparando entre si as quatro reivindicações do relato da ceia, é visível como nos três sinóticos<sup>36</sup> as palavras sejam ditas apenas depois de ter dado (ou entregue) aos seus pão partido e cálice. Somente em Paulo não há menção da quarta ação, o *dar a eles*<sup>37</sup>. Permanecendo no nível fenomenológico do quanto os textos nos reportam, essas palavras são ditas de um pão tomado, eucaristizado, partido e dado, e de um cálice tomado, eucaristizado e passado. Certamente não é *um* pão e vinho como suporte de qualquer ato realizado (assumindo que se pode imaginar com muita abstração tal operação!). O modelo clássico é baseado no pensamento espacial ôntico grego e por isso não hesita em encerrar o fato eucarístico na relação da pregação lógico-performativa entre o pronome *hoc*, com referência ao próprio pão *em si*, e o predicado *corpus meum*, e tudo através do verbo *est* (e o mesmo para o vinho).

Mas um olhar fenomenológico nos mostra como isto é uma abstração filosófica que faz uma certa violência ao texto. Os pronomes demonstrativos (*hoc-hic*) referem-se a um agir no pão e no vinho, não para um pão e vinho em si. *Hoc/hic* indicam a contingência singular histórica *deste* pão e *deste* vinho contido neste cálice, elementos inevitavelmente e constitutivamente inseridos na conexão formal ritual para as ações das quais sou *agora* sujeito.

e. Somente *neste contexto, em sua colocação formal*, esses podem ser objeto da pergunta teológica sobre sua relação com a presença real e corporal do Senhor. Se a presença do corpo ressuscitado se dá *na* forma ritual, pela mediação essencial da sua ação histórica, o pão e o vinho atuados podem legitimamente ser chamados de lugar da presença real, precisamente, porque são elementos não opcionais dessa forma. As quatro ações agem *sobre* esses: quando esses diminuem, também a forma ritual e a presença real e corpórea de Cristo diminuem. Pão e vinho são os dois elementos situados na intersecção dos vetores conectivos da forma: são, portanto, intersecções indispensáveis ao dar-se da forma e, portanto, da presença.

<sup>36</sup> Mc 14, 22-24, Mt 26,26-28 e Lc 22,19-20.

<sup>37</sup> 1Cor 11, 23b-26.

f. Parece-nos que isso salvaguarda, suficientemente, a intenção dogmática do terceiro advérbio de Trento: *substantialiter*. Esse se opunha à posição luterana, pois esta corria o risco de fazer cair os elementos histórico-rituais em um perigoso ocasionalismo quanto à presença eucarística. Num olhar estático-espacial-ôntico, a ideia de transubstanciação salvaguardava a conexão (embora não tão intrínseca) entre o nível histórico (realidade dos acidentes) e o dado de fé da presença (substância não sujeita aos acidentes). Em vez disso, a consubstanciação (justaposição de substâncias) divide esse vínculo, instaurando, pelo menos, um paralelismo entre os atos rituais sobre elementos e presença. Que esse paralelismo tenha se transformado em divergência ocasionalista, demonstra-o a progressiva diminuição da qualidade da celebração da ceia em muitas igrejas luteranas. O advérbio dogmático, portanto, deseja bloquear isso. E o faz com os conceitos e termos disponíveis de então. O modelo era, repetimos, ôntico-estático-espacial e, portanto, para garantir a conexão entre os entes e a presença quanto a esses mediada, deve colocar esta última dentro dos próprios entes, substituindo o nível ontológico fundante<sup>38</sup>. A conquista da perspectiva processual-formal não torna mais necessária essa operação para bloquear a posição ocasionalista: se de fato a presença é mediada sacramentalmente pela *forma processual realizada*, então não é mais necessário que o pão não seja mais pão para que seja o corpo de Cristo, e que o vinho não seja mais vinho para ser o sangue de Cristo. *Enquanto elementos estruturais da forma*, isto é, *enquanto* pão e vinho tomados, eucaristizados, partidos (o pão) e dados, esses mediam *não ocasionalmente* a presença real e corpórea de Cristo; esses *são* o corpo e o sangue de Cristo. Não porque não sejam mais si mesmos, mas *precisamente porque são si mesmos realizados na forma*, que é o lugar sacramental da presença de Cristo, na forma que é a ligação do real ao eu pessoal de Cristo<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> De uma perspectiva estático-ôntico-espacial, é necessário aplicar rigorosamente o princípio lógico da não contradição com sua lógica binária entre *sim-não*, *presente-ausente*, mutuamente exclusivos. Isto não é mais necessário em perspectiva dinâmico-formal-diacrônica.

<sup>39</sup> Aqui se abriria um grande capítulo da cristologia: em sua ceia como foi o pensamento de Jesus quanto aos entes que ele segurava em suas mãos? Uma interpretação consoante com o modelo antigo, não tem medo de afirmar que Cristo quis dizer explicitamente o que Tomás e Trento disseram: que se aquele é o seu corpo/sangue, esse não é ontologicamente mais pão e vinho. Supondo claramente que a mente de Cristo, um hebreu do primeiro século, tivesse materialmente claro os conteúdos dogmáticos que depois a história os *explicitou* nos séculos XI-XVI e todos os seus

g. Constatamos brevemente como isto permita a ativação da instância escatológica ressaltada em nosso percurso. O modelo da transubstanciação impede à *ratio sacramenti* de ter em si a tensão escatológica: se transubstanciados, o pão e o vinho consagrados *não podem absolutamente* ser a antecipação histórica da irrupção progressiva do *eschaton*: esses não são mais si mesmos e, portanto, o que acontece com eles não tem nada a ver com o destino final da criação, no qual tudo será cumprido em plenitude e não transubstanciado! O modelo que estamos esboçando permite, ao invés, a instância escatológica: a presença do Ressuscitado emerge na história na conexão formal-relacional *entre* os elementos. Estes, portanto, não perdem a si mesmos, mas se cumprem na sua relacionalidade com todo o resto, precisamente por serem assumidos na posição da forma sacramental, na forma relacional do corpo do Ressuscitado. E o novo mundo que vem ao nosso encontro é justamente a plenitude doada pela relacionalidade identitária de toda a criação<sup>40</sup>.

Portanto, acreditamos que nossa proposta respeita o advérbio tridentino *substantialiter*, pois se opõe a qualquer ocasionalismo<sup>41</sup>. E permite não cortar as necessidades que o conteúdo positivo deste advérbio (modelo da transubstanciação) impedia.

---

pressupostos metafísicos. Esta cristologia, própria de um pensamento ahistórico ainda é difusa. Decididamente nos inclinamos para uma cristologia que leva em consideração a colocação histórico-contextual de Jesus (e, portanto, uma cristologia menos docetista!), pela qual o Senhor certamente não raciocinou como um escolástico medieval! E a qual não implica necessariamente naquele *hoc est* a cessação ontológica da identidade do pão de acordo com o princípio de nenhuma contradição lógica. O estudo de Leenhardt que tivemos presente no segundo capítulo deixou isso claro. A mentalidade histórico-dinâmica, que o autor aponta para um judeu do primeiro século, é muito mais próximo da nossa sensibilidade atual, que intrinsecamente leva em consideração a dinâmica processual histórica quanto à identidade do real.

<sup>40</sup> Cf DURRWELL, *L'eucaristia sacramento del mistero pasquale*, 91-117. "Para fazer desses [pão e vinho] o sacramento de sua presença, ele não recorre à violência, não os introduz através de invasão: porque não está ausente desses e porque o *eschaton* (realidade completa e final) não altera de forma alguma este mundo, não substitui nada, não esvazia as coisas de sua essência e não substitui nada. [...] Não diremos, com a teologia escolástica: do pão e do vinho permanecem apenas os restos vazios, aqueles "acidentes" que de Cristo seriam apenas o véu ou o disfarce enganoso. [...] O pão entra na suprema realização que uma criatura possa encontrar e se torna o que Cristo é: "o pão verdadeiro", "o pão da vida", *ibidem*, 94.

<sup>41</sup> Cf DH 1651.



### 2.3. Quanto à *ontologia*

Outra perplexidade pode legitimamente surgir: será suficiente esta interpretação negativa do advérbio *substantialiter*? Não deve vincular-se a afirmações positivas quanto ao seu conteúdo?

A pergunta é legitimada pelo fato que, por meio milênio, a interpretação corrente tem sido aquela segundo a qual o advérbio dogmático veiculasse (e vinculasse a?) o seu conteúdo positivo. Trata-se daquela interpretação majoritária e difundida através da qual a reflexão teológica e a prática litúrgica eucarística permaneceram bloqueadas no primeiro modelo ainda em todo o século XX.

A resposta deve ser dada em vários registros: sob o ponto de vista dogmático, já declaramos que assumimos a perspectiva da história do dogma, bem exposta na contribuição de E. Schillebeeckx<sup>42</sup>, para o qual o valor permanente do dogma é colocado em sua contextualidade histórica de resposta contingente a uma posição herética. O advérbio *substantialiter* deve, portanto, ser considerado como vinculante para a reflexão teológica de todos os tempos, no intuito de bloquear o perigo subjacente à proposta – historicamente colocada – de Lutero. E, neste sentido, o acima exposto seria suficiente.

Reconhecemos, porém, que uma história teológica de meio milênio não é indiferente e que nessa se possam reconhecer pedidos a serem salvaguardados. Uma interpretação positiva que gerou uma prática há longo tempo não pode ser desconsiderada. Por um lado, não é possível assumir *tout court* o sentido então pretendido: é o que procuramos mostrar ao longo do nosso percurso. Este sentido tem sustentado uma prática cujos resultados não são mais praticáveis como fecundos para a fé hoje.

Portanto, se se pretende aceitar o pedido de um conteúdo positivo, um pedido não vinculativo, mas também não indiferente, é oportuno, a nosso ver, que se retome e se desenvolva as tentativas realizadas na perspectiva fenomenológica e ontológico-relacional. Isto compete à filosofia<sup>43</sup>. A nível teológico, basta-nos assinalar que é certamente lícito questionarmo-nos sobre o que acontece aos entes

---

<sup>42</sup> Cf. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 7-25.

