

V. A RECIPROCIDADE PERFECTIVA ENTRE AS PALAVRAS DA CONSAGRAÇÃO E A EPICLESE CONSECRATÓRIA

Todos sabem que a Igreja católica e as Igrejas ortodoxas estão unidas quando professam sua fé na realidade da presença eucarística, mas infelizmente estão divididas quando entram em disquisições sobre o momento em que se produz a presença. Enquanto a tese católica – uma tese infelizmente exasperada pela apologética do próprio sistema – reivindica, de modo absoluto e exclusivo, a eficácia consecratória às palavras institucionais, a tese ortodoxa – historicamente não menos exasperada pela contraposição polêmica – acabou por atribuí-la de modo igualmente absoluto e exclusivo às palavras da *epiclese*. Assim impostada, a questão pró ou contra um ou outro elemento anafórico se torna um problema insolúvel.

A Igreja do III milênio não pode endurecer-se em endossar uma controvérsia tão pouco edificante a propósito do sacramento que “edifica” a Igreja. Abandonando por isso as diatribes ligadas à consideração do que, durante grande parte do II milênio, dividiu as Igrejas devemos preocupar-nos por voltar à compreensão que as unia no tempo dos Padres.

§1. LUZES E SOMBRAS SOBRE A EPICLESE EUCARÍSTICA

Nas primeiras páginas deste livro admiramos o equilíbrio que Ambrósio mostra ao expor seu tratado sobre a eucaristia. Ele não teme enfocá-lo justamente sobre a base da relação entre as palavras institucionais e a *epiclese*. À pergunta “Desejais saber com que palavras celestes se consagra?”, responde dizendo: “Ouvi quais são essas palavras! Diz o sacerdote...”. Neste ponto o mistagogo rememora a seus neófitos o trecho central do cânon romano, aquele que entre a *epiclese sobre as oblatas* e a *epiclese sobre os comungantes* insere o *relato institucional* e a subsequente *anamnese*¹. Desse modo deixa entender que as palavras do Senhor pronunciadas pelo sacerdote, embora sejam já plenas em si mesmas quanto à eficácia consecratória², refulgem plenamente quando são compreendidas no quadro da súplica anexa pela transformação das oblatas e pela transformação dos comungantes.

Com o advento da metodologia das “idéias claras e distintas” – também isso observamos desde as primeiras páginas – a abordagem patrística do mistério da eucaristia sofre uma mutação profunda. Pedro Lombardo, por exemplo, ao retomar a pergunta de Ambrósio sobre o modo como se produz o sacramento, responde com uma leitura redutiva da passagem ambrosiana:

Por isso Ambrósio [diz]: “é com a palavra de Cristo que se faz este sacramento, pois a palavra de Cristo transforma a criatura; e assim do pão se faz o corpo de Cristo e o vinho posto no cálice com a água se torna sangue por meio da consagração da palavra celeste. A consagração, com que palavras acontece? Presta atenção a quais são as

¹ Cf. acima 10-12.

² Sobre a eficácia absoluta das palavras institucionais AMBRÓSIO deteve-se amplamente em *De sacramentis* 4,14-20 e continua a se deter nos comentários ao trecho anafórico que cita em *De sacramentis* 4,21-28.

palavras: *Tomai e comei dele todos: isto é meu corpo*; e assim também: *Tomai e bebei dele todos: este é meu sangue*. Mediante todas as outras coisas que se dizem, dirige-se a Deus o louvor, antepõe-se a súplica pelo povo, pelos reis”³.

Evidentemente, nesta utilização do texto ambrosiano não se pode mais reconhecer a amplitude e a riqueza da metodologia de Ambrósio. Tomadas em si, as palavras citadas ainda são de Ambrósio. Mas Lombardo, como exegeta incauto do texto que, no entanto, presume citar, as recompõe livremente, passando-as pelo crivo impiedoso de sua própria conceituação, escolhendo e transpondo livremente as que se acomodam ao sistema e expurgando, em consequência, as outras. Pedro Lombardo, como seus futuros epígonos, está longe de imaginar que se possa apresentar “ex professo” o mistério eucarístico a partir daquela oração com que a Igreja, desde sempre, faz eucaristia.

Estamos resumindo em grandes linhas e remetendo idealmente ao pai da escolástica aquele complexo percurso teológico que acabou por projetar um pesado cone de sombra sobre a dimensão epiclética da eucaristia. Contudo, para sermos exatos, devemos reconhecer ainda uma certa percepção da *epiclese* na argumentação que Lombardo aduz contra a validade da missa celebrada por um sacerdote excomungado ou herético. Ele escreve:

Chama-se *missa* pelo fato de que se pede que o *enviado* (*missus*) celeste venha consagrar o corpo vivificante, segundo o que diz o sacerdote: *Deus onipotente, ordena que estas [oferas], pelas mãos de teu santo anjo, sejam levadas a teu altar que está no alto etc.* Segue-se que, se o anjo não vier, ela não pode juridicamente de nenhum modo chamar-se *missa*. Ora, caso um [sacerdote] herético tenha ousado celebrar abusivamente este mistério, Deus por acaso mandará um anjo do céu para consagrar sua oblação? ... Daí se segue que um herético, cortado fora da [Igreja] católica, não pode produzir este sacramento, pois os santos anjos, que assistem à celebração deste mistério, não estão presentes no momento em que o herético ou simoníaco ousa profanar este mistério⁴.

O menos que se pode dizer é que aqui, do ponto de vista da teologia católica, Lombardo chega quase à insolência, pois não teme subordinar a eficácia mesma das palavras institucionais à *epiclese* consecratória, reconhecida por ele no *Supplices te rogamus* [Nós vos suplicamos] do cânon romano⁵. Enquanto distinguimos nesta referência à *lex orandi* um dado hermenêutico que nos permite surpreender uma certa continuidade

³ PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 4,8,1, em *Spicilegium Bonaventurianum* 5, 282 (= PL 192, 856).

⁴ PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* 4,13,4, em *Spicilegium Bonaventurianum* 5, 312-313 (= PL 192, 868). Para a exegese medieval do *Supplices* cf. acima 421. Recordemos que houve autores que viram no anjo do cânon romano determinada Pessoa divina. Enquanto L. A. HOPPE (*Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgieen und der römische Consecrationskanon*, Schaffhausen 1864, 167-191) reconhece na figura do anjo uma referência ao Espírito Santo, M. DE LA TAILLE (*Mysterium* 271-283; *Esquisse* 79-110 [“Lettre à un théologien sur l’Ange du sacrifice et le sacrifice celeste”]), por sua parte, nas pegadas de autores medievais, a refere a Cristo. Nem faltou, no séc. XII, quem tenha querido ver aí o anjo da guarda do celebrante (cf. BOTTE B., *L’Ange du sacrifice et l’épiclese de la messe romaine au Moyen Age*, em *RTAM* 1 [1929] 305).

⁵ Note-se que, na concepção de Lombardo, bem como de um bom número de teólogos medievais e modernos, haveria uma *epiclese subsequente* também em Roma.

entre a metodologia dos Padres e a metodologia dos medievais, advertimos que sempre se trata, no entanto, de uma continuidade mínima.

Podemos antes dizer que em Lombardo – como de resto nos escolásticos – convivem duas teses eucarísticas. Antes de tudo a tese principal que canaliza sempre mais a atenção sobre a eficácia absoluta das fórmulas institucionais, aliás reduzidas às palavras necessárias e suficientes para que aconteça a consagração. Contudo, junto a esta subsiste, como tese secundária, uma constante atenção ao pedido epiclético, frequentemente entendido em clave pneumatológica⁶. O problema foi que esta tese secundária morreu, por assim dizer, com os pais da escolástica, e jamais passou à manualística que toma sua origem na grande escolástica. E assim, com a sistemática que se prodigava em sustentar a validade de uma consagração realizada por um sacerdote que se limitasse a pronunciar somente as palavras institucionais⁷, o eclipse da dimensão epiclética poderia dizer-se total.

No entanto, no resto do séc. XIII, por uma convergência de circunstâncias históricas, começa a delinear-se a controvérsia sobre a *epiclese*⁸. Por uma parte, o advento no Oriente dos missionários católicos faz os latinos descobrirem a presença – a seus olhos embaraçosa – da *epiclese subsequente*. Por outra, a tradução das obras de Santo Tomás faz os bizantinos conhecerem a tese dos escolásticos, uma tese que tendia a impor-se de modo sempre mais exclusivo.

Nicolau Cabásilas é o primeiro bizantino a intervir para defender a Igreja ortodoxa da acusação de heterodoxia, que os latinos moveram contra ela⁹. Em sua obra sobre a divina liturgia¹⁰, o autor apresenta o quadro teológico da oração eucarística subordinando a eficácia das palavras institucionais ao pedido epiclético:

[O sacerdote], em primeira pessoa, apresenta diante de Deus a ação de graças. Glorifica-o, louva-o com os anjos e confessa as graças devidas a todos os benefícios que dele vieram desde a origem. Enfim, faz memória da inefável e indizível economia do Salvador em favor de nós. Então consagra os preciosos dons e todo o sacrifício está

⁶ Vejam-se, além dos textos de Radberto reproduzidos acima 418-421, os textos de Floro de Lião (além do texto reproduzido abaixo 538⁸¹, cf. GIRAUDO C., *Il sudore del volto de Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire dalla preghiera eucaristica*, em TANZARELLA S. [ed.], *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, Cinisello B. 1998, 166-169).

⁷ Assim se expressa Santo TOMÁS DE AQUINO: “... se um sacerdote pronunciasse só as palavras em questão [= as palavras *Isto é meu corpo e Este é o cálice de meu sangue*] com a intenção de produzir este sacramento, realizaria verdadeiramente este sacramento, pois a intenção faria entender estas palavras como proferidas *ex persona Christi*, embora isso não fosse expresso pelas palavras precedentes [entenda-se: 1º pelas palavras precedentes do *relato institucional*; 2º pelas restantes palavras do cânon]. Contudo, pecaria gravemente o sacerdote que produzisse o sacramento desse modo, pois não respeitaria o rito da Igreja” (*Summa Theologiae* III, 78, 1, ad 4).

⁸ Para uma apresentação rápida da questão cf. GORDILLO M., *L’epiclesi eucaristica. Controversie con l’Oriente bizantino-slavo*, em PIOLANTI A. (ed.), *Eucaristia*, Roma 1957, 425-439.

⁹ Nisto Cabásilas havia sido precedido, mais ou menos um século antes, pelo armênio Vartão o Grande († 1271), com um escrito intitulado *Livro das admoestações aos armênios*. Pode-se considerá-lo como o primeiro polemista antilatino na questão da *epiclese*.

¹⁰ NICOLAU CABÁSILAS, *Expositio divinae liturgiae* (SC 4bis [= PG 150, 367-492]).

realizado. Mas de que modo? [O sacerdote] narra aquela ceia que incute temor e como [o Senhor] antes da paixão confiou a seus santos discípulos isto [o que nela foi instituído]; e como tomou o cálice e como tomou o pão e, depois de ter dado graças, [os] consagrou; e como disse as palavras por meio das quais manifestou o sacramento; e depois de ter proclamado aquelas mesmas palavras se prostra e ora e suplica para que aquelas palavras divinas do Filho unigênito e [nosso] Salvador se harmonizem também com os dons apresentados, de forma que, tendo recebido seu santíssimo e onipotente Espírito sejam transformados, o pão em seu corpo precioso e santo, e o vinho em seu sangue imaculado e santo. Depois destas orações e destas palavras, toda a ação sagrada está concluída e realizada, os dons são consagrados, o sacrifício está realizado, a grande e sagrada vítima, imolada pelo mundo, jaz lá sobre a sagrada mesa à vista [de todos]¹¹.

O estilo desta reflexão ainda serena, mas que já revela uma visão bem precisa da eucaristia, se faz agressivo logo que nosso teólogo entra em polêmica com os latinos. Deixemos a ele a palavra:

Alguns latinos a tomam contra os nossos. Pois eles dizem que, depois da palavra do Senhor “*Tomai, comei etc.*”, não há mais necessidade de nenhuma oração para consagrar os dons, já que se tornaram perfeitos pela palavra do Senhor¹².

Cabásilas prossegue fazendo um elenco de todas as argumentações dos latinos e refutando-as uma a uma. Como depois os latinos argumentavam contra os bizantinos na casa destes últimos, aduzindo algumas expressões de João Crisóstomo¹³, Cabásilas, depois de ter mostrado o infundado das acusações levantadas ao “divino Crisóstomo”¹⁴, procura,

¹¹ CABÁSILAS, *Expositio* 27 (SC 4bis, 174-175 [= PG 150, 425-426bc]).

¹² CABÁSILAS, *Expositio* 29,1 (SC 4bis, 178-181 [= PG 150, 427-428c]).

¹³ Assim é retomada a objeção dos latinos: “Que seja esta palavra [do Senhor] que consagra as oblatas – dizem eles –, atesta-o o bem-aventurado Crisóstomo quando declara que, como a palavra criadora “Crescei e multiplicai-vos” [Gn 1,22; cf. Gn 8,17; 9,7] foi dita por Deus uma vez por todas, mas continua sempre a ser operante, assim também esta palavra, pronunciada pelo Salvador uma vez por todas, continua sempre a ser operante. Por isso quem se fia da própria oração mais que da palavra do Senhor, antes de tudo acusa de debilidade esta palavra, além de demonstrar fiar-se mais de si mesmo, e enfim fazem depender o sacramento de uma coisa incerta, isto é, da oração humana e, indiretamente, apresentam como cheia de incerteza uma realidade tão grande e à qual se deve conceder a fé mais firme” (CABÁSILAS, *Expositio* 29,1, em SC 4bis, 180-181 [= PG 150, 427d-430a]).