<sup>43</sup> Cf. BELLI, *Caro veritatis cardo*, especialmente as conclusões nas páginas 407-443.

pão e vinho, mas sem perder o horizonte global aqui enunciado: a perspectiva da forma sacramental como dado central do fato eucarístico. Ou seja: a pergunta a ser feita à filosofia não pode e não deve, absolutamente, ser formulada nos termos segundo os quais foi colocada dentro do modelo clássico: o que acontece ontologicamente aos entes *em si*? Isso significaria cancelar a conquista teológica para a qual o percurso que empreendemos nos conduziu, cancelar o novo modelo e voltar ao anterior. A pergunta deve, portanto, ser colocada dentro do modelo que a reflexão teológica oferece. O que acontece com este pão e este vinho *liturgicamente atuados*?

As tentativas, sinteticamente, abordadas no segundo capítulo, parecem-nos ter colocado a pergunta na chave adequada e, portanto, ter aberto caminhos de reflexão fecundos e coerentes<sup>44</sup>. Esses devem ser continuados com a prudência para evitar os perigos inerentes a esses e constatados por nós, e os perigos a esses extrínsecos, causados pela sua desequilibrada recepção, relatada nas necessidades da *Mysterium fidei*.

Lembramos os perigos intrínsecos: a excessiva (quase exclusiva?) ênfase do vetor relacional inferencial (o fato eucarístico em seu *para mim*) e o risco noético da fenomenologia do *sinal*.

O primeiro risco é evitável, insistindo no fato que a *forma* tem, certamente, como seu componente o *para mim* do crente que participa. Mas que esse vetor está inevitavelmente colocado no vetor do *para nós* da igreja celebrante e entre os vetores instaurados pelas *ações sobre e entre* os objetos (tomou o pão, agradeceu, partiu-o, deu-o). Isto desenha a forma como *evento* no qual permanece um certo *desequilíbrio* (não mais distinção divisória como no antigo modelo!) entre a precedência da forma que vai se tecendo *além de mim* e o meu deixar-me interpelar e envolver responsabilmente e ativamente *nela*<sup>45</sup>.

O segundo risco deve ser dissipado assumindo plenamente as solicitações, amadurecidas no movimento litúrgico, sobre a natureza da *ação antropologicamente*

<sup>44</sup> Cf em particular GERKEN, *Teologia dell'eucarestia*, 215-227; WELTE, "Zum Vortrag".

<sup>45</sup> Cf. CASPANI, "*La presenza reale di Cristo nei sacramenti*": Para o repensar teológico da noção de presença real, o autor faz emergir como critério não disponível, a necessidade do não enfraquecimento da presença sacramental à apropriação subjetiva do crente; a necessidade de um "além de mim" que me precede e me atrai.

*global e unitária* da forma litúrgica-sacramental. Reconhecendo a natureza simbólico-corpórea da forma e banindo qualquer redução signíca-noética (obstáculo do fato histórico-corpóreo-simbólico no estreitamento unidimensional da *comunicação de uma mensagem*: Rahner!). Isto implica, de um lado, uma séria reflexão que nos permita superar, definitivamente, a antropologia noeticocêntrica da qual somos atestados; por outro lado, uma prática litúrgica que seja verdadeiramente de acordo com a natureza própria da liturgia<sup>46</sup>.

#### **2.4. Constatações de necessidades conservadas pelo novo modelo**

A centralização da forma processual atuada em relação à *ratio sacramenti* permite de assumir ou recuperar, de forma intrínseca ao modelo que estamos esboçando, algumas necessidades que emergiram no decorrer do desenvolvimento teológico.

##### **2.4.1. Intrinsecidade da inferência: igreja e eucaristia**

Se a abertura da história à presença de Cristo ressuscitado se dá em uma *forma relacional dinâmica*, ao invés de uma *inseidade ôntica substancial*, então os pontos de conexão da forma, os elementos envolvidos nela, nos quais ela estende o seu conjunto processual orgânico e coeso de vetores conectivos, são todos intrínsecos à própria forma. O que dissemos acima para o pão e o vinho deve ser dito, *mutatis mutandis*, para os crentes que deles se alimentam sacramentalmente. O acesso aos elementos consagrados, portanto, não deve mais ser visto como a segunda consequência da dadidade em si concluída do sacramento. Esse acesso é, em vez disso, um dos vetores intrínsecos para a forma, exigidos pelo *dedit discipulis suis*. A forma se cumpre na manducação sacramental, porque é uma parte estrutural dela. Portanto, a presença não é um dado em si fechado como suporte da manducação dos fiéis, que pode ou não existir de forma indiferente à dadidade

---

<sup>46</sup> E uma maior escuta das normas rituais ajudaria neste sentido: pense-se na ignorada ou maltratada legislação sobre o canto litúrgico.

presencializante do sacramento. A manducação é essencial ao sacramento e, portanto, para a presença. Note-se que isto, embora excluído da teorização doutrinal, sempre foi preservado pela prática: não pode haver missa em que pelo menos um (o sacerdote) não comungue. A insistência de Trento, de Pio X e da última reforma litúrgica nada mais faz do que estender na totalidade este dado prático que nunca desapareceu. Trata-se agora -de assumi-lo também na reflexão doutrinária.

Esta afirmação leva a reposicionar como intrínseco ao fato eucarístico, o fato eclesial e restabelecer o vetor genético – a eucaristia faz a igreja – que caiu na sombra na reflexão medieval. Também a igreja, na sua relação com a eucaristia, é totalmente *Corpus Christi*: porque é parte intrínseca da forma sacramental da Sua presença. A comunhão dos fiéis no único pão recebido, eucaristizado, partido e dado, é participante da forma presencial. E, portanto, o elemento crente-igreja, que este vetor da forma conecta, é parte da única presença corpórea do Cristo pascal.

Isso nos permite integrar o que foi afirmado na *Sacrosanctum Concilium*,<sup>7</sup> sobre a presença de Cristo. Portanto, não vários *modos* justapostos (e não ulteriormente teorizáveis) da presença real de Cristo (*modo* eucarístico, modo eclesial, *modo* daquele que preside...), mas sim diversos *polos* intrínsecos da única *forma* orgânica de presentificação *real, corpórea e não ocasional* (portanto, "substancial") do próprio Cristo crucificado ressuscitado<sup>47</sup>.

Também nos permite harmonizar melhor a relação entre sacramento e vida: na lógica ôntico-espacial de presencialização, a dinâmica espiritual que se estabelece pode ser representada com um vetor que vai da vida ao fato sacramental: *Cristo se encontra na missa*. Vai à missa, recorres a ele presente, retornas à vida profana. De acordo com o modelo formal, entretanto, sacramento e vida tornam-se mais intrinsecamente conectados: o primeiro não é um espaço alternativo ao segundo, mas torna-se o ponto vital onde esta última é envolvida como parte integrante do evento presencializante<sup>48</sup>. Eu vou à missa para que minha vida esteja envolvida em tornar Cristo presente; vou à missa para me tornar parte da forma que

---

<sup>47</sup> Isto nos permite recuperar a solicitação luterana da importância do *usus sacramenti*, até então condenada como herética (cf DH 1654) conforme formulada dentro das conexões do antigo modelo, que a levaram a ser (ou a ser compreendida) como antitética à presença permanente no pão consagrado.

<sup>48</sup> A inspiração para essas linhas está em MORRA, *Parole intorno al pozzo*, 122- 127.

medeia sua presença; vou à missa para ser conformado na *forma crucis* - *forma Christi* e para poder experimentá-lo presente na própria vida e pelo fato que vivo n'Ele conformado. Nem é preciso repetir que minha inserção na forma é implementada, especificamente, no quarto vetor de ação: *dedit discipulis suis*. Ou seja, que comungar é imprescindível para ser conformados: é a única inferência que pode ser dita plena, pois me faz participar da forma assim como esta prevê.

#### 2.4.2. Adoração eucarística

Também aqui surge espontaneamente uma objeção: a extensão da presença real corpórea para a inserção eclesial no fato eucarístico, através da essencialidade do vetor *dedit-manducatio fidelium*, não ameaça o dado da prática crente da conservação e adoração do pão consagrado?

Não: a prática da conservação e adoração é lícita e é um dever, precisamente em virtude de sua colocação cronológica em relação à forma sacramental presencializante. O que é conservado é aquele pedaço de pão que foi tomado, sobre o qual realizou-se a ação de graças (anáfora), que foi partido e *que deve ainda ser dado e comido*. Aquele pão que é conservado, justamente, porque deve ser dado para comer e que por isto pode ser objeto de culto latreutico<sup>49</sup>. Aquele pão que ainda se encontra *diacronicamente suspenso na forma* presencializante e através do qual essa *está se realizando* para aqueles que não puderam ainda, efetivamente, participar. O crente, que reza diante do *klasma* conservado na reserva eucarística, coloca-se *dentro do desenvolvimento da forma* presencializante e, portanto, *no* processo que é o lugar da presença: coloca-se na presencialização corpórea de Cristo glorioso, presença dinâmica, ainda podemos dizer *in fieri*, mas não por isso menos real. Toma parte da extensão da forma em vista e para aqueles que ainda não participaram, e que em virtude desse *klasma* conservado serão inseridos nela.

Isto nos permite de salientar uma dimensão fundamental com a qual o crente acessa ao sacramento eucarístico e que a prática da adoração eucarística coloca em evidência: a dinâmica do *desejo*. Colocar-se na forma ainda tensa entre o terceiro e

---

<sup>49</sup> Tradicionalmente, a principal razão para a conservação é a comunhão aos doentes e agonizantes: cf. COD 12.

o quarto pólo, permite de prolongar e fazer emergir, existencialmente, esta dinâmica antropológica que pertence, intrinsecamente, à própria celebração: *esperar e desejar* para a vida aquele pão que me está sendo dado e pelo qual eu sou sacramentalmente inserido na presença de Cristo. Este desejo é parte intrínseca da presença eucarística, dada a sua natureza sacramental e, portanto, histórica: todo meu acesso histórico à presença é fomento do desejo do acesso prometido que se cumprirá na ressurreição escatológica.

Isso nos permite dizer que o modelo que estamos propondo não desconsidera os cânones de Trento que proíbem de negar a possibilidade do culto eucarístico *extra missam*<sup>50</sup>.

E salvaguarda e motiva, a necessidade, hoje reafirmada, de que a prática da adoração eucarística seja entendida como extensão da celebração, a essa referida e não separada<sup>51</sup>. Também protege contra os difusos desequilíbrios na prática, corentes com o modelo antigo, portanto, a adoração assume um peso maior na vida eclesial e crente da plena participação na celebração eucarística.

Esta nossa posição teológica exigiria então uma maior realização litúrgica: que aquilo que é conservado e rezado seja, efetivamente, um pedaço de pão suspenso entre o terceiro e o quarto vetor da forma: isto é, um pedaço de pão consagrado e já *partido*, não uma hóstia inteira. E que a forma da exposição ressaltasse isto: não um conjunto de raios convergentes para um centro perfeito, plano, branco e redondo, mas uma preciosa custódia tridimensional de um pedaço de pão partido<sup>52</sup>; não colocada em nichos longe do altar ou em capelas sem altar, mas sobre o altar ou em conexão próxima com esse.

---

<sup>50</sup> Cf DH 1656-1657.

<sup>51</sup> Cf CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam: Praenotanda*, 1; 5; 80; GIRARDI, "Del vedere l'ostia. La visione come forma di partecipazione". Também a demanda ecumênica por uma justa colocação da piedosa prática na estrutura global da vida crente, cf LEHMANN-PANNENBERG, ed., *The Condemnations of the Reformation Era. Do they still divide?*, 102-106.

<sup>52</sup> O modelo de hostensório gótico ou ambrosiano produziria um efeito melhor do que aquele barroco romano habitual.

### 2.4.3. Totalidade humana da inferência: eucaristia e corpo

O deslocamento da *ratio sacramenti* da presença substancial-ôntico-estática para uma presença formal-dinâmica-eventual também envolve e requer o deslocamento correspondente do pólo inferencial do modelo, ou seja, da teorização e prática de acesso do crente ao fato sacramental<sup>53</sup>.

Vimos como o antigo modelo herdado insista na correspondência entre a natureza metafísica do dado e o acessante: uma vez que o dado se coloca no nível metafísico da *substância*, o acessante os infere com aquela faculdade cognitiva adequada ao dado: o *intelecto* crente. De acordo com a hierarquia clássica das dimensões ou faculdades do homem, os sentidos entram em ação apenas em um segundo nível (se não secundário): esses preparam a inferência intelectual por meio da percepção dos acidentes (*sinais*), mas permanecem externos à inferência verdadeira e própria que intervém apenas no nível superior do intelecto crente. Tornam depois em ação, sempre em segundo lugar, porque estão envolvidos, instrumentalmente, na salvação oferecida pelo acesso à presença substancial: uma vez que a alma está unida ao corpo e o intelecto aos sentidos, desde o primeiro nível a salvação ali acessada exprime-se/aplica-se externamente através da corporeidade sensível do homem (prática de caridade ...).

Este movimento ontologicamente e cronologicamente duplo, que corresponde a um certo dualismo antropológico de marca grega, passa a ser superado e reconstituído na unidade pelo modelo que estamos propondo. Se o lugar da presença não é uma substância ôntica, mas uma forma relacional entre vários elementos

---

<sup>53</sup> O que estamos dizendo neste parágrafo desempenha, ainda mais do que o resto destes discursos, o papel de um simples esboço: as questões que se colocam em torno deste tema dizem respeito à própria natureza da gnoseologia teológica (entendida no sentido da teoria do acesso do homem histórico ao Deus revelado) e, portanto, da revelação e da fé e da antropologia teológica. Essas linhas, portanto, pretendem apenas tocar um nó nevrálgico de toda a teologia, sem pretender dissolvê-lo, mas propondo uma intuição de percurso. Um artigo sintético colocado no centro da presente junção, entre filosofia, antropologia, teologia fundamental, espiritualidade e liturgia, é a preciosa contribuição de TOMATIS, "*Accende lumen sensibus. Per un'estetica dei sensi spirituali*". Para um estudo aprofundado da questão do lado antropológico-litúrgico, cf DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, com a rica bibliografia sobre o assunto. Para uma refundação do sacramentário em diálogo com as abordagens da fenomenologia, cf. BELLI, *Caro veritatis cardo*: "O movimento litúrgico ajudou-nos a redescobrir que a carne, compreendida como implicação do homem enquanto tal é decisiva para a salvação: sem essa inteligência não é possível compreender o sacramento. A fenomenologia parte da ideia de que a carne é imprescindível para a verdade: deste observatório se interessa os sacramentos": *ibidem*, 442.

históricos, reais, concretos, então o homem o acessa de acordo com sua totalidade intelectual-sensível, espiritual-corpórea, ou seja, de forma adequada para a mediação presencializante. Reiteramos: se esta não se dá no nível dos entes metafísicos (substância), mas na *forma* resultante da eventual conexão entre coisas concretas (pão, vinho, pessoas, palavras ...) <sup>54</sup>, o acesso a essa implica, *intrinsecamente*, a inferência exigida destas: fazer, dizer, ouvir, receber, comer, beber ... Todas essas ações, isto é, já não são mais a *preparação dos sinais*, ou a *expressividade ritual* de um cerne substancial que está debaixo (e, em certo sentido, além) desse. Esses são antes o nível central de acesso. O acesso eucarístico pode, portanto, ser descrito como acesso *estético*, de acordo com a plenitude etimológica da palavra: *aisthesis, percepção sensível*, com toda a complexidade pluridimensional mas unitária que isto implica: passividade e atividade corpórea, florescimento emocional, pensamento gerador de impacto, movimento da vontade e da responsabilidade.

Não estamos negando a nota de fé da invisibilidade de Deus em relação à nossa história. Estamos apenas questionando o assunto implícito de que tal *invisibilidade* seja excludente de nossa sensibilidade<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> "A *presença real* do Senhor está na *real presença* do rito": BONACCORSO, "'Fides et corpus'. Il recupero del valore teologico dell'azione rituale", 402.

<sup>55</sup> Essas reflexões têm seu ponto genético em VON BALTHASAR, *Gloria, un' estetica teologica, I*: "Por mais que o conceito de experiência possa ser sobrecarregado de condicionamentos na história da teologia e das heresias [...] esse, todavia, continua indispensável se a fé é encontro de todo homem com Deus. E Deus quer todo homem diante de si. Ele quer toda a resposta do homem à sua palavra. Ele, portanto, deseja o homem não apenas com seu intelecto (que deveria sacrificar por uma verdade não evidente), mas imediatamente também com a sua vontade, não só com a sua alma, mas também e da mesma forma com seu corpo. [...] É o homem inteiro que então começa a vibrar para se tornar espaço onde ressoa a resposta e a 'caixa de ressonância' da beleza que nele se passa. Com maior razão isto se verifica no eros humano e em que medida deve então valer para o encontro com o eros divino!", *ibidem*, 203-204; "É necessário antes de tudo, levar a sério a antropologia teológica da Bíblia e mantê-la apesar de todas as perplexidades suscitadas do ponto de vista filosófico-sistemático. A Bíblia vê a essência do homem, principalmente, não naquilo que o distingue de outros seres existentes, mas em sua totalidade concreta e indivisível. Apenas o pensamento abstrato projeta no ser as leis conceituais da distinção entre gênero e diferença específica. É por meio dessa distinção que nasce por si mesma a imagem platônica do homem a qual como a priori implícito domina cada antropologia, até as correções aristotélicas-escolásticas": *ibidem*, 351. A obra citada é baseada em um texto do missal: "Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur": *Missale Romanum, Praefatio I de nativitate Domini*. "Através do mistério do Verbo encarnado brilha aos olhos de nossa mente a nova luz de teu fulgor: para que, enquanto conhecemos Deus visivelmente, somos raptados através deste amor das coisas invisíveis".



Não estamos colocando em dúvida a transcendência de Deus em relação ao mundo. Estamos apenas procurando um caminho que leve em conta o fato de que, em Cristo, Ele também se fez imanente, histórico, visível, tangível. E que a ressurreição e o regime sacramental nessa fundado não suprimiram este.

Estamos procurando uma forma que dê razões para a fé católica da necessidade da profundidade histórica e vivenciada do sacramento central da vida cristã. Do fato de que se Cristo tomou o pão, deu graças, partiu-o e deu-o a eles dizendo: tomai e comei..., estas não sejam coisas secundárias para a *ratio sacramenti*, mas se constituam a essência.

Só seguindo este caminho será possível superar alguns *impasses* constatados no percurso: a persistente tentação teórica e prática de escorregar para o reducionismo noético do sacramento; a posição perenemente auxiliar da liturgia no que diz respeito à dogmática; a queda livre da fé na presença de Cristo no precipício da abstração metafísica e para recolocá-la, finalmente, *dentro* do horizonte do real, do histórico.

### 3. Linhas teológico-fundamentais, II: abertura ao conceito de forma

Concluimos nossas reflexões ressaltando um conceito que surgiu várias vezes ao longo do percurso, um conceito que sustentou os primeiros dois parágrafos deste capítulo sistemático: *forma*. Tal conceito emerge no parágrafo teológico-fundamental: o instrumento utilizado, o modelo, em última análise, consiste na constatação e no desenho de uma *forma*. Surge em seguida na proposta dogmático-sacramental, no segundo parágrafo: assumindo e levando até o fim as demandas do movimento litúrgico e da reforma litúrgica, levantamos a hipótese para indicar o lugar teológico da presença de Cristo no sacramento da eucaristia em sua *forma* celebrativa.

Os dois lados do nosso estudo, portanto, convergem em torno dessa ideia sintética: *forma*.

As palavras de Bonaccorso parecem resumir muito bem essa convergência:

Para a epistemologia da complexidade, o objeto da pesquisa nunca é um objeto substancialmente identificável (objeto material) que pode ser estudado de diferentes pontos de vista (objeto formal), mas um sistema constituído de relações internas e externas caracterizadas por determinadas funções; a pesquisa não consiste em identificar o objeto estudado em si, passando da aparência à essência, mas quais são os critérios que fundamentam a dinâmica do sistema, permanecendo intimamente ligado à aparência, a fim de decifrar seu funcionamento. A noção de "substância" entra em colapso tanto em sua acepção metafísica, como em qualquer acepção que minimize esse aspecto constitutivo da realidade que é a relação. Se a ciência moderna já havia dado o passo decisivo de abandonar a ideia metafísica de substância, com intervenção da epistemologia da complexidade, radicaliza-se o abandono da ideia geral de uma substância (física ou metafísica) que seja concebida como uma entidade estática: toda realidade, de fato, é o entrelaçamento das relações de seus componentes. Se voltarmos nossa atenção à teologia, podemos nos perguntar se essa possa evitar de recorrer à noção de substância. Para fazer isso, deveria interpretar a fé, evitando de identificar aquilo que ela acredita com o que está por baixo da aparência, mas com o modo pelo qual aparece. Não há um "objeto" escondido atrás do que aparece, mas, por assim dizer, um "sistema" de aparecer: o sistema da história salvífica, da palavra de Deus, do rito cristão. *As 'formas' de tais sistemas não são ocasiões para conhecer os 'conteúdos' da revelação, mas são a revelação*<sup>56</sup>.