¹⁴ Depois de ter recordado que a eficácia da palavra divina “Crescei e multiplicai-vos” (Gn 1,22) prevê, para a procriação dos filhos, a necessária mediação dos genitores na união conjugal, CABÁSILAS acrescenta: “Assim também aqui, cremos que é justamente a palavra do Senhor que realiza o mistério [eucarístico], mas pela mediação do sacerdote, mediante sua oração e sua súplica” (*Expositio* 29,4 (SC 4bis, 182-183 [= PG 150, 429-430b])). Em referência a este texto, R. F. TAFT conclui: “Portanto, para Cabásilas, como para João Crisóstomo e João Damasceno, nem a epiclese está só por si nem o relato de instituição está só por si: hoje poderíamos dizer que, no quadro anafórico, os dois elementos são interdependentes. Se se prescinde do contexto polêmico de algumas expressões arrancadas de Cabásilas pelos ataques latinos contra a epiclese consecratória bizantina, dever-se-á reconhecer uma concepção equilibrada da anáfora e da interdependência de suas partes constitutivas: ‘A palavra [institucional], prossegue Cabásilas, não age de modo automático nem em todo caso, mas requerem-se muitas condições, na ausência das quais não produz seu efeito próprio’ (cap.

por sua vez, meios para argumentar contra os latinos na casa deles, isto é, a partir do cânon romano. Na exegese cabasiliana do cânon romano se lê:

O que lhes fecha de todo a boca é o fato de que também a Igreja dos latinos, a que eles se crêem referir, não se dispensa, depois da palavra do Senhor, de orar sobre os dons. [Isto] lhes escapa, porque não oram imediatamente depois da palavra [do Senhor] e, além disso, não pedem explicitamente a consagração e a transformação [dos dons] no corpo do Senhor; mas usam outras expressões que têm a mesma finalidade e o mesmo significado. Qual é então a oração? “*Ordена que estes dons sejam levados pela mão do anjo a teu altar celeste*”. Digam, portanto, que significa a expressão “que os dons sejam levados”? Ou eles invocam para estes [dons] uma transposição local da terra e das regiões inferiores ao céu, ou [invocam] uma dignidade de certo modo maior, a transformação de uma condição humilde a uma condição elevadíssima¹⁵.

Ao dilema atribuído aos latinos, Cabásilas responde com impetuosidade e, interpelando-os diretamente, conclui:

Vossos sacerdotes considerando Cristo como vítima sacrificial, pedem que os dons sejam postos nele; com palavras e expressões diversas pedem exatamente a mesma coisa. Por isto nossos sacerdotes, depois de ter pedido que os dons sejam transformados no corpo e no sangue divino, tendo feito menção do altar celeste, não pedem mais que os dons sejam transportados para lá [para aquele altar]; mas, como já foram transportados e acolhidos lá no alto, pedem que indiretamente nos seja mandada para cá a graça e o dom do Espírito Santo. “Oremos, diz [o diácono], pelos dons consagrados!”. Para que sejam consagrados? Absolutamente não, porque já estão consagrados. Mas para que se tornem santificantes para nós: a fim de que Deus, que os santificou, santifique a nós mesmos por meio deles. Por isso é claro que desprezar a oração sobre os dons que vem depois da palavra do Senhor, não é questão da Igreja dos latinos em geral, mas só de alguns poucos [latinos] em geral recentes, que a desacreditaram em outros pontos ainda: são indivíduos que não têm gosto por outra coisa “a não ser dizer e ouvir algo de novo” (At 17,21)¹⁶.

29)” (*Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Eiclesis Dispute*, em *OstKSt* 45 [1996], 201-226; aqui 217).

¹⁵ CABÁSILAS, *Expositio* 30,1-4 (SC 4bis, 190-193 [= PG 150, 433-434cd]). Dizendo: “[isto] lhes escapa, porque não o pronunciam imediatamente depois da palavra [do Senhor]”, Cabásilas imagina que, por serem tão numerosas as fórmulas compreendidas entre as palavras institucionais e a súplica em questão, impedem os sacerdotes latinos de compreenderem o alcance epiclético da expressão *Iube haec perferri* [ordena que estas ofertas... sejam levadas]. Dizendo isto, Cabásilas tem presente a *epiclese* bizantina que segue com breve distância às palavras institucionais. Mas era bem outra coisa o que impedia os latinos de pensar na *epiclese*!

¹⁶ CABÁSILAS, *Expositio* 30,16-17 (SC 4bis, 196-199 [= PG 150, 437-438ab]). A fórmula “Oremos... pelos dons consagrados!” se refere à ladainha diaconal que vem depois da conclusão da anáfora e que, em alguma medida, retoma e prolonga as *intercessões*. O texto que nos diz respeito é o seguinte: “Pelos preciosos dons oferecidos e consagrados, oremos ao Senhor. A fim de que nosso Deus filantropo, que recebeu estas ofertas sobre seu altar santo, celeste e espiritual em odor de suavidade espiritual, nos envie para cá em troca a divina graça e o dom do santíssimo Espírito, oremos ao Senhor” (GOAR J., *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730², 64).

É verossímil pensar que, entre estes últimos, Cabásilas incluísse Tomás de Aquino¹⁷. Com suas argumentações prementes, nosso polemista não dá trégua aos adversários. Mesmo que não consiga divisar no pedido *iube haec perferri* [ordena que estas ofertas... sejam levadas] a menção explícita do Espírito Santo, consegue demonstrar aos latinos que também seu cânon possui uma *epiclese* e, por acréscimo, uma *epiclese subsequente*, que diz respeito à santificação tanto dos dons como da assembléia.

Depois de Cabásilas, também Simeão de Tessalônica († 1429) entra em campo contra os latinos, com a finalidade de fazer, “contra os que nos acusam de modo blasfemo, uma peroração [para explicar] de que modo cremos que os dons divinos se tornaram perfeitos mediante a súplica”¹⁸. Como Cabásilas, também Simeão argumenta em casa alheia, afirmando a existência de uma *epiclese* consecratória também no cânon romano. Contudo, enquanto Cabásilas a tinha identificado no *Supplices* [Nós vos suplicamos], ele a reconhece no *Quam oblationem* [Dignai-vos]. Em seu comentário intitulado *Explicação do divino templo*, assim escreve Simeão:

Os que se contrapõem [à nossa liturgia], também por sua própria liturgia deverão ser refutados. Pois eles também oram para que os dons apresentados se tornem o corpo e o sangue de Cristo e bendizem os dons e *sopram [indo] além da divina tradição* (ἐμφυσῶσι παρὰ τὴν θείαν παράδοσιν), não contentando-se só com as palavras do Senhor¹⁹.

A expressão traduzida por nós como “sopram [indo] além da divina tradição” pode ser compreendida à luz de duas diferentes práticas igualmente atestadas na Igreja latina: ou em referência ao uso medieval que prescrevia aos celebrantes beijar as imagens da majestade do Pai e do Crucificado, respectivamente ao *prefácio* e ao *Te igitur* [Pai de misericórdia]²⁰; ou em relação ao uso, por parte de alguns celebrantes, de arquejarem enquanto pronunciavam as palavras da consagração²¹.

Portanto, se consideramos a expressão de Simeão com base na compreensão imediata que dela podiam ter os leitores ocidentais, digamos que eles a entendiam ou no sentido de “beijam” as imagens do missal, ou no sentido de “sopram” durante as palavras da consagração. Se, porém, as consideramos do ponto de vista de Simeão, podemos imaginar que ele, encontrando-se num caso como no outro diante de uma prática pouco conhecida dele, tenha entendido muito mais. Como o verbo ἐμφυσᾶν, que significa propriamente “soprar, respirar”, designa tecnicamente a outorga do Espírito Santo na ação

¹⁷ Cf. acima 530⁵⁶. É interessante notar que, se Cabásilas conhecia a teologia dos latinos e sabia citá-los, mais tarde, no Concílio de Trento, o representante do arcebispo de Granada – portanto um latino – mostrará conhecer Cabásilas, que citará como autor de ortodoxia segura (cf. acima 469-470).

¹⁸ SIMEÃO DE TESSALÔNICA, *Expositio de divino templo* 88 (PG 155, 733-734).

¹⁹ SIMEÃO DE TESSALÔNICA, *Expositio* 88 (PG 155, 739-740b); cf. JUGIE M., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. 3, Parisiis 1930, p. 287. A preposição παρὰ (+ acusativo) pode ser entendida ou no sentido de “contrariamente à divina tradição” ou – e esta é nossa tradução – no sentido de “além da divina tradição”. Pois enquanto, na epiclese, os bizantinos se limitam a orar, os latinos não só oram, mas bendizem também e, depois, sobretudo “sopram”. Tudo somado, o sentido global permanece sem variação.