Neste quadro está o uso do conceito de forma tal como foi delineado em todo percurso realizado. Não queremos dar aqui uma definição (isso significaria reduzir a forma a um conteúdo?), mas traçar duas direções, ou melhor, duas faces de uma mesma direção, na qual o conceito de forma parece revelar sua fecundidade.

---

<sup>56</sup> BONACCORSO, "L' epistemologia della complessità e la teologia", 91 [o grifo é nosso]. Estudo detalhado do conceito de forma na teologia litúrgica é DELLA PIETRA, *Rituum Forma*.

### 3.1. Forma e presença de Deus

Nosso percurso começou com uma pergunta muito ampla: como falar sobre a presença de Deus na história do homem e do mundo? No âmbito desta pergunta, que fundamenta toda teologia, identificamos um nó central da articulação Deus-história que, na fé cristã, é a presença sacramental eucarística. O percurso realizado agora nos leva a vislumbrar uma chave com a qual podemos empreender pesquisas futuras a partir dessa pergunta: o conceito de forma.

Nossa hipótese é que se possa dizer e praticar a presença eucarística, não mais na categoria ôntico-espacial do conteúdo (substância), mas naquela dinâmica-relacional da entrega processual de uma forma. Parece lícito nos perguntarmos: dada a centralidade da experiência eucarística quanto à fé cristã de sempre, não podemos identificar nessa nossa hipótese sobre a presença eucarística o caso paradigmático para se interpretar o fato mais amplo da presença divina na história? Ou seja, não podemos levantar a hipótese de indicar na forma o estatuto geral da presença de Deus para nós?

Deus se faria presente no fato de que os elementos do real assumem, de vez em quando, formas específicas em seus relacionamentos recíprocos, formas que vêm ao nosso encontro e nas quais somos responsabilmente envolvidos como parte intrínseca...

Em um pensamento dominado pela centralidade do conteúdo substancial, e no qual a forma seria apenas o aparato secundário, Deus se faz presente inserindo-se como *conteúdo* em alguns elementos do real que assumem o papel de fontes da presença divina no meio de todos os demais<sup>57</sup>. Pensando na semelhança deste modo

---

<sup>57</sup> Para sermos rigorosos, a filosofia aristotélica e a sua mediação eucarística tomista, que moldaram o pensamento ocidental nos últimos oito séculos, conhecem como central o conceito de forma. Esse, porém, está englobado na inserção metafísica do real, no nível profundo e fundamental que é a substância. Esta, a temos visto no primeiro capítulo, é a combinação de matéria e forma substancial. Não é, portanto, este significado de forma que propomos novamente. Preferimos usar o conceito no sentido da filosofia estética (que no primeiro sentido não está desligado) então a forma não está no em-si das coisas, mediada pelo acesso da mutabilidade dos acidentes (ou aparências, dependendo da ênfase), mas sim, é o aparecer perceptível do real, sua busca para, impondo-se e recebendo-se daquilo no qual encontra. Exposição porque ao mesmo tempo coincide com seu próprio ser, com o seu em-si. Além disso, deve-se lembrar que o fator tempo não é secundário a este conceito de forma: a forma não é (senão por uma abstração a-crônica) um fato estático, mas um processo histórico contínuo e coerente. Para tornar isso acessível, pense no formato de uma obra musical, em vez

representativo – embora com as devidas diferenças – no modo como costumamos abordar, por exemplo, a eucaristia, o papa, os dogmas, a Escritura, a oração ... Diversos entes que de vários modos seriam preenchidos de Deus e que desfrutam de uma posição toda especial em relação a outros.

Subjacente a esta representação está uma representação metafísica segundo a qual a realidade é composta por várias camadas: a base profunda e invisível que é o ponto de verdade da coisa e as aparências históricas e mutáveis que devem ser cruzadas para se chegar ao primeiro nível.

A crítica moderna e contemporânea deste sistema metafísico clássico, que o contesta radicalmente, colocou em uma séria crise a vivência do crente que se serviu deste sistema.

Por que não assumir a necessidade da contemporaneidade e repensar o substrato filosófico para dar razões do Deus presente em nossa história?

Em vez de pensar sua presença como conteúdo normalmente oculto *sob as aparências* do real, poderia ser fecundo recolocá-la *no* que foi pensado como aparências: a conexão variada e múltipla dos elementos do real em formas dinâmicas para formar eventos históricos.

Em um olhar mais atento, este é o estatuto original da revelação cristã: um homem histórico e a forma intra-histórica que ele abriu. Forma histórica dos elementos (um homem, suas palavras, seus fatos, as pessoas que se envolveram com ele, ...) que, por sua radical e indedutível novidade *dentro* do horizonte das formas históricas, reconhecemos, em segundo lugar, como profundamente enraizada e originada *de fora* desta mesma história. No desenvolvimento dogmático da Cristologia, já a partir do Novo Testamento, o peso desses fatores foi progressivamente invertido e preferiu-se confessar que o que vem de fora se interpôs entre nós, e entrou nos fatos da história<sup>58</sup>. Esta legítima inversão foi permitida e, por sua vez, suportou a abordagem do conteúdo do pensamento crente: Deus está contido em nossa história<sup>59</sup>. Talvez a forma contemporânea de acessar ao real nos

---

daquela (aparentemente mais fixa) de uma estátua. Cf. também DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, 28-35.

<sup>58</sup> Cf PANNENBERG, *Rivelazione come storia*, 189-191.

<sup>59</sup> Os excessos heréticos desta legítima inversão sempre estiveram à espreita: docetismo, apolinarismo,...

pede para reabilitar a primeira abordagem: a redescoberta da história como o centro; evita impor uma visão metafísica do real “em dois planos”, possibilita a perspectiva unitária das coisas<sup>60</sup>. Essas não devem mais serem vistas como o aparato, do verdadeiro, mas como o lugar efetivo do mesmo. As formas dinâmicas de conexão das coisas da realidade medeiam e permitem o surgimento d'Aquele que, para além da história, no Filho se tornou histórico. Toda a história, e não somente alguns de seus elementos, seria acessada como lugar teológico da presença. A história não enquanto tal (cairíamos no perigo das abordagens idealistas dos séculos XIX e XX), mas enquanto lugar e produto de instauração de formas dinâmicas em consequência daquela forma arquetípica que é a *forma Christi*.

A eucaristia, portanto, encontra um estatuto central, como o lugar histórico por excelência de instauração da *forma Christi* entre os elementos de cada *hic et nunc* no transcurso do tempo.

Nesta perspectiva ampla de recolocação da presença de Deus para as formas intra-históricas, deve ser repensado, conforme exposto no parágrafo anterior sobre a eucaristia, o estatuto do acesso crente ao dado da presença. O estreitamento intelectual, típico da teologia da fé de teor clássico, deve ser superado de forma decisiva<sup>61</sup>, e restaurar o campo ao acesso holístico do homem em todas as suas dimensões<sup>62</sup>. Ou seja, devemos restaurar a relevância central para a percepção estética da realidade:

uma sucessão impressionante de eventos, fatos, encontros, confrontos, ações, emoções, que falam da natureza profundamente estética (sensível) da auto-revelação de Deus. Se existe uma esfera mental autônoma em relação à estética e esta esfera mental é a parte do homem mais próxima de Deus, por que a revelação não se deu no nível da transmissão de informações entre Deus e a mente humana? Por que os relatos bíblicos se entrelaçam com uma quantidade

---

<sup>60</sup> Aquela perspectiva que é definida como “monista” em BONACCORSO, “L'epistemologia dela complessita e la teologia”.

<sup>61</sup> Cf ST II-II, 1-16. Para a crítica desta abordagem, cf. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, 96-143; MORRA, *Parole intorno al pozzo*, 95-122.

<sup>62</sup> Uma tentativa nesse sentido (ainda que em nossa opinião não tenha sido levada até o fim), é a estrutura teológico-fundamental de VON BALTHASAR, *Gloria, un'estetica teologica, I*, que retoma e relança as intuições de H. Newman e P. Rousselot. Cf também as intuições teológico fundamentais em TOMATIS, “*Accende lumen sensibus. Per un'estetica dei sensi spirituali*”.

incrível de eventos físicos que parecem ter a intenção de surpreender os programas elaborados pela mente humana? Por que a encarnação? Nesta perspectiva, Deus é verdadeiramente o totalmente outro, ou seja, não um outro mundo em relação àquele da sensibilidade, mas aquele indizível e inexprimível que se entrega às linguagens simbólicas da sensibilidade<sup>63</sup>.

Esse discurso mereceria muito mais espaço. Basta-nos aqui assinalar como o caso eucarístico, que estudamos, pode indicar uma direção fecunda de estudo<sup>64</sup>.

### **3.2. Forma e teologia fundamental**

A ideia de forma, no seu possível oferecer-se como chave interpretativa do dado de fé da presença de Deus na história, pode – e é o outro lado da moeda – constituir a categoria na qual se pode recolher e reencontrar o estatuto da teologia fundamental.

O instrumento usado no percurso, o modelo, nos impôs um determinado modo de operação: não apenas expusemos o desenvolvimento dos *conteúdos*, mas descrevemos e interpretamos as *conexões formais* que foram estabelecidas na história entre os elementos relevantes quanto a um dado da fé. Constatando, descrevendo e interpretando um modelo e sua reestruturação, temos percebido, observado e descrito *formas*.

Se, como temos levantado a hipótese no parágrafo anterior, as formas da/na história são o lugar teológico da presença de Deus, portanto, da articulação entre Deus e nós, então o uso da modelagem constitui o instrumento adequado para acessar a essa articulação.

A operação realizada – constatar, descrever e interpretar formas – constitui, portanto, o acesso teológico apropriado para interpretar o real como o espaço da relação Deus-homem, precisamente mediado pelas conexões relacionais (*formas*) da história.

---

<sup>63</sup> BONACCORSO, "L'epistemologia della complessità e la teologia", 92.