²⁰ Para essas práticas cf. *Pregliere eucharistiche per la Chiesa di oggi* 210.

²¹ Para este uso cf. acima 453-454.

litúrgica – em dependência de *Jo 20,22*²² –, é bastante verossímil que Simeão tenha visto numa ou na outra “insuflação” uma clara alusão à descida do Espírito Santo.

Esta nossa hipótese é corroborada pelo fato de que, embora escreva em contexto polêmico, Simeão refere a prática latina num tom particularmente solene. Pois, além de sublinhar a densidade do rito, a expressão “sopram [indo] além da divina tradição” deixa transparecer toda a admiração de quem escreve. Além disso, tenha-se presente que, como para Cabásilas, o contexto em que Simeão organiza a defesa de sua liturgia própria está dominado pela consideração da *epiclese* pneumatológica como elemento normativo da ação litúrgica.

Hoje é preciso reconhecer que de uma e de outra parte as posições permanecem substancialmente imutadas. Da parte católica não se esqueça, contudo, que a doutrina contida nos enunciados do magistério sempre se limitou a definir a eficácia absoluta das palavras institucionais, sem, no entanto, trazer nenhuma aclaração ulterior visando a excluir a importância ou a eficácia da *epiclese*²³. No *Decreto em favor dos armênios* (1439), por exemplo, se lê:

A forma deste sacramento são as palavras do Salvador, pelas quais levou a termo o sacramento, pois o sacerdote levou a termo este sacramento, falando *in persona Christi*. Pois, pela força das próprias palavras, a substância do pão se converte no corpo de Cristo, e a substância do vinho, no sangue... (DS 1321)²⁴.

Contudo a especulação dos teólogos foi além e acabou por acrescentar aquela exclusão que os Concílios se tinham precavido de evitar. Para fazer-nos uma idéia da rigidez da qual hoje a parte católica é chamada a libertar-se – isto é, a converter-se –, bastará abrir qualquer manual de teologia escolástica de alguns anos atrás, e aí encontraremos, sem falta, uma tese com a qual o manualista se sente obrigado a negar qualquer eficácia à *epiclese*. Assim, por exemplo, reza a tese 34 que figura na obra *Mysterium fidei* de Maurice de La Taille:

O sacrifício se *realiza* (*perficitur*) unicamente mediante a consagração. Para a finalidade da consagração a *epiclese* não possui nenhuma eficácia e não é, de modo nenhum, necessária (*nulla gaudet efficacia aut necessitate epiclesis*), embora tenha sido instituída segundo um sábio desígnio e tenha uma posição apropriada²⁵.

²² O verbo usado em *Jo 20,22* (“... e dizendo isto, *soprou* [ἐνεφύσησεν] e lhes disse: Recebei o Espírito Santo”) é o mesmo que se encontra em *Gn 2,7* (LXX). Referindo-se a *Jo 20,22*, GREGÓRIO NAZIANZENO apresenta uma lista dos nomes em que se encontra também τὸ ἐμφύσημα [o sopra], entre os nomes com que a Escritura designa o Espírito Santo (*Orationes* 31,30, em *SC* 250, 336-337 [= *PG* 36, 168c]).

²³ Só em alguns documentos menores, redigidos a partir do séc. XVIII, se encontra uma tomada de posição positiva contra a *epiclese* por parte de Clemente XI (1716), de Bento XIII (1729), de Pio VII (1822) e de Pio X (1910). Trata-se de cartas endereçadas a bispos orientais e ditadas pela preocupação pastoral de evitar que alguém pudesse atribuir eficácia consecratória também à *epiclese*.

²⁴ O mesmo se diga do Concílio de Trento, que, na definição sobre a permanência da presença real se limita a precisar que “imediatamente depois da consagração o verdadeiro corpo de Nosso Senhor e seu verdadeiro sangue... existem sob a espécie de pão e vinho...” (DS 1640; cf. acima 437).

²⁵ DE LA TAILLE, *Mysterium fidei* 432-453 (tradução e itálicos nossos).

Falando propriamente, o enunciado que diz respeito à *epiclese* não é uma tese, mas antes um corolário de tese. Pois depois da tese, que professa a eficácia absoluta e *exclusiva* das palavras da consagração entendidas como “forma” do sacramento, vem o corolário que nega à *epiclese* qualquer valor consecratório.

Diante de semelhante enunciado seria de perguntar a quem a propõe: “Se a *epiclese* não é necessária, em que consiste o sábio desígnio que levou a sua inserção em todas as tradições anafóricas?”. Pelo teor das argumentações em seu desfavor, a *epiclese* acaba por ver-se reduzida a um papel puramente decorativo, não sendo, aos olhos do manualista, mais que uma invocação puramente cerimonial²⁶. Não é exagerado dizer que todos os manualistas latinos se viram forçados – malgrado seu – a reconhecer-lhe a existência. Pessoalmente ficariam bem contentes, e seu esforço sistemático resultaria enormemente facilitado, se conseguissem – por um golpe de mágica – cancelar de vez todas as *epicleses* de todas as anáforas. Infelizmente sabem não possuir esse instrumento. Por isso procuram todos os meios para justificar, de algum modo, sua presença.

Se a manualística latina reina monolítica ao professar uma doutrina determinada e rígida, não menos rígida e determinada é ainda hoje a posição ortodoxa, considerada sobretudo no âmbito de algumas Igrejas. Como explicar essa determinação e rigidez? Trata-se de uma convicção verdadeiramente transmitida, ou de uma contraposição à posição católica? Difícil dizê-lo. Pessoalmente propenderia pela segunda alternativa. Pois os teólogos bizantinos, além de afirmarem a eficácia consecratória da *epiclese*, freqüentemente se prodigalizam em sublinhar intencionalmente sua validade em absoluto, como querendo contrapor à tese exclusivista dos católicos – bem como daqueles ortodoxos que a seguiram historicamente²⁷ – uma tese exclusivista ortodoxa.

²⁶ DE LA TAILLE fala de “*caerimoniaria invocatio seu epiclesis*” (*Mysterium fidei* 453).

²⁷ A Igreja russa no tempo de Pedro Moghila († 1646) seguia a posição católica sobre a única suficiência das palavras do Senhor.

§2. PARA UMA SOLUÇÃO “ORTODOXA” DA CONTROVÉRSIA SOBRE A EPICLESE:

DUAS PROPOSTAS COMPLEMENTARES

a) *A fórmula ambrosiana “superest ut perfectio fiat” como explicativa da relação entre as palavras da consagração e a epiclese consecratória*

Ao comentar a tese católica Pierre Batiffol († 1929) se expressa assim:

... as palavras da instituição são, para nós teólogos, a forma que consagra: são necessárias e são suficientes para operar a conversão: por isso, *em boa lógica, a epiclese não acrescenta nada à sua força, nem poderia levar à realização o que já está realizado*²⁸.

Diante da evidência da última asserção, podemos, contudo, perguntar-nos se a lógica aqui invocada é justa ou não é antes a que preside ao exame das coisas que se vêem e se tocam e que, portanto, são suscetíveis de medição física. Por isso preferimos abandonar o ensino do físico e remeter-nos ainda uma vez à escola do mistagogo.

Na mistagogia do terceiro dia, vindo a falar da crisma, o autor de *De sacramentis* afirma:

Segue o sigilo espiritual..., porque, depois da fonte, *falta levar à plenitude [o que já está plenamente realizado] (superest ut perfectio fiat)*, quando à invocação do sacerdote o Espírito Santo é infundido, Espírito de sabedoria e de inteligência, Espírito de conselho e de fortaleza, Espírito de conhecimento e de piedade, Espírito de santo temor, que são as sete virtudes do Espírito...²⁹

O raciocínio de Ambrósio se move no plano da dinâmica sacramental, onde os parâmetros físicos não têm nada a dizer. Enquanto no âmbito das realidades físicas, comensuráveis em termos de quantidade, de qualidade, tempo e de espaço, nada se pode acrescentar ao que é pleno e perfeito, como de resto seria absurdo imaginar a vinda do que já veio, no plano da realidade sacramental as coisas estão noutra pé.

Ninguém duvida da eficácia santificante do batismo, que nos torna, não por certo cristãos pela metade, mas cristãos perfeitos. A fé ensina que o batismo é tudo, que ao batismo não falta nada. No entanto, depois do batismo, *superest ut perfectio fiat*, falta ainda levar à perfeição o que já é perfeito, falta levar à plenitude a graça transformante que já transformou plenamente o catecúmeno em neófito.

Se o substantivo *perfectio*, juntamente com seus paralelos lingüísticos, tornou-se em muitas tradições eclesiais uma designação da crisma, o verbo grego *τελειοῦν* [levar à plenitude] – que corresponde ao latim *perficere* – figura na *epiclese sobre as oblatas* da anáfora de São Marcos. Eis o trecho que nos interessa:

... manda sobre estes pães e sobre estes cálices teu Espírito Santo,

²⁸ BATIFFOL P., *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, em *RCIFr* 55 (1908) 524 (itálicos nossos).

²⁹ AMBRÓSIO, *De sacramentis* 3,8 (SC 25bis, 74-75).

para que os santifique e os leve à perfeição (ἵνα... τελειώση) como Deus onipotente, e faça do pão o corpo, e do cálice o sangue da nova aliança do mesmo Senhor e Deus e salvador e sumo rei nosso Jesus Cristo...³⁰

Inspirando-nos, portanto, na fórmula ambrosiana *superest ut perfectio fiat*, tentemos referi-la à eucaristia, pois ela está em condições de lançar nova luz sobre a interação dinâmica entre as palavras institucionais e o pedido epiclético, qualquer que seja a estrutura anafórica.

É certo – como, aliás, a *lex credendi*, a “fé crida”, sempre professou – que as palavras institucionais operam eficazmente a transubstanciação do pão no corpo e do vinho no sangue do Senhor. Contudo é igualmente certo que a *lex orandi*, a “fé orada”, não as deixou jamais atuar de maneira autônoma. Ao reconhecer sua eficácia absoluta em relação à transformação das oblatas, a *lex orandi* as recebeu sempre de modo a deixar espaço à voz insistente da Igreja que, pela boca de seu ministro pede ao Pai que envie o Espírito Santo para que transforme as oblatas, ou seja, para que leve misticamente à plenitude a transubstanciação.

Se nos referimos às anáforas que dispõem de *epiclese subsequente*, diremos que seu *relato institucional* se abre naturalmente à *epiclese*. Pois, depois que a transubstanciação se produziu mediante a proclamação das palavras institucionais, “*falta levar à plenitude* [o que já está plenamente realizado] (*superest ut perfectio fiat*)”. Se quisermos, podemos dizer que a *epiclese subsequente* intervém para transformar o *pro vobis* [por vós] das palavras do Senhor (cf. “Isto é meu corpo que está prestes a ser entregue por vós” etc.) no *nobis* [para nós] ou *pro nobis* [por nós] da súplica eclesial, no sentido de que refere dinamicamente a produção já acontecida do corpo sacramental à edificação do corpo místico³¹.

Mas se nos referimos às anáforas romanas que comportam a *epiclese antecedente*, diremos que sua *epiclese* se abre naturalmente ao *relato*. Com efeito, a voz autorizada da Igreja, representada em medida eminente pelo presbítero, depois de ter-se empenhado em pedir a intervenção divina sobre este pão e sobre este cálice, para que se tornem o corpo e o sangue do Senhor Jesus, procede imediatamente à proclamação daquelas palavras que operam a transubstanciação. Também aqui, abstando-se de querer qualificar ou quantificar a entidade da transubstanciação em relação à *epiclese antecedente*, diremos que, depois dela “*falta levar à plenitude* (*superest ut perfectio fiat*)” aquilo em favor de que já foi empenhado o poder divino. Parafrazeando e relendo a *epiclese Quam oblationem* [Dignai-vos] em clave pneumatológica, como a seu tempo faziam os pré-escolásticos³², podemos

³⁰ Cf. acima 363, ll. 222-225. Nas anáforas siríacas a noção de *perfeição* é confiada ao verbo *gamár*. Notemos a expressão “para que torne perfeitos [este pão e este cálice]” nas anáforas de Dióscoro I, de Cirilo, de João Saba e de Tomás Apóstolo (cf. *Anaphorae Syriacae* I, 280-281.344-345; II, 96-97.340-341). Além disso, o grupo semântico *gamár* / τελειοῦν / *perficere* ocorre habitualmente nas respectivas línguas para expressar a consagração eucarística.

³¹ A configuração quiástica da *epiclese* em algumas anáforas confirma a orientação mútua dos dois corpos de Cristo, o corpo sacramental e o corpo eclesial.

³² Essa é, por exemplo, a leitura que dela faz FLORO: “*Quam oblationem tu* etc. até *dilectissimi Filii tui Iesu Christi Domini nostri*. Ora-se a Deus onipotente para que ele mesmo, na força do Espírito que desce [do alto], transforme em eucaristia espiritual e perfeita a oblação que foi posta sobre seus santos altares e foi recomendada com tantas orações, de modo que seja totalmente considerada, isto é, aceita no número dos dons

dizer: “...manda teu Espírito sobre esta oferta para que a leve à plenitude, de modo que se torne *para nós (nobis)* aquele corpo do qual, ao entregá-lo na véspera de sua paixão, o Senhor tinha dito: *que está prestes a ser entregue por vós*”. Ainda uma vez: o *nobis* [para nós] da *epiclese* não pode eximir-se da ulterior corroboração teológica que é o *pro vobis* [por vós] das palavras institucionais. Esta última asserção é amplamente corroborada pela dinâmica oracional embolística³³.

Num e noutro caso não devemos, pois, esquecer que na anáfora – como, aliás, em todos os formulários oracionais – a modalidade da súplica prevalece. De fato é ela que refere a si, seja a ação de graças entendida globalmente, seja sobretudo o que no *relato institucional*, cume da ação de graças, se configura como palavras que realizam aquilo que significam. É a partir da *epiclese* que se compreende a função dinâmica do *relato institucional*; não vice-versa. Se, no entanto, continuamos a partir do *relato institucional* – mais ainda: das palavras institucionais previamente reduzidas a “palavras necessárias e suficientes” para que a consagração aconteça –, como fez toda a teologia latina do II milênio, continuaremos a fechar-nos numa visão coisificante e mortificante de presença real, esquecendo que ela é *pro nobis* [por nós]³⁴. E isto seria um pecado, um pecado grave.

b) *O instante da consagração como “tempo sacramental”*

Entre as teses que figuram nos manuais de teologia escolástica há uma que afirma a instantaneidade da transubstanciação. Podemos lê-la na formulação de Santo Tomás que se expressa assim:

... esta transformação se realiza por meio das palavras de Cristo pronunciadas pelo sacerdote, de modo que *o último instante em que são pronunciadas as palavras é o primeiro instante em que o corpo de Cristo está presente no sacramento...*; pois é então que se completa o significado das palavras, que é eficaz nas formas dos sacramentos. Daí se segue que esta transformação não acontece de maneira sucessiva³⁵.