<sup>64</sup> Na vastidão interdisciplinar do campo de estudo em torno do conceito *forma*, limito-me a salientar a poderosa obra de IRACI, *La forma oltre la bellezza*, que indaga a fecundidade desta categoria no âmbito da teologia moral.

Nesse sentido, o amplo estatuto da teologia fundamental pode tornar-se hipótese: a descrição e interpretação das *formas* onde está a articulação mediada entre Deus e o homem.

O estatuto desta disciplina não é compartilhado atualmente<sup>65</sup>. No entanto, foi se impondo uma delimitação das áreas de conteúdo que seriam de sua competência: os tratados *de revelatione* e *de fide* e seus corolários (*de traditione*; *de inspiratione*; *de magisterio* ...). É justamente a área da referida articulação, captada em duas direções: Deus > homem; homem > Deus. De acordo com a ideia clássica, que temos contestado repetidamente, na qual o lugar dessa articulação seria a inferência intelectual sobre o conteúdo transmitido, foi definida como pertinente à teologia fundamental, a investigação sobre a relação entre esta articulação e a razão humana<sup>66</sup>. A estes conteúdos, então, se justapõem, de uma forma variada, a vasta área das novas fronteiras (diálogo interreligioso; diálogo com as culturas, ...) na qual tal articulação deve ser ampliada/encontrada.

Olhando, portanto, para essas áreas temáticas da teologia fundamental, vemos que o cerne da disciplina reside, precisamente, em um fato formal: a relação entre Deus e o homem, considerada em si mesma, como tal. A abordagem de conteúdo clássico dominante no pensamento, porém, forçou essa articulação (que enquanto tal, é uma *forma*!) na *definição dos conteúdos* (*definição* de fé, de revelação, ...) e onde ainda parece estar atestada a teologia fundamental. A distinção das áreas epistemológicas da teologia sistemática é, portanto, identificada na diversidade de conteúdos: os conteúdos gerais e introdutórios (teologia fundamental) que permitem abordar os diversos e específicos conteúdos (teologia dogmática).

A categoria da *forma*, da qual estamos salientando a fecundidade, permitiria para a teologia fundamental de recolocar-se em um novo título na sua articulação

---

<sup>65</sup> Cf LATOURELLE, "Nuova imagine della fondamentale"; PIÉ-NINOT, *La Teologia fondamentale*, 5-72; REIKERSTROFER, "Modelli teológico-fondamentali dell'evo moderno"; SECKLER, "Teologia Fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi"; TORELL, "Nuove correnti di Teologia Fondamentale nel período postconciliare".

<sup>66</sup> Nisto tem um peso notável a herança da velha abordagem da teologia fundamental, a apologética, cuja tarefa era – segundo o esquema do *de fide* da época (cf REIKERSTROFER, "Modelli teológico-fondamentali dell'evo moderno") – demonstrar os pré-requisitos racionais sobre os quais basear o ato de fé, entrando assim em diálogo com os percursos da razão natural humana (a filosofia).

central, mencionada acima, e de encontrar um seu *proprium*. A articulação Deus-homem – repetimos – é, uma relação, portanto, uma *forma*. Essa é mediada, imprescindivelmente, pelas *formas* na história, conforme dito acima. A teologia fundamental poderia encontrar-se como a disciplina teológica que investiga, precisamente, estas formas de mediação.

Essa não seria assim relegada a alguns conteúdos (abstratos<sup>67</sup>), mas o seu *proprium* consistiria na sua perspectiva epistemológica: investigação das formas.

Esta presente tese quer ser isto, um estudo teológico-fundamental: não enquanto coloca como seu objeto um de seus conteúdos, já clássicos, atribuídos a esta disciplina, mas enquanto tenta uma investigação sobre as *formas* assumidas por um objeto de teologia sacramental, a eucaristia. Não é uma tese de teologia dogmática já que o peso do percurso não foi um aprofundamento exaustivo de um conteúdo (embora obviamente não se possa ignorar o estudo dos conteúdos). Mas de teologia fundamental, como tentamos, constatar, descrever e interpretar o desenvolvimento de formas mediadoras daquela forma fundamental que é a relação de Deus com o homem, a presença do Primeiro na história do segundo.

---

<sup>67</sup> Quando se torna *conteúdo* uma *forma*, há o risco de abstração: pense no tratado *de fide* que estuda o que é a fé independentemente de seu objeto!





## PARA CONCLUIR

Chegamos assim ao fim deste percurso.

Como em um caminho, chegar ao fim do percurso não significa ter caminhado em todo o traçado percorrível. À medida que se avança se veem sempre mais as estradas que não foram escolhidas, mas que teria sido interessante tê-las tomado; se veem outros horizontes, que não se via antes e nos quais se imaginam múltiplos outros percursos que seria lindo poder fazê-los.

Os percursos que foram vislumbrados e deixados para trás, ou que se abrem em perspectiva, colocam-se em vários âmbitos nos quais o instrumento teológico-fundamental do modelo permitiu de entrar parcialmente: teologia medieval, teologia protestante; estudo das fontes litúrgicas; estudo da história das práticas; filosofias antigas e contemporâneas; etc.

Entre as várias estradas vislumbradas e não percorridas, estimula-nos uma em particular: entrar nos vários modelos eucarísticos da época patrística, naquela pluralidade litúrgico-teológica vivida antes da centralização litúrgico gregoriana e da difusão da escolástica. Mas isto exigiria um estudo bem mais amplo que o presente.

Ter feito um percurso significa, portanto, ter descoberto em modo mais real a parcialidade do próprio caminho.

Ao mesmo tempo, porém, ter-se enriquecidos em virtude desta parcialidade: pelo fato que uma estrada foi tomada e sobre esta se caminhou.

Este caminho através de um nó central da vivência e pensar crente, certamente enriqueceu quem escreve, permitindo-lhe de olhar realidades fundamentais de sua vida cristã e de sacerdote através de novas perspectivas. Atravessar um tema, classicamente elencado no apanágio da dogmática, com olhos e instrumentos teológico-fundamentais, colocou em luz dinâmicas e pontos de vista, talvez, não assim usuais. Perspectivas presentes na pergunta central da qual se partiu para percorrer ainda partes em outras direções.

O quanto emergiu pode dar uma pequena contribuição no pensamento teológico? Se alguém ler, a ele fica o juízo.

Enfim, quando se termina um percurso, faz bem nomear aqueles com os quais se fez este caminho: normalmente não se caminha sempre sozinhos.

Há lugares e pessoas a quem devo fazer o meu agradecimento, porque tornaram possível e acompanharam este itinerário.

Primeiramente, a minha diocese de Verona que me fez seu sacerdote e me chamou ao ministério do estudo da teologia.

Depois as paróquias nas quais como sacerdote pude exercitar a presidência da assembleia eucarística: em essas tive a ocasião de conhecer e praticar também experiências rituais minoritárias (a forma extraordinária do rito romano; a presidência da missa na forma do caminho neocatecumenal), que enriqueceram a experiência quanto ao evento eucarístico.

O obrigado depois se estende, em modo particular, àquela que guiou com disponibilidade e solicitude o caminho do qual emergiram estas páginas, professora Stella Morra. Cursos e diálogos com ela consentiram a explicitação dos esquemas pré-refletidos, o desenvolvimento da autocrítica teológica, a coragem e a alegria de olhar desde perspectivas não usuais... chegando assim a encontrar uma certa forma reflexiva para o material acumulado na prática e nos estudos precedentes.

O último obrigado vai aos eventuais leitores, aos quais espero que estas páginas possam servir no interrogar a própria vivência crente. Em um tempo de igreja na qual se vai polarizando partidos e facções, gostaria de poder ter oferecido algumas ideias sobre as quais dialogar ou debater, aceitando de colocar em dúvidas o óbvio das próprias pré-compreensões teológicas e das posições eclesiais assumidas, às vezes de modo acrítico. E poder assim contribuir em pequena parte à pesquisa comum da verdade vivível para o nosso hoje.

\* \* \*

Há quase quatro anos estas páginas estavam sendo publicadas pela editora Cittadella Assisi, à qual vai também o meu agradecimento pela confiança que me concedeu, autor completamente desconhecido.

Sobre estas páginas concentrou-se a atenção de alguns teólogos, que trouxeram à luz fecundidade e críticas<sup>1</sup>. Das críticas ressaltadas poderia vir,

---

<sup>1</sup> *Hoc Facite* foi avaliado em quatro conferências de A. GRILLO no seu blog que tem como referência a revista telemática *Munera* (Cittadella Assisi): 'Nuova teologia eucaristica: 'Hoc Facite' (/1-4)': <http://www.cittadellaeditrice.com/munera/nuova-teologia-eucaristica-10-hoc-facite-di-zeno-carra-/>; <http://www.cittadellaeditrice.com/munera/nuova-teologia-eucaristica-13-hoc-facite-il-modello-classico-di-presenza-eucaristica-zeno-carra2/>;

sobretudo, o estímulo a prosseguir com a pesquisa segundo o método dos modelos, estendendo o campo material a outros capítulos da história da teologia: as diversas teologias dos Padres; a promissora e pouco explorada teologia da época medieval<sup>2</sup>; outras vozes da grande escolástica, além daquela de Tomás; outros significativos autores do Movimento litúrgico; etc.

Consciente de que o trabalho pode ser aperfeiçoado, os sinais de aprovação da crítica foram, por outro lado, um retorno apreciado sobre a consistência do estudo realizado, motivo de esperança sobre a sua fecundidade para quem queira se aproximar dele. Portanto, para mim é motivo de alegria que *Hoc Facite* venha a ser agora oferecido aos leitores de língua portuguesa, graças ao interesse do professor Agemir Bavaresco e aos seus alunos, em um seminário de teologia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul que fizeram a primeira tradução e a tradutora e revisora final Analita Candaten. A eles, portanto, vai o meu agradecimento, por terem desejado que estas páginas possam oferecer a sua contribuição à teologia sistemática do "além oceano".