Poderíamos dizer que aqui Santo Tomás está preocupado de pôr em guarda contra a tentação de conceber a transubstanciação à semelhança de um eclipse, onde à medida que um corpo celeste se esvai – ao menos a nossos olhos –, um outro lhe toma o lugar. Se a transformação eucarística acontecesse assim, esta progressiva substituição de duas substâncias comportaria inevitavelmente, mesmo que por um breve momento, a co-presença de ambas, com o risco daí derivado de ver-nos recair na teoria da consubstanciação. Mas não é assim para a presença eucarística. De fato, ela se realiza num instante, que Santo Tomás, coerente com a absolutização exclusiva da eficácia das palavras institucionais, faz coincidir com o último instante em que se completa sua proclamação.

agradáveis a ele... E, além disso, para que *na força transformante do mesmo Espírito Santo* seja tornada espiritual...” (*Expositio Missae* 59, 1-2, em *PL* 119, 51bc).

³³ Cf. acima 201-206.

³⁴ É este o sentido do *postulado metodológico* enunciado acima 23.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, 75, 7, ad 1 et 3.

Uma reflexão análoga sobre o instante da transformação eucarística, mas anterior de vários séculos à de Santo Tomás, já se encontra no escritor nestoriano Babai o Grande († 628). Também se a algum teólogo hodierno a ortodoxia eucarística de Babai parecer ofuscada por uma clareza pouco satisfatória, é contudo digno de nota o que ele escreve a propósito do instante em que se realiza a presença eucarística. Em seu tratado de cristologia nestoriana ele afirma:

E como à invocação do sacerdote, na súplica sobre os mistérios de nossa salvação, quando o sacerdote diz: “*Venha a graça do Espírito Santo e permaneça sobre este pão e sobre este cálice e os faça corpo e sangue de nosso Senhor Cristo*”, aí à voz do sacerdote, imediatamente, num piscar de olhos [cf. *1Co* 15,52], cremos que o sacramento existe e que a graça do Espírito Santo permanece e leva à plenitude os mistérios de nossa salvação, a fim de que sejam o corpo e o sangue de Cristo, um só corpo mediante uma só descida e a potência purificadora e santificante; e um só corpo de Cristo, não dois corpos, embora uma coisa seja o pão segundo a natureza e outra o corpo segundo a natureza e embora aqui as naturezas estejam separadas uma da outra, contudo mediante a virtude e a intervenção da consagração é um só corpo e um só pão; assim também ali é preciso que compreendamos que, juntamente com a voz do anjo que diz: “O Espírito Santo virá e a potência do Altíssimo permanecerá sobre ti” [*Lc* 1,35], imediatamente, à sua voz, num piscar de olhos, realizou-se o assumir [o corpo] e, ao assumir, a união [da divindade com a humanidade]³⁶.

Em relação à posição tornada clássica na teologia eucarística do Ocidente, tenha-se presente que a Babai falta a preocupação com uma sistemática propriamente eucarística. Como seu interesse diz respeito à união das duas naturezas na pessoa de Cristo, ele não encontra nada melhor que dispor o instante do assumir a natureza humana por parte da divindade em paralelo com o instante da consagração. Ambas as presenças, por obra do Espírito Santo, acontecem “imediatamente, num piscar de olhos”: a sacramental, à voz do sacerdote; a do corpo histórico, à voz do anjo. Mesmo sem configurar-se como reflexão sistemática sobre a *epiclese*, a teologia de Babai preludia de fato a posição da teologia bizantina do séc. XIV em diante.

Como conciliar a estas duas teorias contrapostas, a ocidental e a oriental, sobre o instante em que acontece a transubstanciação?

Aqui devemos introduzir, a propósito da categoria *tempo*, uma consideração análoga à que, em referência à categoria *espaço*, o Concílio de Trento introduz para explicar os dois modos da presença de Cristo, para sempre sentado à direita do Pai e não menos realmente presente sobre nossos altares (cf. *DS* 1636)³⁷. Ao físico, que em nome de sua lógica seria tentado a rebelar-se à idéia de duas presenças reais distintas de um mesmo corpo, a fé tridentina responde dizendo que a categoria de espaço físico é inadequada para explicar o mistério, já que, neste caso, não se trata de duas presenças físicas, mas de dois modos diversos da única presença.

³⁶ VASHALDE A. (ed.), *Tractatus Mar Babai de divinitate et de humanitate et de persona unitatis*, CSCO 61, Romae 1915, 95 (síriaco), 87-88 (tradução latina). A expressão repetida “imediatamente, num piscar de olhos”, que Babai lê em analogia com a transformação dos corpos na escatologia definitiva (cf. *1Co* 15,52), designa um tempo não suscetível de mensuração física.

³⁷ Cf. acima 435-436.

Analogamente, se queremos compreender como a eficácia absoluta das palavras da consagração se compõe com a eficácia da *epiclese* consecratória e vice-versa, devemos reconhecer que aqui não se trata de duas transformações sucessivamente distintas no tempo, mas de dois momentos conjuntos e reciprocamente ordenados da única transubstanciação. Em outras palavras: *como a categoria de espaço físico é inadequada para explicar a presença do corpo sacramental, assim também a categoria de tempo físico é inadequada para explicar a produção do corpo sacramental.*

Por isso, em analogia com Trento, que rechaça a alternativa “ou todo no céu ou todo sobre o altar”, diremos: não há contradição nenhuma em afirmar que o mistério da transubstanciação se realiza todo no momento das palavras institucionais e todo no momento da *epiclese*, já que o *tempo sacramental* não é um tempo físico, mas – para dizê-lo com uma expressão de inspiração aristotélica – é “tempo μετὰ τὰ φυσικά”, um tempo que foge às medições do cronômetro. Além disso, sempre em analogia com Trento, diremos deste *tempo sacramental*: também se só podemos expressá-lo com dificuldade em palavras, contudo, com uma reflexão iluminada pela fé, podemos reconhecê-lo como possível a Deus e devemos crer firmemente na modalidade de atuar própria a ele (cf. *DS* 1636)³⁸.

Engana-se, pois, por excesso de limitação a teoria católica, quando quer fixar o instante da transubstanciação *única e exclusivamente* nas palavras institucionais. Engana-se igualmente, por um excesso oposto de limitação, a teoria ortodoxa quando fixa o instante da transformação eucarística *única e exclusivamente* na *epiclese*, a qual – segundo Cabásilas – aplica às oblatas a eficácia das palavras institucionais precedentemente considerada como ainda suspensa. Devemos reconhecer que ambas as teorias se enganam do mesmo modo, enquanto consideram o instante da transubstanciação segundo o critério de um instante físico e, portanto, cronometrável.

§3. RELATO INSTITUCIONAL E EPICLESE:

OS DOIS CENTROS DINÂMICOS DA ORAÇÃO EUCARÍSTICA

Diz-se habitualmente que o *relato institucional*, ou seja, a consagração, é o coração da oração eucarística³⁹. E é absolutamente verdadeiro. Hoje, porém, na escola da *lex orandi*, devemos acrescentar: também a *epiclese* – ou, mais exatamente, a dupla *epiclese* – é o coração da oração eucarística. Mas neste ponto devemos abandonar a imagem de coração, já que repugna a idéia de dois corações co-presentes e co-operantes num mesmo organismo. Por isso preferimos falar de centros dinâmicos.