---

<http://www.cittadellaeditrice.com/munera/nuova-teologia-eucaristica-14-hoc-facite-verso-un-nuovo-modello-di-presenza-eucaristica-nel-xx-secolo-zeno-carra3/>; <http://www.cittadellaeditrice.com/munera/nuova-teologia-eucaristica-16-hoc-facite-linee-sistematiche-del-nuovo-modello-zeno-carra-4/> (2018); o prof. Grillo também o indica, repetidamente, como aprofundamento de seu manual *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica*, Queriniana, Brescia 2019. Avaliam também o meu escrito M. RONCONI em *Jesus* (6/2018), 90-91 e P. CASPANI em *La Scuola Cattolica* 146 (2018), 476-478; este último retorna também, entre várias obras consideradas, em *Hoc facite* in P. CASPANI, *Presenza reale, transustanziazione e "nuova teologia eucaristica"*, em *La Scuola Cattolica* 148 (2020), 367-400. Muito severo demonstrou-se M. GAGLIARDI, em *Alpha Omega* 21 (2018), 301-308, que condena os conteúdos das teses por mim sustentadas, sem porém querer dialogar com a questão formal que as sustenta, ou seja, a historicidade da doutrina. Destaco enfim a recensão da próxima publicação de I.T. POP, em *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 3/13 (2021).

<sup>2</sup> Para a área medieval cito aqui os estudos de C. UBALDO CORTONI, em particular a sua tese de doutorado: *"Habeas corpus". Il corpo di Cristo dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (sec. VIII-XV)*, S. Anselmo, Roma 2016.



## Abbreviações

AAS: *Acta Apostolicae Sedis*.

AS: *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*.

ASS: *Acta Sanctae Sedis*.

BTC: Biblioteca di Teologia Contemporanea.

COD: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, 2002<sup>2</sup>.

CTF IV: W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER, ed., *Corso di Teologia Fondamentale, IV. Trattato di gnoseologia teologica*, Brescia 1990.

CVIIS:SC: F. GIL HELLÌN, ed., *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio de sacra liturgia Sacrosanctum Concilium*, Roma 2003.

DH: H. DENZINGER - P. HUNERMANN, edd., *Enchiridion Symbolorum*, Bologna 2003.

DThC: *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

EG: FRANCESCO, *Esortazione apostolica «Evangelii gaudium»*.

Euc: M. BROUARD, ed., *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris 2002; trad. italiana, *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, Bologna 2004.

EV: *Enchiridion Vaticanum*.

HCO: *Histoire des Conciles Oecumeniques*.

HFT IV: W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER, ed., *Handbuch der Fundamentaltheologie. IV. Traktat theologische Erkenntnislehre*, Freiburg im Breisgau 1985-1988.

IDO-C: *Information documentation on the conciliar Church*.

LW: *Luthers Werk*.

MF: PAULUS VI, *Litterae Encyclicae «Mysterium Fidei»*.

MySal: *Mysterium Salutis, Grundriss heiligeschichtlicher Dogmatik*, Einselden 1967; trad. italiana: *Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*.

NDL: D. SARTORE - A. M TRIACCA, ed., *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984.

OSA: *Opere di sant'Agostino*.

PL: J.P. MIGNE, ed., *Patrologia Latina*.

RdSPhTh: *Revue des sciences philosophiques et theologiques*.

SAEMO: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*.

SC: SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de sacra liturgia «Sacrosanctum Concilium»*. [traduzione italiana dal sito della Santa Sede: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_it.html)]

ST: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*.



## Bibliografia

AGOSTINO DI IPPONA, *Discorso 229/A*, in P. BELLINI – F. CRUCIANI – V. TARULLI, edd., *Discorsi, IV/1*, OSA, Roma 1984, 410-415.

———, *Discorso 272*, in P. BELLINI – F. CRUCIANI – V. TARULLI, edd., *Discorsi, IV/2*, OSA, Roma 1984, 1042-1045.

ALBERIGO, G. – MELLONI, A., ed., *Storia del Concilio Vaticano II, II-III*, Bologna 1996-1998.

ALBERIGO, G., *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Bologna 2005.

ALSZEGHY, Z., – FLICK, M., *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1969<sup>2</sup>.

AMBROGIO DI MILANO, *De Sacramentis*, in G. BANTERLE, ed., *SAEMO 17*, Milano - Roma 1982, 41-133.

———, *De Mysteriis*, in G. BANTERLE, ed., *SAEMO 17*, Milano - Roma 1982, 135-169.

AUGÈ, M., «Aspetti particolari nella celebrazione dell'eucaristia», in S. MARSILI – A. NOCENT – M. AUGÈ – A. J. CHUPUNGCO, edd., *Anamnesis III/2. La liturgia. Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione*, Casale 1983, 271-288.

BACCI, A. – OTTAVIANI, A., ed., *Breve esame critico del Novus Ordo Missae*, Roma 1969.

BEINERT, W., «Die Enzyklika "Mysterium Fidei" und neuere Auffassungen über die Eucharistie», in *Tübinger Theologische Quartalschrift, II*, Quartalheft 1967; trad. italiana, «L'enciclica "Mysterium Fidei" e le nuove opinioni sull'Eucaristia», in J. RATZINGER – W. BEINERT, *Il problema della Transustanziazione e del significato dell'Eucaristia*, Roma 1969, 59-91.

BELGIOIOSO, G., «Transustanziazione», in G. BELGIOIOSO, ed., *René Descartes. Tutte le lettere. 1619-1650*, Milano 2009<sup>2</sup>, 3061-3062.

BELLI, M., *Caro veritatis cardo. L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*, Milano 2013.

BENEDICTUS XVI, *Adhortatio apostolica postsinodalis «Sacramentum caritatis»*, AAS 99 (2007), 105-180.



———, *Motu proprio «Summorum Pontificum»*, AAS 99 (2007), 777-781; [*Epistula ad episcopos*, AAS 99 (2007), 795-799].

BETZ, J., «L'eucarestia come mistero centrale», *MySal*, VIII, 229-387.

BIFFI, I., *L'Eucaristia in San Tommaso "Dottore Eucaristico". Teologia, mistica e poesia*, Siena 2005.

BOGLIOLO, L., «Realismo della presenza eucaristica», *Divinitas* 10 (1966), 316-330.

BONACCORSO, G., «"Fides et corpus". Il recupero del valore teologico dell'azione rituale», *Rivista Liturgica* 3 (2007), 393-404.

———, «L'epistemologia della complessità e la teologia», *Rassegna di Teologia* 54 (2013), 61-95.

BORDONI, M., *Gesù di Nazareth. Presenza, memoria, attesa*, BTC 57, Brescia 2007<sup>6</sup>.

BORDONI, M. – CIOLA, N., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Bologna 2000<sup>2</sup>.

BOUYER, L., *Eucharistie*, Tournai 1968<sup>2</sup>; trad. italiana, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica*, Torino 1969.

———, *Architecture et liturgie*, Paris 1967; trad. italiana, *Architettura e liturgia*, Magnano 2007<sup>2</sup>.

BROCK, S. L., «St Thomas and the eucharistic conversion», *The Thomist* 65 (2001), 529-565.

BUGNINI, A., *La riforma liturgica (1948-1970)*, Roma 2012<sup>2</sup>.

CANTALAMESSA, R., *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei padri*, Milano 2006.

———, *Questo è il mio corpo. L'Eucaristia alla luce dell'Adoro te devote e dell'Ave verum*, Milano 2005.

CASPANI, P., «La presenza reale di Cristo nei sacramenti», *La Scuola Cattolica* 144 (2016), 243-269.

CATELLA, A. – GRILLO, A., «M. Festugière e il movimento liturgico», in FESTUGIÈRE, M., *La liturgia cattolica*, Padova 2002, 7-58.

CHAUVET, L.-M., «Le pain rompu comme figure théologique de la présence eucharistique», *Questions Liturgiques – Studies in Liturgy* 82 (2001), 9-33.

CHOLLET, «Descartes»: VI. *La doctrine eucaristique*, in *DThC*, IV, 555-560.

CLARK, J. T., «Physics, philosophy, transubstantiation, theology», *Theological Studies* 12 (1951), 24-51.

COLOMBO, C., «Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione», *La Scuola Cattolica* 83 (1955), 89-124.

———, «Ancora su la dottrina della transustanziazione e la fisica moderna», *La Scuola Cattolica* 84 (1956), 263-288.

———, «Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica», *La Scuola Cattolica* 88 (1960), 23-55.

COLOMBO, G., «La transustanziazione», *Teologia* 20 (1995), 8-33.

CONGAR, Y., *La tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960; trad. italiana, *La tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Roma 1961.

———, *Mon Journal du Concile, I*, Paris 2002; trad. italiana, *Diario del Concilio, I, 1960-1963*, Milano 2005.

CONGREGATIO CONCILII, *Decretum «Sacra Tridentina Synodus»*, ASS 38 (1905), 400-406.

CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et canonizationis servi Dei Pauli VI. Positio super vota, virtutibus et fama sanctitatis, I-II*, Roma 2012.

CONGREGATIO RITUUM [SACRA], *Instructio «Eucharisticum mysterium»*, AAS 59 (1967), 539-573.

CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, EV 4 (1971-1973), 2509-2563.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Instructio «Redemptionis sacramentum»*, AAS 96 (2004), 549-601.

COURTH, F., *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg in Breisgau 1995; trad. italiana, *I sacramenti. Un trattato per lo studio e la prassi*, BTC 106, Brescia 1999, 2008<sup>4</sup>.

DE BACIOCCHI, J., «Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible», *Nouvelle Revue Theologique* 77 (1955), 561-580.

———, «Présence eucharistique et transsubstantiation», *Irenikon* 32 (1959), 139-164.

DELLA PIETRA, L., *Rituum Forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Padova 2012.

DE LUBAC, H., *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965; trad. italiana, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978.

———, *Carnets du Concile, I-II*, Paris 2007; trad. italiana, *Quaderni del Concilio, I-II*, Milano 2009.

———, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1949; trad. italiana, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la chiesa nel Medioevo*, Torino 1968, Milano 1996<sup>2</sup>.

DE MARGERIE, B., *Vous ferez ceci en mémorial de moi. Annonce et souvenir de la mort du Ressuscité*, Montréal-Paris 1989.

DE ROSA, G., «La dichiarazione della commissione cardinalizia sul "Nuovo Catechismo" olandese», *La Civiltà Cattolica* 4 (1968), 420-435; 550-569.

DESCARTES, R., *Lettera 309 a Mersenne; Lettera 482 a Mesland; Lettera 535 a Mesland; Lettera 555 a Clerselier*, in G. BELGIOIOSO, ed., *René Descartes. Tutte le lettere. 1619-1650*, Milano 2009<sup>2</sup>, 1445-1449; 1961-1968; 2129-2130; 2195-2197.