O *relato institucional*, que se prolonga na *anamnese* inseparavelmente unida a ele, e a *epiclese para a transformação das oblatas* que se prolonga na *epiclese para a transformação dos comungantes* e, por sua vez, se amplia nas *intercessões* subseqüentes, constituem os *dois centros dinâmicos* da oração eucarística. O magistério autorizado da *lex*

³⁸ Poder-se-ia aplicar às disquisições sobre o instante da transubstanciação a advertência *ne curiosius inquirant* (que não perquiram curiosamente), que o *Catecismo Tridentino* dirige àqueles que se comparam em indagar demasiado sobre o modo da transubstanciação (cf. acima 441).

³⁹ Cf. acima 12.

orandi nos convida a reconhecê-los a ambos como providos de eficácia consecratória absoluta. Referida às palavras da consagração e à *epiclese* consecratória, a noção de “eficácia consecratória absoluta” não suporta nem conflitualidades nem exclusivismos. Inspirando-nos, pois, na fórmula ambrosiana *superest ut perfectio fiat* [falta levar à plenitude], dizemos que entre as palavras da consagração e a *epiclese* consecratória há uma relação de *reciprocidade perfectiva*, já que os dois elementos são um a *perfectio* [perfeição] do outro.

O fato de que, em todas as anáforas da grande tradição, com a única exceção do cânon romano, a *epiclese para a transformação das oblatas* se siga ao *relato institucional*⁴⁰, não deverá ser visto com os olhos míopes de quem, no âmbito da eficácia realístico-sacramental, teme que se levante um conflito de competências entre o *relato institucional* e a *epiclese*. A *lex orandi* o tranqüiliza. Pois ela, mediante sua visão global e precisa, sabe afirmar a eficácia absoluta e total das palavras institucionais que realizam a transubstanciação, embora deixem espaço ao pedido imperioso a Deus Pai, para que, mediante o envio do Espírito Santo, leve à plenitude a transubstanciação, e vice-versa: consegue sublinhar toda a importância da *epiclese sobre as oblatas*, sem diminuir minimamente a eficácia das palavras institucionais.

João o Teutônico, por volta de 1215, ao responder aos que perguntavam demais sobre o momento da consagração, já definia como “mesquinharia” as preocupações dos teólogos do cronômetro. Referindo-se ao *Supplices* [Nós vos suplicamos] a que reconhece a dupla fisionomia conjunta de *epiclese* para a transformação tanto das oblatas como dos comungantes, observa o seguinte em sua *Glossa ordinaria* ao *Decretum Gratiani*:

Iube [ordena], isto é, *faze*. *Perferri* [que seja levado], isto é, *que seja transubstanciado*. Ou: *perferri*, isto é, *que seja levado ao alto*, isto é, *que teu corpo seja transportado a teu santo altar, exaltado por cima dos coros dos anjos*. Parece, no entanto, que esta oração é supérflua, já que é pronunciada depois das palavras em cuja força se produz o corpo de Cristo; uma oração que pede o que já aconteceu, é supérflua. Resposta: *O texto escrito não presta atenção a semelhantes mesquinhas que dizem respeito à concepção de tempo (scriptura non attendit huiusmodi angustias temporis)*; mas o sacerdote, como não pode pronunciar muitas coisas de uma só vez, fala como se o tempo permanecesse parado, e como se se devesse ainda fazer o que no início do discurso ainda não tinha sido feito... Ou então entende [o pedido] em relação ao corpo espiritual da Igreja, a fim de que por força deste sacramento seja associado à Igreja triunfante. Por isso, na seqüência do cânon se diz: *ut quotquot sumpserimus, caelesti gratia repleamur* (para que quantos recebermos, sejamos repletos de toda bênção celeste e de toda graça)⁴¹.

Em plena sintonia com o pensamento de João o Teutônico, assim se exprimirá mais tarde Jacques-Bénigne Bossuet († 1704):

... o espírito das liturgias, e em geral de todas as consagrações, não é de atar-nos a quaisquer momentos precisos, mas de fazer-nos considerar o conjunto da ação, de forma a compreender-lhe também todo o efeito... É, portanto, para tornar a coisa mais sensível que a Igreja fala, em cada momento [da ação litúrgica], deixando entender o

⁴⁰ Para a situação própria à “primeira epiclese” alexandrina cf. acima 367-368.380.

⁴¹ *Decretum Gratiani... una cum glossis*, Lugduni 1584, p. 1952 (*De consecratione* 2,72).

que está fazendo naquele instante, sem, de resto, considerar se foi feita ou se está ainda por fazer, muito contente de que o todo se encontre no conjunto da ação... É por isto que a Igreja não se detém jamais a explicar de vários modos a grande coisa que acaba de ser feita; e, rogando a Deus que ainda a faça, afirma que ele a faz sempre, conservando-a e impedindo com sua graça que fique sem efeito⁴².

Mediante sua linguagem altamente equilibrada, a *lex orandi* nos recorda, portanto, que o instante em que acontece a consagração não é – como vimos – o de nosso cronômetro, mas é o instante de Deus, que admite dois momentos fortes, ambos a serem considerados como absolutos como se fossem autônomos.

Para reforçar a importância teológica da *epiclese* e para precisá-la melhor em referência ao caso delicado que representa a *epiclese antecedente* romana, prestemos ainda atenção à casuística rubricística que, até há poucos decênios, acompanhava a anáfora da Igreja de Roma.

No tratado *De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus* [Defeitos que ocorrem na celebração da missa], como figurava nos missais anteriores à reforma litúrgica⁴³, levantava-se a hipótese do caso de um sacerdote que tenha sido tomado por um grave mal-estar súbito ou que morria antes da consagração ou até durante a mesma. A cada hipótese casuística o canonista-teólogo⁴⁴ dá a resposta adequada. Passemos em revista os casos e consideremos as respostas.

1º caso: “Quando o sacerdote antes da consagração fica gravemente enfermo ou é surpreendido por uma síncope ou morre, *deixa-se a missa (praetermittitur Missa)*”⁴⁵.

2º caso: “Se isto acontece só depois da consagração do corpo e antes da consagração do sangue, ou depois da consagração de ambos, *a missa seja concluída por outro sacerdote (Missa per alium sacerdotem expleatur)* a partir do momento em que aquele teve o problema, e em caso de necessidade também por um [sacerdote] que não está em jejum”⁴⁶. A norma canônico-rubricista menciona, no entanto, a absoluta conveniência, no momento

⁴² BOSSUET J. B., *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe* 45, em *Oeuvres complètes*, aos cuidados de F. Lachat, Vivès ed., t. 17, Paris 1864, 74-75.

⁴³ Nos missais pré-conciliares a detalhada normativa a que estamos por acenar vai sob o título “De defectibus in ministerio ipso occurrentibus” [Defeitos que ocorrem no próprio ministério]. O último missal em que a vemos na formulação tornada clássica é o *Messale Romano Latino-Italiano per le domeniche e le feste*, Daverio, Milano 1965, p. XVIII-XIX, § X,33.

⁴⁴ Para muitos desses casos o canonista-teólogo é ninguém menos que Santo TOMÁS DE AQUINO (cf. *Summa Theologiae* III, 83, 6).

⁴⁵ “Se o sacerdote é surpreendido pela morte ou por enfermidade grave antes da consagração do corpo e do sangue do Senhor, *não é necessário que seja suprido por outro (non oportet ut per alium suppleatur)*” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, 83, 6, ad 1).