DI BENEDETTO, M., *Ut mysterium paschale vivendo exprimatur. Celebrazione e impegno per il regno di Dio. Percorsi di ermeneutica conciliare e liturgia*, Roma 2016.

DUQUOC, C., «Signification sacramentelle de la "présence réelle"», *RdSPHTh* 53 (1969), 421-432.

———, *La théologie en exil. La défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Paris 2002; trad. italiana, *La teologia in esilio, La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Brescia 2004.

---

———, *Dieu partagé*, Paris 2006.

DULLES, A., *Models of revelation*, New York 1983; trad. italiana, *Modelli della rivelazione*, Città del Vaticano 2010.

DURRWELL, F. X., *L'Eucharistie, sacrement pascal*, Paris 1980; trad. italiana, *L'eucaristia sacramento del mistero pasquale*, Roma 1982.

DUVAL, A., *Des sacrements au Concile de Trente*, Paris 1985.

FESTUGIERE, M., *La Liturgie catholique. Essai de synhèse, suivi de quelques développements*, Maresdsous 1913; trad. italiana, *La liturgia cattolica*, Padova 2002.

FIEDROWICZ, M., *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg im Breisgau 2007; trad. italiana, *Teologia dei padri della chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Brescia 2010.

FLORIO, M. – ROCCHETTA, C., *Sacramentaria speciale. I. Battesimo, confermazione, eucaristia*, Bologna 2004.

FRANCESCO, *Esortazione Apostolica «Evangelii Gaudium»*, AAS 105 (2013), 1019-1137.

GARCÍA IBÁÑEZ, A., *L'eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Roma 2006.

GERKEN, A., *Theologie der Eucharistie*, München, 1973; trad. italiana, *Teologia dell'eucarestia*, Alba 1977, Milano 1986<sup>2</sup>.

GHIRARDI, M., «Ai margini d'una controversia eucaristica», *La Scuola Cattolica* 84 (1956), 289-300.

GHYSENS, G., «Présence réelle eucharistique et transsubstantiation. Dans les définitions de l'Église catholique», *Irenikon* 32 (1959), 420-435.

GIRARDI, L., «Del vedere l'ostia. La visione come forma di partecipazione», *Rivista Liturgica* 87 (2000), 449-458.

———, *I Sacramenti. Momento liturgico sistematico* (dattiloscritto ad uso degli studenti), Verona 2009.

GIRARDI, L. – GRILLO, A., «*Sacrosanctum Concilium*: Introduzione»; «*Sacrosanctum Concilium*: Commento», in L. GIRARDI – A. GRILLO – D. E. VIGANÒ, *Commentario ai documenti del Vaticano II. Sacrosanctum Concilium. Inter mirifica*, Bologna 2014, 11-299.

GIRAUDO, C., *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Milano 2001.

GUARDINI, R., *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1937; trad. italiana, *Il Signore. riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Milano 2005.

———, *Besinnung von der Feier der heiligen Messe*, Mainz 1939; trad. italiana, trad. italiana, *Il testamento di Gesù*, Milano 2015<sup>2</sup>.

GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972; trad. italiana, *Teologia della liberazione*, BTC 11, Brescia 1972.

GY, P.-M., «La doctrine eucharistique dans la liturgie romaine du haut moyen-âge», in AAVV, *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, XXXIII, Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale, II*, Spoleto 1987, 533-557.

———, «Avancées du traité de l'eucharistie de S. Thomas dans la Somme par rapport au Sentences», *RdSPHTh* 77 (1993), 219-228.

HENRY, A.-M. – LE GUILLOU, M. J., «Un débat sur l'Eucharistie; a propos de l'ouvrage du professeur F. J. Leenhardt: *Ceci est mon corps*», *Istina* 3 (1956), 210-240.

HOPING, H., *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg in Breisgau 2011; trad. italiana, *Il mio corpo dato per voi. Storia e teologia dell'eucaristia*, BTC 173, Brescia 2015.

IMBACH, R., «Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes», *RdSPHTh* 77 (1993), 175-194.

IMBACH, R. – OLIVA, A., *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Paris 2009; trad. italiana, *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, Varese 2012.

*Institutio Generalis Missalis Romani*, Roma 2008.

IOANNES PAULUS II, *Litterae Encyclicae «Ecclesia de Eucharistia»*, AAS 95 (2003), 433-475.

IRACI, A. F., *La forma oltre la bellezza. Indagine sulla forma dell'ethos alla luce di alcuni autori contemporanei*, Milano 2017.

IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, trad. italiana: *Contro le eresie*, E. BELLINI – G. MASCHIO, ed., Milano 1997<sup>2</sup>.

JEDIN, H., *Geschichte des Konzils vom Trient, III-IV*, Freiburg im Breisgau 1970-1975; trad. italiana, *Il Concilio di Trento, III-IV/1*, 1973-1979.

LADARIA, L. F., *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 2007<sup>5</sup>.

LAFONT, G., *Eucharisite. Le repas et la parole*, Paris 2001; trad. italiana, *Eucaristia. Il pasto e la parola*, Torino 2002.

LATOURELLE, R., «Nuova immagine della fondamentale», in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, ed., *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Brescia 1982<sup>2</sup>, 59-84.

LECLER, J. – HOLSTEIN, H. – ADNES, P. – LEFEBVRE, C., *Trente, II, HCO, XI*, Paris 1981.

LEENHARDT, F. J., *Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Neuchatel 1955.

———, «La présence eucharistique», *Irenikon* 33 (1960), 146-172.

LEGRAND, H., *Note per seminario annesso al corso TF 2060 (22.05.2015) presso la Pontificia Università Gregoriana*, (dattiloscritto ad uso degli studenti), Roma 2015.

LEHMANN, K., – PANNENBERG, W., ed., *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, Freiburg im Breisgau 1986; trad. inglese, *The Condemnations of the Reformation Era. Do they still divide?*, Minneapolis 1990.

LONERGAN, B., *Method in Theology*, Toronto 1990; trad. italiana, *Il Metodo in Teologia*, Roma 2001.

LOPEZ MARTIN, J., *En el Espíritu y la verdad*, Salamanca 1987; trad. italiana, *In spirito e verità. Introduzione alla liturgia*, Milano 1989.

LUTERO, M., «Ein Sermon vom der newen Testament, das ist von der heyiligen Messe», in H. U. DELIUS, ed., *Martin Luther - Studienausgabe, I*, Berlin 1979, 289-311; trad. italiana, «Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla Santa Messa», in S. NITTI, ed., *Lutero. Opere scelte, VII. Messa, sacrificio e sacerdozio*, Torino 1995, 95-145.

———, *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium*, testo latino con trad. italiana a fronte, F. FERRARIO - G. QUARTINO, edd., *La cattività babilonese della Chiesa (1520)*, Torino 2006.

———, «Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi», *LW XI*, 417-456, trad. inglese, «The adoration of the sacrament», *Luther's Works XXXVI*, Philadelphia 1975<sup>4</sup>, 275-305.

———, «Kleine Katechismus»; «Große Katechismus», in *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1955<sup>2</sup>, 500-527; 544-733; trad. italiana, F. FERRARIO, ed., *Il Piccolo Catechismo (1529). Il Grande Catechismo (1529)*, Torino 1998.

MACY, G., «L'eucaristia in occidente dal 1000 al 1300», *Euc*, 195-215.

MAFFEIS, A., «Eucaristia e teologia al concilio di Trento», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, ed., *Eucaristia e Logos. Un legame propizio per la teologia e la chiesa*, Milano 2013, 145-170.

MARSILI, S., «Teologia della celebrazione dell'eucaristia», in S. MARSILI – A. NOCENT – M. AUGÈ – A. J. CHUPUNGO, edd., *Anamnesis III/2. La liturgia. Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione*, Casale 1983, 8-186.

MARXER, F., «L'eucaristia nel XVII secolo», *Euc*, 239-269.

MASI, R., «La sostanza materiale ed i suoi accidenti. La conversione eucaristica», *Studia Patavina*, 4 (1957), 125-141.

MAZZA, E., *La celebrazione eucaristica, genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Bologna 2003.

———, «Tavola e altare due modi non alternativi per designare un oggetto liturgico», in AA.VV., *L'altare, mistero di presenza, opera dell'arte*, Bose 2005, 59-66.

———, *Dall'ultima cena all'eucarestia della chiesa*, Bologna 2014.

MEHL, R., «Structure philosophique de la Notion de Présence», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 38 (1958), 171-176.

METZGER, M., *Histoire de la liturgie. Les grandes étapes*, Paris 1994; trad. italiana, *Storia della liturgia. Le grandi tappe*, Milano 1996.

MONDIN, B., *La Cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Città del Vaticano 1997.

———, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino. Per una lettura attuale della filosofia tomista*, Milano 1985.

———, «Sostanza», in *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 2000<sup>2</sup>, 636-638.

MORRA, S., *Parole intorno al pozzo. Conversazioni sulla fede*, Milano 2013.

———, *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, Bologna 2015.

NEUNHEUSER, B., *L'eucharistie. I. Au moyen age et a l'époque moderne*, Paris 1966.

———, «Movimento liturgico», in *NDL*, 904-918.

———, «Sacrificio», in *NDL*, 1285-1303.

NITTI, S., «Introduzione», in S. NITTI, ed., *Lutero. Opere scelte, VII. Messa, sacrificio e sacerdozio*, Torino 1995, 7-94.

NOCENT, A., «Libri liturgici nella storia della Liturgia», in S. MARSILI – J. PINELL – A. M. TRIACCA – T. FEDERICI – A. NOCENT – B. NEUNHEUSER, edd., *Anamnesis II. La liturgia. Panorama storico generale*, Casale 1978, 129-223.

———, «Storia della celebrazione eucaristica», in S. MARSILI – A. NOCENT – M. AUGÈ – A. J. CHUPUNGO, edd., *Anamnesis III/2. La liturgia. Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione*, Casale 1983, 187-270.

NUARA, V. M., ed., *Il motu proprio «Summorum Pontificum» di S.S. Benedetto XVI. Una speranza per tutta la chiesa, III*, Verona 2013.

O'NEILL, C., *New Approaches to the Eucharist*, Staten Island 1967; trad. francese, *Nouvelles approches de l'eucharistie*, Gembloux 1970.