⁴⁶ “Se isso então acontece depois que a consagração foi iniciada, por exemplo, quando já foi consagrado o corpo e antes da consagração do sangue, ou também depois da consagração de ambos, *a celebração da missa deve ser concluída por outro (debet missae celebratas per alium expleri)*” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, 83, 6, ad 1).

da comunhão, de que comungue também o sacerdote que iniciou a celebração, caso ainda esteja vivo e em condições de comungar.

3º caso: “Se o sacerdote morre *depois de ter pronunciado a metade da forma referente ao corpo (semiprolata forma Corporis)*, já que a consagração não aconteceu, não é necessário que a missa seja completada por outro (*quia non est facta Consecratio, non est necesse ut Missa per alium suppleatur*)”⁴⁷.

4º caso: “Se por fim ele morre, *depois de ter pronunciado a metade da forma relativa ao sangue (semiprolata forma Sanguinis)*, então um outro prossiga a missa e sobre o mesmo cálice repita a forma integral a partir das palavras *Simili modo, postquam cenatum est* [Do mesmo modo, depois de ter ceado]; ou poderia pronunciar a fórmula integral sobre um outro cálice preparado e [no momento da comunhão] tomar a hóstia do primeiro sacerdote e o sangue por ele próprio consagrado e então [tomar] o cálice que foi deixado semiconsagrado”.

Deixando de lado a questão do cálice “semiconsagrado”, sobre a validade ou não de cuja consagração o próprio canonista rubricista evita comprometer-se, queremos convidar o leitor a refletir sobre um 5º caso que poderia igualmente verificar-se. Formulamo-lo como pergunta: “Que se faria se o sacerdote fosse tomado por um grave mal-estar súbito ou morresse depois de ter pronunciado a fórmula da *epiclese* de transubstanciação?” Podemos lê-la – por exemplo – na II oração eucarística romana:

Por isso te pedimos:

santifica estes dons com o orvalho de teu Espírito,

*para que se tornem para nós o corpo e o sangue de nosso Senhor Jesus Cristo*⁴⁸.

Hoje, quem quer que seja minimamente sensível à teologia do mistério eucarístico, tal como emerge da *lex orandi*, adverte toda a inadequação da resposta implícita na normativa precedente. Pois, à pergunta que acabamos de formular, o canonista rubricista teria respondido: “Como a consagração não aconteceu, deixe-se a missa”. Ao que o discípulo da *lex orandi* não poderia fazer menos que rebater: “Mas como? Depois que o poder santificante de Deus foi solenemente comprometido com a finalidade da transubstanciação, com que ânimo se poderá abandonar o prosseguimento da celebração?”. Mesmo abstendo-nos de introduzir a noção de “semiconsagração” ou de falar de elementos “semiconsagrados”, digamos que, sob o aspecto teológico, a *epiclese* de transubstanciação não é menos comprometedora que o *relato institucional*.

Talvez não seria mau se a normativa rubricística voltasse a reconsiderar, por certo de modo mais sóbrio do que foi feito no passado, a casuística referente aos *Defectus in celebratione Missae occurrentes* [Defeitos que ocorrem na celebração da missa]⁴⁹, levando

⁴⁷ Santo Tomás não chega a esta e às subseqüentes sutilezas casuísticas.

⁴⁸ Cf. acima 391, ll. 18-21.

⁴⁹ Atualmente o legislador se limita a retomar, do tratado rubricístico precedente “De defectu vini” [Defeito do vinho] (cf. *Messale Romano latino-italiano*, p. XVII-XVIII, § IV), unicamente o caso de um sacerdote que repara ter no cálice água em vez de vinho. Nesse caso deverá repetir a consagração do cálice (cf. *Principi e norme per l’uso de Messale Romano* n. 286 [EV 3, n. 2351]). Embora admitindo que a normativa vigente, quando se devesse apresentar o caso, seja seguida, julgamos, contudo – no nível de hipótese de estudo –, que seria melhor tolerar uma consagração já acontecida *sub una* [sob uma só espécie], antes que refazer meia

em consideração também a referência à *epiclese antecedente* romana. Isto, mais que para esclarecer a prática a seguir nos casos acenados acima e por sorte não frequentes – nos quais no limite “supplet Ecclesia” (a Igreja supre) –, serviria sobretudo para estimular uma sensibilidade teológica há tempo adormecida e para chamar a atenção sobre a importância da *epiclese* de transubstanciação.

É urgente hoje que o teólogo latino, e com ele o canonista rubricista, se ponha na escola da *lex orandi*, para aprender dela o equilíbrio ligado às formulações tradicionais. Para tanto, enquanto por um lado devemos continuar a afirmar a eficácia absoluta e total das palavras institucionais que realizam a transubstanciação, por outro somos convidados a descobrir de novo o significado teológico do pedido imperioso ao Pai, para que em virtude do Espírito Santo realize a transubstanciação⁵⁰. O equilíbrio da *lex orandi* nos tranqüiliza sobre o fato de que reconhecer a importância e a eficácia da *epiclese* de transubstanciação não diminui minimamente o reconhecimento da eficácia absoluta das palavras institucionais.

É esta a conversão que se impõe ao *intellectus fidei* tanto das Igrejas católicas quanto das Igrejas ortodoxas no albor do III milênio. Tanto o teólogo católico como o teólogo ortodoxo, quando refletem sobre o sacramento da eucaristia, devem renunciar a raciocinar segundo ditado pelos parâmetros fisicistas representados pela alternativa do “tudo aqui ou tudo lá” ou do “tudo antes ou tudo depois”. Ambos devem aderir sem reservas a um tipo de raciocínio superior, justamente aquele que, em nome da dinâmica sacramental, transcende as coordenadas comuns de espaço e tempo.

A atenção crescente que, na formulação das novas orações eucarísticas romanas, a Igreja do Ocidente voltou a prestar à *epiclese* pneumatológica, mostra às Igrejas do Oriente que finalmente também ela está procedendo na direção justa, que a *lex orandi* jamais cessou de indicar.

consagração fora do contexto da oração eucarística. Em todo o caso, seria bom que o legislador insistisse, mais ainda do que o faz (cf. *ib.* n. 285 [EV 3, n. 2350]), na necessidade de estar escrupulosamente atento à preparação do vinho, à sua genuinidade e aos sinais idôneos que o façam reconhecer como vinho. Por experiência sabemos que, por vezes, se usa um vinho tão incolor que parece água. Trata-se de negligência grave. Por que continuar a excluir na prática comum o uso do vinho tinto, que, de resto, é atestado por uma antiga tradição que nos transporta até a celebração da páscoa hebraica? Aqui, sobretudo com os detergentes que hoje se encontram no mercado, não devem ser os lavadeiros de sacristia que dirimem a questão, preferindo vinhos sempre mais incolores, mas a verdade do sinal é que deve dirimi-la, e esta exige que a cor do vinho seja bem distinta da cor da água.

⁵⁰ Parece poder notar-se um progresso nesse sentido em diversas passagens do *Catecismo da Igreja Católica*. Cite-se como exemplo o nº 1333: “Encontram-se no cerne da celebração da Eucaristia o pão e o vinho, os quais, pelas palavras de Cristo e pela invocação do Espírito Santo, se tornam o Corpo e o Sangue de Cristo” (*Catecismo da Igreja Católica*, Petrópolis – São Paulo 1992; sublinhado pelo tradutor. Cf. também nº 1353, 1357, 1358, 1375). [NdT]