OURY, G., *La messe de S. Pie V à Paul VI*, Solesmes 1975.

PANNENBERG, W., ed., *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1965<sup>3</sup>; trad. italiana, *Rivelazione come Storia*, Bologna 1969.



———, *Systematische Theologie, III*, Göttingen 1993; trad. italiana, *Teologia Sistemática, III*, BTC 89, Brescia 1996.

PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1267-1350.

PAULUS VI, *Litterae Encyclicae «Mysterium Fidei»*, AAS 57 (1957), 753-774, [accesso a trad. italiana e numerazione 02.01.2016] [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_03091965\\_mysterium.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html).

———, *Sollemnis professio fidei (Credo del popolo di Dio)*, AAS 40 (1968), 433-445.

PICASSO, G., «Riti eucaristici nella società altomedievale. Sul significato storico del trattato eucaristico di Pascasio Radberto», in AAVV, *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, XXXIII, Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale, II*, Spoleto 1987, 504-532.

PIÉ-NINOT, S., *La Teologia fondamentale*, Brescia 2014<sup>5</sup>.

PIOLANTI, A., *Il Mistero Eucaristico*, Città del Vaticano 1983<sup>3</sup>.

PIUS X, *Motu proprio «Tra le sollecitudini»*, ASS 36 (1903), 329-339/387-395.

PIUS XII, *Litterae Encyclicae «Mediator Dei»*, AAS 39 (1947), 521-600.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Intercomunione tra la chiesa caldea e la chiesa assira dell'oriente*, EV 20 (2001), 1407-1437.

POWER, D. N., *The Eucharistic Mystery. Revitalizing the Tradition*, New York 1993; trad. italiana, *Il mistero eucaristico. Infondere nuova vita alla tradizione*, BTC 93, Brescia 1997.

POWERS, J. M., «Mysterium Fidei and the Theology of the Eucharist», *Worship* 40 (1966), 17-35.

———, *Eucharistic Theology*, London 1968, trad. italiana, *Teologia eucaristica*, GDT 34, Brescia 1969.

RAHNER, K., «Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles», *Catholica* 12 (1958), 109-128; trad. italiana, «La presenza di Cristo nel sacramento della cena del Signore», in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, 173-217.

———, «Ueber die dauer der gegenwart Christi nach dem Kommunionempfang», in *Schriften zur theologie*, IV, Einselden 1960, 387-397; trad. italiana, «Durata della presenza di Cristo dopo la comunione», in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, 219-234.

———, «Wort und Eucharistie», in M. SCHMAUS, *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, Monaco 1960, 7-52; trad. italiana, «Parola ed eucaristia», in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, 109-172.

———, «Zur Theologie des Symbols», in A. BEA – H. RAHNER – H. RONDET – F. SCHWENDIMANN, *Cor Jesu*, Roma 1959, 461-505; trad. italiana, «Sulla teologia del simbolo», in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, 51-107.

———, «Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde», in A. EXELER, *Festschrift für Th. Filthaut zum 60. Geburtstag*, Magonza 1967, 11-22; trad. italiana, «La presenza del Signore nella comunità di culto», in *Nuovi Saggi III*, Roma 1969, 479-494.

———, «Was ist ein Sakrament?», *Stimmen der Zeit* 188 (1971), 16-25; trad. italiana, «Che cos'è un sacramento?», in *Nuovi Saggi V*, Roma 1975, 473-491.

———, «Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube», in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. III*, Freiburg 1981, 34-78; trad. italiana, «Scienze naturali e fede razionale», in *Scienza e Fede Cristiana. Nuovi saggi IX*, Roma 1984, 29-84.

RAPP, F., «L'eucaristia dal 1300 al 1550», *Euc*, 217-235.

RATRAMNO, *De corpore et sanguine Domini*, PL 121, 125-170.

RATZINGER, J., *Das Problem des Dogmengeschichte in der Sicht der Katholischen Theologie*, Köln-Opladen 1966; trad. italiana, «Il problema della storia dei dogmi nella teologia cattolica», in *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, 109-130.

———, «Zur Frage der Geschichtlichkeit de Dogmen», in O. SEMMELROTH – R. HAUBST – K. RAHNER, ed., *Martyria, Liturgia, Diakonia*, Grünewald 1968, 59-70; trad. italiana, «La storicità dei dogmi», in *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, 131-142.

———, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 2005<sup>3</sup>; trad. italiana, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico. Con un nuovo saggio introduttivo*, Brescia 2005<sup>13</sup>.

———, «Das problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie», in *Tübinger Theologische Quartalschrift, II*, Quartalheft 1967; trad. italiana, «Il problema della transustanziazione e la questione circa il senso dell'eucaristia», in RATZINGER, J. – BEINERT, W., *Il problema della Transustanziazione e del significato dell'Eucaristia*, Roma 1969, 8-58.

———, *Il nuovo popolo di Dio*, BTC 7, Brescia 1971, 1992<sup>4</sup>.

———, «Forma e contenuto della celebrazione eucaristica», *Communio* 35 (1977), 13-30.

———, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982; trad. italiana, *Elementi di teologia fondamentale*, Brescia 1986.

———, *Zur Gemeinschaft gerufen*, Cinisello Balsamo 1991, trad. italiana, *La Chiesa, una comunità sempre in cammino*, Cinisello Balsamo 1991, 2008<sup>3</sup>.

———, *Einführung in den Geist der Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien 2000; trad. italiana, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Milano 2001<sup>3</sup>.

REIKERSTROFER, J., «Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit», in *HFT IV*, 243-264; trad. italiana, «Modelli teologico-fondamentali dell'evo moderno», in *CTF IV*, 413-444.

RIGHETTI, M., *Manuale di Storia liturgica. I. Introduzione generale*, Milano 1964.

———, *Manuale di Storia liturgica. III. La messa. Commento storico - liturgico alla luce del Concilio Vaticano II*, Milano 1966.

ROSCHINI, G., «La formula precisa della consacrazione eucaristica. Un opuscolo velenoso», *Palestra del clero* 52 (1973), 803-817; 869-878.

ROSSO, S., *Un popolo di sacerdoti. Introduzione alla liturgia*, Roma 1999, Torino 2007<sup>2</sup>.

RUFFINI, E., «Note per lo studio di una recente controversia teologica sull'Eucaristia (I)», *La Scuola Cattolica (Supplemento Bibliografico 2)* 96 (1968), 115-138.

———, «Note per lo studio di una recente controversia teologica sull'Eucaristia (II)», *La Scuola Cattolica (Supplemento Bibliografico 1)* 97 (1969), 3-36.

———, «Note per lo studio di una recente controversia teologica sull'Eucaristia (III)», *La Scuola Cattolica (Supplemento Bibliografico 1)* 98 (1970), 3-38.

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de sacra liturgia «Sacrosanctum Concilium»*, AAS 56 (1964), 97-138.

SACCHI, D., «Sostanza», in V. MELCHIORRE ET ALII, edd., *Enciclopedia filosofica*, XI, Milano 2006, 10886-10894.

SCHILLEBEECKX, E., «Una questione attuale di teologia eucaristica: transustanziazione-transfinalizzazione-transigificazione», *Rivista di Pastorale Liturgica* 4 (1966), 227-248.

———, *Christus' tegenwoordigheid in de Eucharistie*, Bilthoven 1967; trad. italiana, *La presenza eucaristica*, Roma 1968.

SCHMEMANN, A., *For the Life of the World*, New York 1988; trad. italiana, *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Roma 2012.

SCHMIDT, H., *Die Konstitution über die heilige Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien 1965; trad. italiana, *La costituzione sulla sacra liturgia. Testo - genesi - commento - documentazione*, Roma 1966.

———, «Discussion sur la présence réelle et la transsubstantiation», *IDO-C*, doss. 67-25/26/27, 27.08.1967.

SCHOONEMBERG, P., «Fin dove la dottrina della transustanziazione è storicamente condizionata?», *Concilium* 4 (1967), 97-111.

SELVAGGI, F., «Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna», *Gregorianum* 30 (1949), 7-45.

———, «Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica», *Gregorianum* 37 (1956), 16-33.

———, «Ancora intorno ai concetti di "sostanza sensibile" e "realtà fisica"», *Gregorianum* 38 (1957), 503-514.

SECKLER, M., «Teologia Fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi», in CTF IV, 537-615.

TOMATIS, P., «*Accende lumen sensibus. Per un'estetica dei sensi spirituali*», *Studia Patavina* 59 (2012), 719-736.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* (ed. Milano 1962, 1999<sup>3</sup>); traduzione italiana tratta da <http://www.gliscritti.it/dchiesa/summat/parte30.htm>.

TORRELL, J. P., «Nuove correnti di Teologia Fondamentale nel periodo postconciliare», in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, ed., *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Brescia 1982<sup>2</sup>, 23-40.

VAGAGGINI, C., «Il nuovo "Ordo missae" e l'ortodossia», *Rivista del clero italiano* 50 (1969), 688-699.

———, «Teologia», in G. BARBAGLIO – S. DIANICH, ed., *Nuovo dizionario di Teologia*, Milano 1977, 1988<sup>5</sup>, 1597-1711.

VAJTA, V. – TIMIADIS, E., «Les autres, que disent-ils de l'Encyclique "Mysterium Fidei"», *Concilium* (ed. francese) 14 (1966), 144-163.

VOLLERT, C., «Current Theology. The eucharist: controversy on transubstantiation», *Theological Studies* 22 (1961), 391-425.

VON BALTHASAR, H. U., *Herrlichkeit. Schau der Gestalt*, Freiburg 1961, 1988<sup>3</sup>, trad. italiana, *Gloria, un'estetica teologica, I. La percezione della forma*, Milano 2012.

WEBER, E.H., «L'incidence du traité de l'eucharistie sur la métaphysique de S. Thomas d'Aquin», *RdSPhTh* 77 (1993), 195-218.

WELTE, B., «Zum Vortrag von A. Winklhofer», in M. SCHMAUS, *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, Monaco 1960, 184-193.

WIEDERKEHR, D., «Das Prinzip der Überlieferung», in *HFT IV*, 100-123; trad. italiana, «Il principio della tradizione», in *CTF IV*, 107-136.

YANNARAS, C., *Ἐνάντια στή θρησκεία*, Athina 2006; trad. italiana, *Contro la religione*, Biella 2012.

ZUCCARO, C., *Il morire umano. Un invito alla teologia morale*, Brescia 2002.



